

WANITA DALAM POLIGAMI (STUDI PEMIKIRAN MUḤAMMAD SYAḤRŪR)

Abdul Jalil

STAI Hasan Jufri Bawean

Email: ajalil93@gmail.com

Abstract: What does Islam say about polygamy is still being debated that were kept warm for discussion. This debate has spawned various product ideas with arguments and interpretations. Muhammad Shaḥrūr, a controversial figure, tried to give an understanding and interpretation different with the contemporary scholars on the issue of polygamy. According to Muhammad Shaḥrūr, women who may be appropriate for polygamy, corresponding to content of Surah an-Nisā': 2-3, is the only widow with orphans. Therefore the spirit and purpose of *limusa'adatil arāmil wal aitam*, helping widows and orphans, are highly relevant to *maqāṣid asy-syarī'ah*.

Keywords: Women, Polygamy, Thought

Pendahuluan

Pernikahan¹ dalam kehidupan manusia adalah sesuatu yang dianggap sakral. Pernikahan menjadi pertalian yang legal untuk mengikatkan hubungan antara dua insan yang berlainan jenis kelamin. Muḥammad Syaḥrūr mendefinisikan pernikahan adalah hal kesepakatan sosial antara seorang laki-laki dan perempuan, yang tujuannya adalah hubungan seksual, musyawarah (menjalin hubungan kekeluargaan melalui perkawinan), meneruskan keturunan, memohon karunia anak, membentuk keluarga, dan menempuh kehidupan bersama.²

Al-Qur'ān telah memberikan satu kata kunci yang mengikat praktik poligami yang sebelumnya menjadi tradisi masyarakat Arab yang patriarkal dan barbar, yaitu keadilan. Keadilan merupakan konsep dasar di dalam ajaran Islam. Keadilan menjadi ruang yang mempertemukan dan sekaligus mempersatukan antara eksistensi laki-laki dan perempuan, baik secara seksual, sosial maupun politik. Al-Qur'ān tidak pernah berbicara masalah poligami dalam konteks yang khusus.

¹Istilah tersebut diserap dari kata Arab *an-Nikāh* yang berakar dari kata *Nakaha*, *Yankihu*, *Nikāhan* yang berarti "mengawini" dan bisa juga berarti "bersetubuh atau bersenggama". Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, cet. ke-14 (Surabaya : Pustaka Progressif, 1997), . 1461. Hanya saja, dewasa ini kerap kali dibedakan antara *kawin* dan *nikāh*, akan tetapi pada prinsipnya antara *perkawinan* dan *pemikahan* hanya berbeda pada bagaimana menarik akal kita saja. Sudarsono, *Pokok-pokok Hukum Islam; MKDU*, cet. ke-1 (Jakarta : Rineka Cipta, 1992), 188.

² Muḥammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Elsaq Prees, 2010), 438.

Poligami dibicarakan justru sebagai derivasi dari tradisi masyarakat Arab yang melakukan ketidakadilan terhadap anak yatim.³

Perdebatan pro dan kontra mengenai poligami senantiasa menyisakan PR (Pekerjaan Rumah) yang banyak yang harus diselesaikan, mengingat “perbedaan” pandangan tersebut berpijak dari perbedaan metode dalam memahami masalah naṣ-naṣ yang ada. Pihak yang mendukung legalitas poligami sebagai suatu anjuran dan bahkan kewajiban, berangkat dari pemahaman secara tekstual naṣ al-Qurʾān dan hadīs Nabi mengisyaratkan naṣ tersebut untuk diaplikasikan. Sementara pihak yang kontra berpendapat, bahwa memahami naṣ harus mempertimbangkan berbagai aspek di belakang munculnya naṣ-naṣ tersebut dan mendialogkan naṣ-naṣ lainnya.⁴

Muḥammad Syaḥrūr, seorang tokoh intelektual muslim terkemuka sekaligus kontroversial, mencoba untuk menawarkan metode baru dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qurʾān. Metode baru itu berangkat dari asumsi, bahwa al-Qurʾān adalah kitab petunjuk (*hudan*) sepanjang masa yang antara ayat satu dan lainnya saling menafsirkan (*yufassiru baʿduhu baʿdan*), sehingga perlu pendekatan baru untuk menjadikan al-Qurʾān tetap hidup di tengah-tengah kehidupan muslim.⁵

Salah satu pendekatan yang dipakai Muḥammad Syaḥrūr dalam menafsirkan al-Qurʾān adalah teori batas (*naḍariyah ḥudūdīyah*).⁶ Syaḥrūr memasukkan pembahasan poligami ini dalam kategori posisi ḥudūd batas minimal dan maksimal yang datang bersamaan, tetapi tidak menyatu dalam satu titik atau satu garis.⁷

Para mufassir dan para ahli fiqih, seperti biasanya, telah mengabaikan redaksi umum ayat dan mengabaikan keterkaitan erat yang ada di antara masalah poligami dengan para janda yang memiliki anak-anak yatim.⁸

Menurut Muḥammad Syaḥrūr,⁹ Allah mengawali surat an-Nisāʾ[4]:1 dengan seruan kepada manusia agar bertakwa kepada Tuhan, menyambung tali silaturahmi dengan berpangkal pada pandangan universal, sebagai isyarat bahwa

³ Islah Gusman, *Mengapa Nabi Berpoligami?*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2007), 17.

⁴ Nurun Najwa, “Reinterpretasi Terhadap Nash-Nash Poligami” *Jurnal Esensia*, vol. 9, no. 1, 2008, 1.

⁵ Anjar Nugroho, “Penerapan Teori Batas Muḥammad Syaḥrūr dalam Kasus Poligami,” <http://pemikiranislam.wordpress.com>. diakses 1 April 2010.

⁶ Teori yang menyatakan bahwa Allah hanya memberi batasan-batasan saja dalam persoalan hukum dan manusia bebas menciptakan hukum sesuai dengan nalarnya dengan tanpa melanggar batas-batas yang telah ditentukan oleh Allah. Lihat Muḥyar Fanani, *Fiqih Madani: Kontruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKiS, 2009), xxxi.

⁷ Muḥammad Syaḥrūr, “Prinsip Dasar Hermeneutika Hukum Islam kontemporer”, alih bahasa Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Elsaq Prees, 2007), 42.

⁸ Muḥammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, 427.

⁹ *Ibid.*, 428.

penciptaan manusia berasal dari nafs yang sama (*nafs waḥidah*)¹⁰. Selanjutnya dalam surat an-Nisā' [4]: 2, Allah beralih pada pembicaraan tentang anak-anak yatim, dalam konteks ini Allah memerintahkan kepada manusia agar supaya memberikan harta benda anak-anak yatim dan tidak memakannya dan dalam suart an-Nisā' [4]:3. وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمنكم ذلك ادنى الا تعولوا.

Allah menindaklanjuti pembahasan tentang anak-anak yatim dengan perintah kepada manusia untuk menikahi perempuan-perempuan yang disenangi: dua, tiga, empat, yakni dengan menikahi ibu-ibu mereka yang menjanda (Allah berfirman: "...maka kawinlah perempuan-perempuan yang kamu senangi..."). Khitab (perintah) dalam ayat tersebut ditunjukkan kepada orang-orang yang telah menikah dengan seseorang yang telah menikah dan memiliki anak; karena bukanlah termasuk poligami bagi lelaki bujangan yang mengawini janda yang memiliki anak-anak yatim, dengan dasar bahwa ayat tersebut diawali dengan dua dan diakhiri empat (dua, tiga, atau empat).¹¹ Dengan bahasa lain ayat ini memuat, *pertama*, *targhib* (dorongan) untuk mengawini janda beranak yatim. *Kedua*, peringatan keras bagi orang-orang lemah hati yang rawan memakan harta anak-anak yatim tersebut, jika mereka menikahi ibunya atau mencampuradukkan harta mereka dengan hartanya. Hal ini diindikasikan oleh ayat sebelumnya.¹²

Dalam ayat:2 ini yang menjadi permasalahan di kalangan para mufassir dan ulama' klasik maupun kontemporer. Mereka berbeda pendapat dalam memahami ayat diatas tentang makna wanita yang boleh dipoligami, konteks dan masalah apa yang diperbolehkan dalam ayat tersebut.

Ayat tersebut di atas sering ditafsirkan secara parsial oleh para mufassir bahkan disalah pahami, sehingga seakan-akan seseorang dibolehkan begitu saja melakukan poligami, tanpa memperhatikan bagaimana konteks ketika turunnya ayat tersebut dan apa sesungguhnya ide moral di balik praktek poligami.¹³

Menurut Rahman, secara implisit memberikan isyarat bahwa al-Qur'an secara moral melarang poligami. Dengan kata lain, prinsipnya dasar dalam pernikahan adalah monogami. Kalaupun terpaksa seseorang harus berpoligami,

¹⁰ Quraish Shihab memaknainya dalam arti Adam as., dan ada juga yang memahaminya dalam arti jenis manusia lelaki dan wanita. Syekh Muḥammad 'Abduh, al-Qasimi dan beberapa ulama' kontemporer memahami demikian sehingga ayat ini sama dengan firman Allah dalam QS. al-Hujurot [49]: 13. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2000), II: 330.

¹¹ Muḥammad Syahrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer ...*, 430.

¹² Muhammad Salaman Ghanim, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik dan Feminisme*, cet. ke-2 (Yogyakarta: LKiS Pelangi Askara, 2004), 90.

¹³ Riffat Hasan, "al-Qur'an dan Feminisme," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, vol. 2, 1990, 88.

maka semangat (baca: ideal moralnya) adalah semangat sosial. Sebabnya di dalam al-Qur'an maupun keseharian Nabi, memelihara anak-anak yatim atau anak-anak yang terlantar selalu mendapat perhatian yang besar dan dianggap sangat penting.¹⁴

Ayat tersebut merupakan sindiran terhadap orang-orang yang tidak mau memperhatikan nasib, hak-hak anak yatim dan orang miskin. Al-Qur'an menyebut mereka sebagai pendusta agama. Izin poligami dalam al-Qur'an sesungguhnya berkaitan erat dengan masalah penyantunan anak yatim. Ayat poligami harus dipahami dalam konteks struktur sosial yang khusus, dimana masyarakat ketika itu belum memungkinkan meninggalkan secara keseluruhan praktek poligami. Masyarakat tersebut hanya didorong maju sejauh yang mereka mampu, dalam hal ini pendekatan hukum maupun moral sangat diperlukan. Secara hukum, dilakukan pembatasan mengenai jumlah perempuan yang boleh dipoligami, namun secara moral semangat poligami adalah semangat menyantuni anak yatim dan para janda, serta berbuat adil. Maka apabila seorang laki-laki tidak mampu berbuat adil, al-Qur'an memerintahkannya untuk menikahi satu perempuan.¹⁵

Menurut Riffat Hasan, yang dimaksud "pernikahan" (*fānkiḥū Mātāba lakum min an-Nisā'*...) dalam ayat ini adalah menikahi ibu anak-anak yatim. Penafsiran ini tidak bisa diragukan lagi, karena ayat ini turun ketika banyak terjadi perang dan banyak laki-laki meninggal sehingga banyak janda dan anak-anak yatim. Oleh sebab itu, sebenarnya pesan moral al-Qur'an tentang masalah ini adalah: 1) agar anak yatim ini dipelihara dan disantuni, 2) ayat ini berbicara tentang keadilan. Sehingga dapat disimpulkan bahwa poligami sebenarnya hanya dibolehkan dalam kondisi sulit seperti itu (baca: darurat).¹⁶ Tujuan yang diidealkan al-Qur'an adalah *limusa'adatil arāmil wal aitam*, yaitu untuk membantu para janda dan anak-anak yatim.

Menurut Muḥammad Syaḥrūr, merupakan sebuah keharusan bagi para peneliti yang bijaksana yang bermaksud membahas masalah poligami dalam al-Qur'an untuk memperhatikan ayat-ayat di atas secara cermat, sekaligus melihat hubungan sebab akibat masalah poligami dengan anak yatim sebagaimana telah disebutkan oleh Allah, dalam bingkai redaksi ayat dan ayat-ayat yang medahuluinya.¹⁷

¹⁴ Abdul Mustaqim, "Konsep Poligami Menurut Muḥammad Syaḥrūr," *Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan Ḥadīṣ*, vol. 8, 2007, 50.

¹⁵ *Ibid.*, 50-51.

¹⁶ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metode Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 87

¹⁷ Muḥammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, 428.

Biografi Muḥammad Syaḥrūr

Tokoh ini yang pernah menggoncang dunia pemikiran Arab ini sebagai sosok figur yang fenomenal dan kontroversial mempunyai nama lengkap Muḥammad Syaḥrūr bin Daib. Ia lahir di Shalhiyyah Damaskus, Syiria,¹⁸ pada 11 April 1938 M,¹⁹ ketika negri itu dijajah oleh Prancis, meskipun sudah mendapatkan status setengah merdeka.²⁰ Syaḥrūr adalah anak kelima dari seseorang tukang celup.²¹ Perkawinan dari seorang ayah bernama Deib Ibn Deib Syaḥrūr dan ibu bernama Ṣiddiqah binti Ṣālih Filyun.²² Dalam kehidupan pribadi Muḥammad Syaḥrūr dinilai telah berhasil membentuk sebuah keluarga yang bahagia, dari istri tercinta yang bernama Azizah, ia mempunyai lima anak dan dua cucu, tiga anaknya yang telah menikah adalah Ṭāriq (beristri Riḥāb), Lays (beristri Olga) dan Rimā (besuami Luis). Sedangkan dua lainnya adalah Basil dan Masūn. Dua cucunya bernama Muḥammad dan Kinān. Kasih sayang terhadap keluarga paling tidak diindikasikan dengan selalu melibatkan mereka dalam lembaran persembahan karya-karyanya.²³

Muḥammad Syaḥrūr mengawali karirnya pada pendidikan Dasar (*Ibtidā'iyah*) dan *I'dad*-nya dimulai dari Madrasa Damaskus. Sementara pendidikan Menengah (*sanawiyah*) diperoleh dari madrasah Abdurrahmān al-Kawākibī Damaskus, sebuah madrasah yang namanya diambil dari nama seorang penulis Arab terkenal yang hidup pada 1849-1903 dan gigih menyerukan perlawanan atas bangsa Turki yang

¹⁸ Kota ini akan menjadi kota yang bersejarah sepanjang hidupnya. Hal ini didasarkan pada beberapa alasan. *Pertama*, di kota ini ia dilahirkan dan menampaki Pendidikan Dasar dan Menengah. Sebelum melanjutkan S-1 sampai Doktorinya di luar negeri. *Kedua*, di kota ini pula, setelah kembali ke Irlandia tahun 1972, memulai kiprah intelektualnya sebagai professor teknik di Universitas Damaskus, berkaryanya *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*, ia masuk jajaran intelektual kontemporer. *Ketiga*, dengan kultur sosial-politik Syiria yang mendukung, ia bebas mengeluarkan dan mempublikasi pemikirannya, tanpa harus mengalami “saksi politis” dan bahkan “saksi teologis”.

¹⁹ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*, cet. ke-1 (Bairut: Dār al-aḥali al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1990), 657. Sebagai penulis telah mencantumkan bulan kelahiran Muhammad Syaḥrūr dengan Maret. Lihat tulisan M. Aunul AS dan Hakim T, “Tasir Ayat-ayat Gender dal al-Qur'an: Tinjau terhadap Pemikir Syaḥrūr dalam Bacaan Kontemporer,” dalam M. Aunul As (ed.), *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2001), 237. Lihat juga Anjar Nugroho, “Penerapan Teori Batas Muḥammad Syaḥrūr dalam Kasus Poligami, <http://pemikiranislam.wordpress.com>, diakses 1 april 2010.

²⁰ <http://www.Damaskus-online.com/history/brief.htm>

²¹ Andreas Christmann, “Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandunagnnya (Selalu) Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam al-Kitab wa al-Qur'an,” dalam Muḥammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Elsaq Prees, 2010), 19.

²² Muḥammad Syaḥrūr, *al-Islām wa al-Imān Manzūmāt al-Qiyām*, (Bairut: Dār al-aḥali al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1990), Persembahan. Lihat juga karya dalam edisi Indonesi, *Tirani Islam: Geneologi Masyarakat dan Negara*, alih bahasa Badrus Syamsul Fata dan Syaifuddin Zuhri Qudsy, (Yogyakarta: LKiS, 2000), Persembahan.

²³ Ahmad Zaki Mubarak, “Pendekatan Stukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer ala M. Syaḥrūr, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007).

korup.²⁴ Pendidikan Menengah ia selesaikan pada tahun 1957, dalam usia 19 tahun. Setelah itu, pada bulan Maret tahun 1957²⁵ dengan beasiswa dari pemerintah Syria ia pergi ke Moskow (Uni Soviet) untuk mempelajari Teknik Sipil (*al-handāsah al-Madāniyyah*) ia mulai berkenalan dan terkesan serta tertantang dengan teori dan praktek Marxis yang terkenal dengan konsep *Dialaktika Matrealisme* dan *Matrealisme Historis*. Pada masa ini pula Muḥammad Syaḥrūr mulai berkenalan dan akrab dengan tradisi Formalisme Rusia, yang mana akar tradisi diadopsi dari “Strukturalisme Linguistik” yang digagas oleh Ferdinand De Saussure.²⁶ Hingga pada tahun 1964 ia berhasil menyelesaikan Diploma dalam bidang tersebut. Kemudian pada tahun 1965 ia diangkat sebagai asisten dosen di Fakultas Teknik Sipil di Universitas Damaskus.²⁷

Untuk kedua kalinya Syaḥrūr memperoleh beasiswa, kali ini dari Universitas Damaskus, untuk melanjutkan Program Magister dan Doktor di Universitas Nasional Irlandia, dengan spesialis bidang Mekanik Pertahanan dan Pondasi. Pada tahun 1967, Syaḥrūr berhak melakukan penelitian pada *Imperial College*, London. Pada bulan Juni tahun itu, terjadi perang antara Inggris dengan Syria yang mengakibatkan renggangnya hubungan antara kedua negara tersebut. Namun hal tersebut tidak menjadi hambatan baginya untuk segera menyelesaikan studinya. Terbukti pada tahun 1968 Syaḥrūr dikirim oleh pihak Universitas Damaskus ke Dublin, Irlandia untuk studi *Magister* dalam spesialis Mekanik Tanah (*Soil Mechanics*) dan Teknik Fondasi (*Foundation Engineering*) pada Universitas College atau *National University Of Ireland* Dublin, Irlandia dan meraih gelar *Master of Science* pada tahun 1969 M serta gelar *Philosophy Doctor* (Ph. D) pada tahun 1972 M, hingga hari ini Syaḥrūr masih tercatat sebagai tenaga edukatif pada fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dalam bidang Mekanik Tanah dan Geologi.²⁸ Selain sebagai dosen, pada tahun 1982-1983 M, Syaḥrūr dikirim kembali oleh pihak Universitas Damaskus untuk menjadi tenaga ahli pada *al-Sa’ud onsult* Arab Saudi serta beberapa rekannya di Fakultas Teknik membuka Biro Konsultasi Teknik *Dār al-Isytisyarāt al-Ḥandāsiyyah* di Damaskus.

²⁴ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, cet. ke-1 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 142.

²⁵ M. Aunul AS dan Hakim T, “Tasir Ayat-ayat Gender dal al-Qur’an: Tinjau terhadap Pemikir Syaḥrūr dalam Bacaan Kontemporer,” dalam M. Aunul As (ed.), *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2001), 237.

²⁶ Andreas Christmann, “Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandunagnnya (Selalu) Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam al-Kitab wa al-Qur’an”, 18.

²⁷ Lihat pada lembaran terahir dari Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah*, cet. ke-1 (Bairut: Dār al-aḥālī al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzīl, 1990).

²⁸ Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*, alih bahasa Bahrul Ulum (et. al), cet. ke-1 (Jakarta: Paramadina, 2001), 210.

Latar belakang intelektual sangat mempengaruhi pola pikir dan pilihan metodologi dalam memahami teks keagamaan, antar lain dikasikan dengan berbagai analogi dan metafora yang mengambil inspirasi dari dunia sains, di samping itu juga gagasannya untuk mengintegrasikan berbagai teori matematis, seperti konsep *limit*, *diferensial*, *integral* dan *parabola* dalam metode analisisnya terhadap persoalan hukum Islam

Selain menekuni karya-karya linguis Barat, Muḥammad Syaḥrūr selanjutnya menekuni karya linguis Arab seperti al-Farra', Ibn Faris, Abu Ali al-Farisi, Ibnu Jinni dan Abdul Qadir al-Jurjani. Di samping itu ia juga mendalami karya linguis Barat kontemporer seperti Toshihiko Izutsu dan Ferdinand De Saussure.²⁹

Karya-karya Intelektual adalah *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'aṣirah*,³⁰ *Dirāṣah al-Islāmiyyah al-Mu'aṣirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama'*,³¹ *Al-Islam wa al-Imān Manzūmāt al-Qiyam*,³² *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-mar'ah*,³³ Beberapa artikel Muḥammad Syaḥrūr dapat dijumpai dalam *website*, artikel tersebut adalah: *Applying the Concept of Limit to the Right of Muslim Women*,³⁴ *Divine Text and Pluralism In Muslim Societies*,³⁵ *Reading the Religious Text*,³⁶ *Islam in the 1995 Beijing Word*

²⁹ *Ibid*, 140.

³⁰ Lihat lengkapnya dalam Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'aṣirah*, cet. ke-1 (Bairut: Dār al-aḥali al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī, 1990). Dua bab awal buku ini telah diterjemahkan dan telah diterbitkan ke dalam edisi Indonesia. Bab pertama diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, *Prinsip Dasar Hermeneutika Hukum Islam kontemporer*, (Yogyakarta: Elsaq Prees, 2007). Bab kedua diterjemahkan oleh M. Firdaus, *Dealektika Kosmos dan Munsuia*, (Bandung: Nuansa Cendia, 2003).

³¹ Muḥammad Syaḥrūr, *Dirāṣah al-Islāmiyyah al-Mu'aṣirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama'* (Bairut: : Dār al-aḥali al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī, 1994). Buku ini telah diterjemahkan dan diterbitkan ke dalam edisi Indonesia oleh Badrus Syamsul Fata dan Syaifuddin Zuhri Qudsy, *Tirani Islam: Geneologi Masyarakat dan Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 2003).

³² Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Islam wa al-Imān Manzūmāt al-Qiyam*, (Bairut: Dār al-aḥali al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī, 1996). Buku ini telah diterjemahkan dan diterbitkan ke dalam edisi Indonesia oleh M. Zaid Su'di, *Islam dan Iman Aturan-aturan Pokok*, (Yogyakarta: Jendela, 2002).

³³ Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-mar'ah*, (Bairut: Dār al-aḥali al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī, 2002), buku ini telah diterjemahkan dan telah diterbitkan ke dalam edisi Indonesia oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, cet. ke-4 (Yogyakarta: Elsaq Prees, 2010).

³⁴ Lihat <http://www.Islam21.org/pages/10-13.htm>, diakses 20 April 2016. dan Tulisan ini diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, dengan judul "Penerapan Konsep Batas Hukum Tuhan (Ḥudūd) pada Hak-hak Perempuan Muslimah" dimuat dalam Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika...*, 287-298.

³⁵ <http://www.moslem.org/shaaroor.htm>. Versi Inggrisnya dimuat dalam *Jurnal Muslim Politic Report* tanggal 14 Agustus 1997, sedangkan versi Indonesia telah diterjemahkan secara bebas oleh M. Zaki Husein dengan judul *Teks Ketuhanan dan Pluralism pada Masyarakat Muslim* yang dimuat dalam *mailing-list* Partai Keadilan tanggal 2 Juni 2000.

³⁶ Lihat <http://www.Islam21.org/pages/charter/htm>. Artikel ini dimuat sebagai Apendiks dan diterjemahkan secara bebas oleh Syaifuddin Zuhri Qudsy dengan judul "Pendekatan Baru dalam Membaca Teks Keagamaan" dalam Sahiron Syamsuddin dkk, *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Jogja...*, 269.

Conference on Women,³⁷ *Ta'liq al-Kutub wa al-Maqalat wa al-Rudūd allati Sudirat Haula* “al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’aṣirah.”³⁸

Wanita dalam Poligami menurut Muḥammad Syaḥrūr

Syaḥrūr dalam memahami ayat (an-Nisā’ [4]: 3) poligami ini, mengaitkan dengan ayat yang sebelumnya, yaitu surat an-Nisā’ [4]: 2 tentang memelihara anak yatim³⁹ dan membantu para janda yang suaminya gugur dalam peperangan. Oleh karena, menurut Syaḥrūr masalah poligami Allah meletakkan pada awal-awal surat an-Nisā’, yakni ayat ke 3 dari surat an-Nisā’. Akan tetapi menurut Syaḥrūr para mu-fassisr dan ahli fiqih telah mengabaikan redaksi umum ayat tersebut dan mengabaikan keterkaitan erat antara poligami dengan para janda yang memiliki anak-anak yatim.⁴⁰

Syaḥrūr berpendapat, bahwa ayat poligami ayat an-Nisā’ [4]: 3 berisi batas minimal dan batas maksimal yang hadir secara bersamaan. Menurutnya, ayat ini merupakan ayat *ḥudūdīyyah*.

Menurut Syaḥrūr,⁴¹ masalah poligami yang didasarkan pada teori ḥudūd dapat dipahami dari ayat.

واتوا اليتيمى امواهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا امواهم الى اموالكم انه كان حوبا
كبيراً^{٤٢}

³⁷ Dimuat dalam buku *Wacana Islam Liberal...*, yang diedit oleh Charles Kurxman, 210.

³⁸ Tulisan ini diterjemahkan Burhanuddin, “Mereka Mengkritik Syaḥrūr Menjawab,” dalam Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika...*, 290-306.

³⁹ *اليتيم هو من مات عن أبوه ولم يبلغ الحلم*, anak yatim adalah anak yang telah ditinggal mati ayahnya dan dia belum mimpi basah. Lihat, Muḥammad Rawwas Qal’ahjani, *Ensiklopedi Fiqih Umar bin Khattab.ra*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), . 657. Muhammad Syaḥrūr mengartikan anaka yatim adalah *اليتيم في اللسان العربي وفي التنزيل هو القاصر دون سن البلوغ الذي فقد اباه، وما زالت أمه حية* dalam bahasa Arab dan at-Tanzil al-Ḥakīm berarati seorang anak yang belum mencapai umur balig yang telah kehilangan ayahnya dan sementara ibunya masih hidup. Pengertian seperti ini ada dalam firman Allah an-Nisā’ (4): 6. *وبتلوا اليتيمى حتى بلغوا النكاح*. Sedang *al-Yatim* yang berarti seorang anak yang telah kehilangan ayahnya, disebutkan secara tegas dalam al-Kahf (18): 82, al-an’ām (6): 152. Karena ayahnya ketika masih hidup secara hukum adalah seorang wali bagi urusan anaknya. Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥw Uṣul Jadīdah...*, 302.

⁴⁰ *Ibid.*, 301.

⁴¹ Muhammad Syaḥrūr, “*Applying the Concept of Limit to the Right of Muslim Women*,” Tulisan ini diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, “Penerapan Konsep Batas Hukum Tuhan (Ḥudūd) pada Hak-hak Perempuan Muslimah,” dalam Muḥammad Syaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika...*, 294.

⁴² An-Nisā’ [4]: 2.

وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع
 فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمنكم ذلك ادنى الا تعولوا⁴³

Menurutnya, ayat ini merupakan ayat *ḥudūdīyyah*. Ia hadir untuk mengga-
 bungkan batas maksimal dan batas minimal dalam sebuah kuantitas dan kualitas
 sekaligus. Dari segi kuantitas, jumlah batas minimalnya adalah menikahi seorang
 perempuan, sedangkan batas maksimalnya adalah menikahi empat perempuan.⁴⁴
 Pemahaman inilah yang dipegang oleh kaum muslimin selama ini. padahal aspek
 kualitatif dari ayat ini juga sangat penting untuk mewujudkan pemahaman yang
 sempurna.⁴⁵

Pertanyaan yang tidak pernah ditanyakan adalah perempuan seperti apakah
 yang dimaksud oleh ayat ini (yang diperbolehkan untuk dipoligami)? Apakah ayat
 ini menyebutkan terma “perempuan” mencakup semua kategori perempuan tanpa
 pengecualian?

Secara tekstual, generalisasi pemahaman terhadap ayat ini tidak dapat dibe-
 narkan. Petikan ayat “ *wa in khiftum an lā tuqsitū fi al-yatāmā* “ tidak dapat dipisah-
 kan dari petikan ayat selanjutnya, “ *fankihū mā ṭaba lakum minan nisā⁴⁶ maśnā wa*
śulasa wa rubā⁴⁷... “. Dalam konteks ini, Tuhan menyebutkan pembolehan poligami
 dimulai dari isteri kedua, ketiga dan keempat dan tidak menyebutkan isteri yang
 pertama. Sehingga secara kualitatif isteri pertama tidak termasuk kategori perem-
 puan yang dipoligami. Fakta yang dapat difahami dari teks adalah bahwa perem-
 puan yang dimaksud adalah ibu Janda yang memiliki anak yatim dengan anaknya
 yang yatim.⁴⁷ Jadi maksudnya adalah bukannya menikahi anak yatim tersebut yang
 masih kecil, akan tetapi menikahi ibunya yang janda yang memiliki anak yatim. Se-
 baliknya selamanya tidak akan boleh bila seorang laki-laki menikahi janda yang
 memiliki anak, namun hanya mengambil ibunya tanpa menyertakan anaknya ka-
 rena hal ini telah melanggar dari *ḥudūd* Allah. Hukum Islam selamanya tidak akan
 membolehkan demikian.⁴⁸

Menurut Syaḥrūr, ibunya pastilah seorang janda yang relatif masih muda.
 Syaḥrūr memahami bahwa pembolehan menikahi perempuan kedua, ketiga, dan

⁴³ An-Nisā’ [4]: 3.

⁴⁴ Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āsirah...*, 598.

⁴⁵ Muhammad Syaḥrūr, *Applying the Concept of Limit to the Right of Muslim Women ...*, 295.

⁴⁶ kata *النساء* adalah bentuk jamak dari kata *المرأة* berarti perempuan yang sudah dewasa. berbeda dengan *الأنثى* yang berarti jenis kelamin perempuan secara umum dari yang masih bayi hingga berusia lanjut. Kata *النساء* berari perempuan yang dengan kata *الرجال* berarti laki-laki. Kata ini selain berarti perempuan juga berarti isteri (az-zaujāh). Lihat, Abū al-Faḍl Jamāl ad-Dīn Muḥammad ibn Mukrim Abū Mansur, *Lisan ‘Arab*, (Beirut: Dār Beirut, 1968), XV: 321.

⁴⁷ Muhammad Syaḥrūr, *Applying the Concept of Limit to the Right of Muslim Women ...*, 294-295.

⁴⁸ Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āsirah...*, 600.

keempat adalah dengan syarat bahwa wanita tersebut memiliki anak-anak yang masih kecil. Inilah pesan keseluruhan dari pembolehan ini.⁴⁹

Menurut Syaḥrūr, sesungguhnya Allah tidak hanya sekedar memperbolehkan poligami, akan tetapi Allah sangat menganjurkannya, namun dengan dua syarat harus dipenuhi. Jika syarat tersebut tidak terpenuhi maka perintah poligami menjadi gugur. Syarat-syaratnya adalah: *pertama*, isteri kedua, ketiga dan keempat harus janda yang memiliki anak yatim. Seperti yang sudah diterangkan diatas. *kedua*, harus terdapat rasa khawatir tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatim.⁵⁰

Lebih jauh lagi Syaḥrūr berpendapat, bahwa kata *tuqsitū* yang dipakai pada permulaan surat an-Nisā' ayat 3 dengan kata *tadilū* pada akhir ayat yang sama memiliki konsekuensi makna yang berbeda. Namun para mufassir kebanyakan memaknai *tuqsitū* maupun *ta'dilū* dengan makna dan pemahaman yang sama artinya adil.⁵¹ Menurut Syaḥrūr, dalam lafaz *wa in khiftum allā tuqsitū*, *tuqsitū* disini adil hanya dalam satu ujung saja. Karena Allah berbicara masalah keadilan untuk anak-anak yatim "jika kamu tidak bisa berbuat adil terhadap anak-anak yatim (adil terhadap satu ujung saja atau bukan pihak lain, yakni pihak anak-anak yatim)". Sedangkan ketika Allah berfirman tentang kekhawatiran kita tidak bisa berbuat adil terhadap anak kita sendiri, satu pihak, dan anak yatim bawaan isteri, pihak yang lain, Allah menggunakan kata 'adala, *...wa in khiftum allā ta'dilu fawāḥidatan*⁵²...

Tujuan diperbolehkannya poligami selama ini sudah melenceng dari tujuan awal diperbolehkannya poligami oleh Allah dan praktek yang dilakukan oleh Rasulullah. Beralasan isteri ketiadaan keturunan (mandul) dapat menjustifikasi seorang laki-laki untuk kawin lagi seakan-akan kemandulan adalah bencana yang datang dari pihak perempuan dan tidak menimpa laki-laki, isteri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri yaitu isteri tidak bisa melayani seksnya dan lain seba-

⁴⁹ *Ibid.*, 295.

⁵⁰ Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah...*, . 303.

⁵¹ Menurut Syaḥrūr ada perbedaan antara kata قسط (*qasṭa*) dan عدل (*dala*). dalam bahasa Arab *qasṭa* mempunyai dua makna yang kontradiktif, yaitu *al-'adl ma'a al-musā'adah* (adil disertai dengan tujuan menolong), dan *al-zulm wa al-jūr* (dhalim dan aniaya). Begitu juga dengan *dala*, memiliki dua makna yang kontraduktif, yaitu *istiwā'* (sama, lurus) dan *i'wijaj* (bengkok). Di sisi lain, antara *al-qasṭ* dan *al-'adl* ada perbedaan. Kata *al-qasṭ* bisa dari satu sisi, sedangkan dan *al-'adl* bisa dari dua sisi. Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'aṣirah...*, 597-598.

⁵² Menurut hemat penulis, ada dua versi dalam penafsiran Syaḥrūr terhadap lafaz *fawāḥidah*. *Versi pertama*, Syaḥrūr menafsirkan kata *fawāḥidah* sebagai isteri yang pertama dengan konteks ketika seseorang tidak mampu secara ekonomi untuk menghidupi isteri yang pertama dan anak-anaknya sendiri sehingga ia tidak akan dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim manakala menikahi ibunya yang janda karena meningkatnya tanggungan hidup. *versi kedua*, Syaḥrūr menafsirkan kata *fawāḥidah* sebagai isteri kedua. Alasannya yang dipakai adalah an-Nisā' (4): 3, berbicara tentang poligami dank *khīṭāb* (perintah) bagi orang yang hendak menikahi perempuan janda dimulai dengan lafaz *maṣnā'*, maka *fawāḥidah* berarti isteri kedua tetapi isteri pertama. lebih jelasnya lihat. Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah...*, . 301-305 dan *ibid.*, 599.

gainya, beralasan dari pada laki-laki main keluyuran di tempat-tempat pelacuran, dengan WIL lebih baik kawin dengan wanita sah dan berpoligami, lantas bagaimana dengan suami yang tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami? bukannya dalam masalah ini laki-laki dan perempuan sama. Masih banyak lagi pendapat dan alasan mereka, akan tetapi menurut syahrūr, tidak menjumpai landasan bagi pendapat-pendapat mereka dalam al-Qur'an.

Sesungguhnya menurut Syaḥrūr, perintah poligami menjadi solusi bagi berbagai problem yang amat besar, yang menuntut perjuangan kemasyarakatan (untuk menanganinya), antara lain:

1. Adanya seorang laki-laki di sisi seorang janda akan mampu menjaga dan memeliharanya dari keterprosokan dari perbuatan keji.
2. Penyediaan tempat perlindungan yang aman bagi anak-anak yatim di mana mereka dapat berkembang dan
3. Keberadaan sang ibu di sisi anak-anak mereka yang yatim senantiasa tetap bisa mendidik dan menjaga mereka.⁵³

Dengan demikian, jelaslah bagi kita bahwa Syaḥrūr ingin mengembalikan aspek kemanusiaan dalam kasus poligami, yakni terpeliharanya anak yatim. Akan tetapi, oleh karenanya ayat ini bersifat *ḥudūdīyyah* maka Syaḥrūr berpendapat bahwa seorang hakim boleh membangun berbagai kemungkinan dalam menetapkan hukum seputar poligami, tentunya dengan memperhatikan kecenderungan sosial objektifnya. Misalnya, ketika jumlah laki-laki banyak berkurang akibat menjadi korban perang, maka seorang penetap hukum mungkin membolehkan atau mengizinkan seorang suami menikahi dua sampai empat perempuan janda yang tidak memiliki anak. Akan tetapi, selamanya tidak akan boleh bila seorang laki-laki menikahi janda yang memiliki anak, namun hanya mengambil ibunya tanpa menyertakan anaknya karena hal ini telah keluar dari *ḥudūd* Allah.⁵⁴

Analisis Pemikiran Muḥammad Syaḥrūr Ditinjau dari Perspektif *Maqāṣid asy-Syarīah* dan Korelasinya dengan Tujuan-tujuan Poligami

Hampir semua ketentuan hukum Islam yang disyari'atkan oleh Allah untuk mengatur tatanan kehidupan manusia memiliki alasan-alasan logis (nilai hukum) dan hikmah yang hendak dipakai. Allah tidak menurunkan ketentuan-ketentuan tersebut secara sia-sia dan tanpa tujuan. Secara umum tujuan fundamental dari syari'ah Islam adalah terealisasinya kemaslahatan kemanusiaan universal untuk

⁵³ *Ibid.*, 304.

⁵⁴ Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āṣirah...*, 600.

kebahagiaan dunia dan akhirat.⁵⁵ Sebab kemaslahatan manusia pada dasarnya adalah tujuan di dalam dirinya. Di dalam hal ini, kemaslahatan dimaksudkan sebagai sesuatu “menjelaskan” terhadap maksud naş. Berdasarkan hal ini, ketentuan yang mengedepankan tujuan hukum, berupa kemaslahatan manusia, dipandang lebih kuat dari pada ketentuan yang tidak mengedepankan tujuan hukum.⁵⁶

Perubahan-perubahan sosial yang dihadapi masyarakat di era moderen ini telah menimbulkan sejumlah masalah yang begitu kompleks, terlebih lagi bila dikaitkan dengan hukum Islam. Untuk menjawab persoalan-persoalan hukum yang belum terpecahkan, tentunya harus dilakukan ijtihad untuk mencari solusi atas permasalahan tersebut. Namun demikian, ijtihad⁵⁷ merupakan sebuah pekerjaan yang tidak mudah. Karena wilayah ijtihad merupakan pekerjaan untuk mengerahkan segala kemampuan dalam mengerjakan atau menyelesaikan persoalan berat. Sehingga menurut KH Ibrahim Hosen, tidak mungkin ijtihad dapat dilakukan oleh sembarang orang.⁵⁸

Salah satu metodologi yang cukup penting untuk dipertimbangkan adalah konsep *maqāṣid asy-syarīʿah*,⁵⁹ yakni tentang tujuan ditetapkan hukum dalam Islam. Karena begitu pentingnya *maqāṣid asy-syarīʿah* tersebut, para ahli teori hukum Islam menjadikan *maqāṣid asy-syarīʿah* sebagai salah satu kriteria (di samping kriteria yang lain) bagi mujtahid yang melakukan ijtihad. Adapun inti dari konsep *maqāṣid asy-syarīʿah* adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindarkan

⁵⁵ Sobhi Mahmasani, *Filsafat at-Tasyri' al-Islami*, alih bahasa, Ahmad Sujono, (Bandung: al-Ma'arif, 1981), 159.

⁵⁶ Ahmad Ali, “Reformulasi al-Maslahah: Relevansi dan Implementasinya dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer,” tesis tidak diterbitkan S2 Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2008), 12.

⁵⁷ Jihad menurut bahasa berasal dari kata *jahada* yang mengikuti wazan *ifti'al* yang menunjukkan arti *mubalagoh* (berlebihan) dalam perbuatan. Yusuf Qardawi, *Ijtihad dalam Syari'ah Islam Beberapa Pandangan Analisis Tentang Ijtihad Kontemporer*, alih bahasa Ahmad Syatori, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), . 1. Menurut ulama' Hanafiyah jihad adalah mengerahkan segala kemampuan untuk memcapai tujuan. Lihat dalam Jaih Mubarak, *Fiqih Siyasah*, (Bandung: IKAPI, 2005), 16.

⁵⁸ Ibrahim Husein, “Taqlid dan Ijtihad : Beberapa Pengertian Dasar,” dalam Budhi Munawar rahman, (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, t.t.), 320.

⁵⁹ Masalah berasal dari kata jadian ح، ل، ص. dari kata ini terbentuk kata *şalaḥa*, *şaluḥa*, *şalaḥan*, *şaluḥan*, dan *şalaḥiyatan*. Kata kerja *şaluḥa*, menurut al-Fayūmi, mempunyai arti yang berlawanan dengan “*fasada*” (rusak atau binasa). Kata “*maşlahah*” adalah bentuk mufrad (tunggal), jama' (plural)-nya adalah *maşāliḥ*, yang berarti baik atau benar. Lihat dalam, Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Ali al-Muqri' al-Fayūmi, *al-Misbah al-Munir*, (Mesir: Mustafā al-Bāb, t.t.), I: 386. Dalam al-Qur'an, perkataan “*maşlahah*” dan perkataan lain yang seakar kata dengannya, seperti *şalaḥa*, *şāliḥ*, *şulūḥ*, *aşlaha*, *yuşliḥu* dan sebagainya terdapat sebanyak 177 tempat. perkataan-perkataan itu ada yang berdiri sendiri, ada yang merupakan sifat, ada yang merupakan nama dari seorang Nabi. Lebih jelasnya lihat, Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fāq al-Qur'ān al-Karīm*, (Mesir: Dār al-Sya'b, t.t.), 410-412.

keburukan atau menarik manfaat dan menolak madarat. Istilah yang sepadan dengan inti dari *maqāṣid asy-syarī'ah* tersebut adalah *maṣlaḥah*, karena penetapan hukum dalam Islam harus bermuara kepada *maṣlaḥah*.⁶⁰

Menurut Kamal Mukhtar,⁶¹ ada beberapa alasan penting para ulama menggunakan dalil *maṣlaḥah* sebagai salah satu dalil syara' dalam mengistimbatkan hukum syara'. *Pertama*, kemaslahatan manusia itu terus tumbuh, berkembang dan kadang-kadang berubah, sesuai dengan pertumbuhan dan perkembangan keperluan dan tugas manusia sebagai khalifah Allah di bumi dan sesuai pula dengan masa, suasana, tempat dan lingkungan. Seandainya kemaslahatan itu tidak diungkapkan dan tidak ditetapkan hukumnya, tentulah akan terjadi kekosongan hukum yang berhubungan dengan kemaslahatan itu, padahal tujuan risalah Allah yang dibawah oleh Nabi Muḥammad saw. adalah sebagai petunjuk bagi manusia untuk mencapai kemaslahatan dan kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat nanti. *Kedua*, jika diperhatikan, cara istimbat hukum syara' setelah Nabi Muḥammad meninggal dunia, yaitu cara yang pernah dilakukan oleh sahabat, *tābi'in*, dan *tābi' at-tābi'in*, serta generasi yang datang kemudian, ternyata mereka secara tidak langsung telah menggunakan dalil *maṣlaḥah* sebagai dasar istimbat hukum syara' dalam menghadapi peristiwa, kejadian dan memecahkan persoalan yang terjadi pada masa mereka. *Ketiga*, di samping itu banyak ayat-ayat al-Qur'ān yang mendorong kaum muslimin agar selalu berbuat *maṣlaḥah* bagi dirinya, masyarakat dan alam yang menjadi lingkungan kehidupan mereka.⁶²

Menurut Abū Zahrah,⁶³ adanya *maṣlaḥah* sesuai dengan *maqāṣid asy-syarī'ah* (tujuan-tujuan syari'ah), artinya dengan mengambil kemaslahatan berarti sama dengan merealisasikan *maqāṣid asy-syarī'ah*. Sebaliknya mengesampingkan *maṣlaḥah* berarti mengesampingkan *maqāṣid asy-syarī'ah*. Sedangkan mengesampingkan *maqāṣid asy-syarī'ah* adalah batal. Oleh karena itu, adalah wajib menggunakan dalil *maṣlaḥah* atas dasar bahwa ia adalah sumber hukum pokok yang berdiri sendiri, sumber hukum ini tidak keluar dari *uṣul*. Bahkan menurutnya, terjadi sinkronisasi antara *maṣlaḥah* dan *maqāṣid asy-syarī'ah*. Seandainya *maṣlaḥah* tidak diambil pada setiap kasus yang jelas mengandung *maṣlaḥah* selama berada dalam konteks *maṣlaḥah syar'iyah*, maka orang-orang mukallaf akan mengalami kesulitan dan kesempitan.

⁶⁰ Amir Mu'alim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, cet. ke-2 (Jogjakarta: UII Press, 2001), 50.

⁶¹ Kamal Muhtar, "Maṣlaḥah Sebagai Dalil Penetapan Hukum Islam," dalam M. Amin Abdullah, dkk., *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*, (Yogyakarta: Suka-Prees, 2003), 213-215.

⁶² AL-Ḥujurāt (49): 9-10.

⁶³ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣul al-Fiqh*, terj. Saefullah Ma'shum dan Slamet Basyir, cet. ke-9 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005), 430-431.

Maṣlaḥah merupakan sesuatu hal yang sangat penting dipertimbangkan dalam penetapan suatu hukum. Karena secara esensial, hukum tersebut juga diberlakukan untuk kemaslahatan manusia. Sehingga menjadi sangat janggal apabila hukum yang diberlakukan bagi manusia, namun malah memberikan kesulitan dan kesempitan bahkan maḍrot bagi kelangsungan hidup manusia sebagai mukallaf.

Syari'ah yang memiliki karekteristik *takamul* (sempurna bulat dan tuntas), *wasatiyah* (imbang, harmonis), *ḥarakah* (dinamis bergerak dan berkembang sesuai dengan perkembangan zaman),⁶⁴ *mubārah* (diberkati), *ma'shūmah* (terjaga dari kesia-siaan dan perubahan), *'arabiyyah* (terungkap dalam bahasa 'Arab), bersifat *umumiyyah* (umum, yakni disampingkan kepada orang awam untuk memberikan pengetahuan), *kulliyah amah* (universal bagi semua orang mukallaf), *samḥah* (lapang, toleran), dan *sahlah* (mudah dilaksanakan, tidak memberatkan),⁶⁵ Menjadi integral dengan tujuan syari'ah (*maqāṣid asy-syari'ah*) yang intinya keadilan, rahmat, kebijaksanaan dan kemaslahatan.

Dengan demikian, keberadaan hukum itu sesungguhnya untuk kemaslahatan umat manusia. Tidak terkecuali dalam hukum pernikahan atau hukum keluarga. Dalam maṣlaḥah poligami pun *maqāṣid asy-syari'ah* dan kemaslahatan harus diutamakan.

Sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya, pembahasan poligami dalam an-Nisā' [4]: 3 tersebut merupakan sindiran terhadap orang-orang yang tidak mau memperhatikan nasib, hak-hak anak yatim dan orang miskin. Al-Qur'an menyebut mereka sebagai pendusta agama. Izin poligami dalam al-Qur'an sesungguhnya berkaitan erat dengan masalah penyantunan anak yatim. Ayat poligami harus dipahami dalam konteks struktur sosial yang khusus, dimana masyarakat ketika itu belum memungkinkan meninggalkan secara keseluruhan praktek poligami. Masyarakat tersebut hanya didorong maju sejauh yang mereka mampu. Dalam hal ini pendekatan hukum maupun moral sangat diperlukan. Secara hukum, dilakukan pembatasan mengenai jumlah perempuan yang boleh dipoligami, namun secara moral semangat poligami adalah semangat menyantuni anak yatim dan para janda, serta berbuat adil. Maka apabila seorang laki-laki tidak mampu berbuat adil, al-Qur'an memerintahkannya untuk menikahi satu orang perempuan saja.⁶⁶

⁶⁴ Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Filsafa Hukum Islam*, (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2001), 91.

⁶⁵ Al-Imām Abī Ishāq Ibrāhīm Ibn Mūsā al-Lakhami al-Ghamathi al-Māliki asy-Syatibi, *al-Muwafāfaqāt Fī Uṣūl asy-Syari'ah*, (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), II: 44-104.

⁶⁶ Abdul Mustaqim, "Konsep Poligami Menurut Muḥammad Syahrūr," *Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan Ḥadīs*, vol. 8, 2007, 50-51.

Terlepas dari itu semua, kiranya dalam sebuah pernikahan, yaitu berpoligami perlu dipertimbangkan aspek *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai tujuan kemaslahatan dan tentu saja harus pula memperhatikan korelasinya dengan tujuan poligami sebenarnya.

Kaitannya dengan *maqāṣid asy-syarī'ah* bahwa keberadaannya bermuara pada kemaslahatan. Dalam hal ini Imam asy-Syatibi membagi kemaslahatan dalam tiga tingkatan.⁶⁷ *Pertama*, kemaslahatan yang bersifat primer (*ad-darūriyat*), yaitu kemaslahatan yang mesti menjadi acuan utama bagi implementasi syari'ah. Sebab jika tidak, maka akan terjadi ketimpangan dan ketidakadilan yang mengakibatkan ambruknya tatanan sosial. Dalam tingkatan ini terdapat lima kategori yakni melindungi agama (*hifz ad-dīn*), melindungi jiwa (*hifz an-nafs*), melindungi akal (*hifz al-'aql*), melindungi keturunan (*hifz al-nasb*), melindungi harta (*hifz al-māl*).

Kedua, kemaslahatan bersifat sekunder (*al-ḥājjiyah*), yaitu kemaslahatan yang tidak menyebabkan ambruknya tatanan sosial dan hukum, melainkan sebagai upaya untuk meringankan bagi pelaksanaan sebuah hukum. *Ketiga*, kemaslahatan yang bersifat sumplementer (*at-taḥsīniyah*), yaitu kemaslahatan yang memberikan perhatian pada masalah etika dan estetika.

Melihat pada bab sebelumnya, sesungguhnya perintah dan tujuan poligami adalah solusi bagi berbagai problem yang amat besar, yang menuntut perjuangan kemasyarakatan (untuk menangani) janda dan anaknya yang yatim. *Pertama*, adanya seorang laki-laki di sisi seorang janda akan mampu menjaga dan memeliharanya dari perbuatan keji. *Kedua*, dapat penyediaan tempat perlindungan yang aman bagi anak-anak yatim di mana mereka dapat berkembang. *Ketiga*, keberadaan sang ibu di sisi anak-anak mereka yang yatim senantiasa tetap bisa mendidik (maksudnya menyekolahkan agar menjadi pandai dan bisa menjaga hartanya, jika nanti sudah dewasa seperti maksud dalam an-Nisā' [4]: 6), dapat menjaga dan melindungi agar tidak menjadi gelandangan dan terhindar dari kenakalan remaja.⁶⁸ *Keempat*, agar ibunya yang kehilangan suaminya sebagai pendamping hidup bisa terobati dan bisa menjadi penopang hidup, agar tidak menimbulkan krisis sosial dan ekonomi yang cukup besar dan berat bagi para janda dan anak yatim, seperti yang dilakukan oleh Rasulullah terhadap para isteri-isterinya yang ingin dikawininya.⁶⁹

⁶⁷ Abū Ishaq asy-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'ah*, (Kairo: Al-Haiatul al-Mishriyyah al-'Amah Lil Kitab, 2006), II:6-9. Lihat juga, Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh...*, . 548-557. Lihat juga, Nasroen Harun, *Uṣūl Fiqih*, cet. ke-3 (Jakarta: Logos wacana Ilmu, 2001), 115-116.

⁶⁸ Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadidah li al-Fiqh al-Islāmi: Fiqh al-Mar'ah*, (Damaskus: Dār al-Aḥali al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 2000), 304.

⁶⁹ Nurun Najwa, "Reintrepretasi Terhadap Nash-nash Poligami," *Jurnal Esensia*, no. 1, vol. 9, 2008, 6.

Ditinjau dari lima prinsip syari'ah universal, dari 5 (lima) tujuan poligami di atas, terdapat *hifz ad-dīn* bisa dilindungi, yaitu adanya seorang laki-laki di sisi seorang janda akan mampu menjaga dan memeliharanya dari keterprosokan dan perbuatan keji, tidak jarang kita temui para janda yang di tinggal oleh suaminya baik yang diceraikan, ditinggal pergi begitu tanpa jejak, meninggal karena bencana, perang dan lain sebagainya. Mengalami goncangan hidup baik masalah ekonomi tidak bisa memenuhi hajat hidupnya tidak mampu menghadapi derasnya modernitas sehingga tejerumus pada lembah kemaksiatan. *Hifz an-nafs* bisa dilindungi, yaitu penyediaan tempat perlindungan yang aman bagi anak-anak yatim dan ibu, sehingga tidak terlantar terhindar dari mara bahaya yang akan terjadi pada diri keduanya, keberadaan ayah dan sang ibu di sisi anak-anak mereka yang yatim senantiasa tetap bisa mendidik, agar tidak dan terhindar menjadi gelandangan dan dari kenakalan remaja. *Hifz al-māl* bisa dilindungi, yaitu bisa menjaga dan melindungi hartanya, jika nanti sudah dewasa bisa diberikan seperti maksud dalam an-Nisā' [4]: 6). tidak hanya memuat lima prinsip syari'ah universal tetapi memuat *al-'adalah* (keadilan) *al-huquq al-ijtima'iyyah wa al-iqtisadiyyah* (hak-hak sosial dan perekonomian), maksudnya agar isteri yang ditinggal mati oleh suaminya terjaga dari hasutan masyarakat yang biasanya dianggap sebelah mata, seperti yang dilakukan pada masa jāhiliyyah dulu.

Adanya hak sosial dan penopang perekonomian, nantinya janda yang kehilangan suaminya tersebut bisa terobati dan bisa menjadi penopang hidupnya. agar tidak menimbulkan krisis sosial dan ekonomi yang cukup besar dan berat bagi para janda dan anak yatim.

Berdasarkan *maqāṣid asy-syarī'ah* di atas, pemikiran Muḥammad Syaḥrūr tentang wanita yang boleh dipoligami dan tujuan diperbolehkannya poligami sangat relevan dan integral dengan tujuan syari'ah (*maqāṣid asy-syarī'ah*) yang intinya keadilan, rahmat, kebijaksanaan dan kemaslahatan. Sehingga Islam sebagai agama *rahmān lil 'ālamīn* dan *al-islām ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* bisa terwujud.

Islam eksistensinya adalah untuk menjamin kemaslahatan manusia. Oleh karena itu hukum Islam menghormati manusia sebagai kesatuan jiwa dan raga serta memelihara kemuliaan manusia dan kemanusiaan secara menyeluruh.⁷⁰

Dalam ilmu *Uṣūl al-Fiqh* dikenal istilah *gayah* (tujuan/sasaran), yakni perkara-perkara yang mengandung *maṣlaḥah* atau mafsadat dan *wasā'il* (instrument/perantara), yakni jalan perantaran yang membawa kepada *maqāṣid*. Di mana hukumnya mengikuti hukum dari perbuatan yang menjadi *maqāṣid*.⁷¹ *Gayah*

⁷⁰ Abdul Ghofur Anshori dan Yulkarnain Harahab, *Hukum Islam dan Perkembangan di Indonesia*, (Yogyakarta: Kreasi Total Media, 2008), 37.

⁷¹ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh...*, 439.

merupakan tujuan akhir dari sebuah perintah, sedangkan *wasā'il* adalah merupakan alat, instrument untuk mencapai tujuan. Menjamin kelangsungan hidup dan masa depan anak yatim adalah ruh/ spirit yang terkandung dibalik kebolehan poligami, sedangkan mengawini ibu dari anak yatim (poligami) adalah instrument untuk mewujudkan cita-cita tersebut. Di dalam qaidah fiqh dinyatakan;

الامر بالشئ امر بوسائله وللوسائل حكم المقاصد⁷²

Nilai abadi dan universal dari surat an-Nisā':3 tentang poligami adalah menyantuni anak yatim dari seorang ibu yang janda dengan misi sosial. Dengan demikian poligami ditoleransikan kalau dimaksudkan untuk menolong anak yatim. Adapun persoalan instrument menjadi sangat relative dan bersifat kondisional. Artinya untuk menolong dan menjamin kelangsungan anak yatim tidak harus dengan mengawini ibunya, alangkah mulianya menolong siapapun juga tidak didasarkan pada pamrih tertentu untuk lebih mulia lagi kalau menolong anak yatim tidak dengan cara harus mengawini ibunya.⁷³

Kesimpulan

Berdasarkan uraian-uraian di atas, penulis dapat menyimpulkan hal-hal yang substantif mengenai uraian-uraian yang telah dikemukakan di atas bahwa:

1. Menurut Syaḥrūr lafad *...minan nisa'*... dalam surat an-Nisā': 3, tidak mencakup pengertian perempuan secara keseluruhan, *nisa'* disitu menurut syaḥrūr hanya janda yang mempunyai anak yatim, karena menurutnya dengan menikahi janda tersebut lebih banyak manfaatnya dari pada tidak menikahinya dan menikahi janda tersebut tidak hanya melaksanakan perintah Tuhan, tetapi merupakan ibadah, karena telah menolong janda dan anak yatim. Tidak itu saja pendapat syaḥrūr yang membedakan dengan pendapat ulama' lain, syaḥrūr mensyaratkan janda sebagai syarat seseorang ingin berpoligami kalau tidak maka poligaminya batal.
2. Pendapat Syaḥrūr tentang wanita yang boleh dipoligami, yaitu menikahi janda yang memiliki anak yatim, bila ditinjau dari perspektif *maqāshid asy-Syarī'ah* menjadi sangat relevan dan integral dengan tujuan syari'ah (*maqāsid asy-syarī'ah*) diantaranya dapat memelihara agama (*hifz al-dīn*), memelihara jiwa/kehidupan (*hifz al-nafs*) dan memelihara harta (*hifz al-māl*). Adapun ditinjau dari segi tujuan poligami. *Pertama*, adanya seorang laki-laki di sisi seorang janda akan mampu menjaga dan memeliharanya dari perbuatan keji.

⁷² Muhlis Usman, *Kaidah-kaidah Usuliyah dan Fiqhiyyah: Pedoman Dasar dalam Istimbat Hukum Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), 21.

⁷³ Ridwan, *Membongkar Fiqh Negara: Wacana Keadilan Gender dalam Hukum Keluarga Islam*, (Pusat Studi Gender (PSG) dan Unggun Religi, 2005), 177-178.

Kedua, dapat penyediaan tempat perlindungan yang aman bagi anak-anak yatim di mana mereka dapat berkembang. *Ketiga*, keberadaan sang ibu di sisi anak-anak mereka yang yatim senantiasa tetap bisa mendidik (maksudnya menyekolahkan agar menjadi pandai dan bisa menjaga hartanya dan dirinya), dan dapat menjaga dan melindungi agar tidak menjadi gelandangan dan terhindar dari kenakalan remaja. *Keempat*, agar ibunya yang kehilangan suaminya sebagai pendamping hidup bisa terobati dan bisa menjadi penopang hidup, agar tidak menimbulkan krisis sosial dan ekonomi yang cukup besar dan berat bagi para janda dan anak yatim

Daftar Pustaka

- Abdul Mustaqim, "Konsep poligami Menurut Muḥammad Syaḥrūr," (*Jurnal Studi Ilmu al-Qur'ān dan Ḥadīs*, vol. 8, 2007)
- _____, *Tafsir Feminis versus Tafir Patriarkhi: Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hasan*, (Yogyakarta: Sabda Persada Yogyakarta, 2003)
- Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Serbagai Motode Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Uṣhul al-fiqh*, cet. ke-8, (Jakarta: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah, 1990)
- Abu Ishaq asy-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fī uṣul asy-Syarīḥ*, (Kairo: Al-Haiatul al-Mishriyyah al-"Amah Lil Kitab, 2006, dan Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003)
- Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wil al-Qur'ān*, (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999)
- Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Stukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer ala M. Syaḥrūr*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007)
- Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Stukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer ala M. Syaḥrūr*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007)
- Amina Wadud Muhsin, *Wanita di Dalam al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti, (Bandung: Pustaka, 1994)
- _____, *Qur'an Menurut Perempuan*, terj. Abdullah Ali, (Jakarta: Serambi, 2001)
- Anjar Nugroho, "Penerapan Teori Batas Muḥammad Syaḥrūr dalam Kasus Poligami," <http://pemikiranislam.wordpress.com>, diakses 1 april 2010.
- Asgar Ali Engrineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, (Yogyakarta: LSPP & CUSO, 1994)
- Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, alih bahasa Bahrul Ulum (et. al), cet. ke-1, (Jakarta: paramadina, 2001)
- Fahrudin Faiz, "Perkelahian Pemaknaan Seputar Jargon Kembali Kepada Al-Qur'ān-Ḥadīs: Sebuah Pembacaan Hermeneutika," (*Jurnal Esensia*, vol. 5, no. 1, 2004)

- Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, terj. Saefullah Ma'shum dan Slamet Basyir, cet. ke-9, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005)
- Muhammad bin Ahmad bin Abī Bakr bin Farh Abū 'Abd Allah al-Qurtubi, *Tafsir al-Qurtubi*, (Kairo: Dar al-Syu'b, tt.)
- Muhammad Salaman Ghanim, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik dan Feminisme*, cet. ke-2, (Yogyakarta: LKiS Pelangi Askara, 2004)
- Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah*, cet. ke-1, (Bairut: Dār al-aḥali al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1990)
- _____, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Elsaq Prees, 2010)
- _____, *Prinsip Dasar Hermeneutika Hukum Islam kontemporer*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Elsaq Prees, 2007)
- _____, *Naḥw Uṣūl Jadidah li al-Fiqh al-Islāmi: Fiqh al-Mar'ah*, (Damaskus: Dār al-Aḥali al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, t.t.)
- Muhlis Usman, *Kaidah-kaidah Usuliyah dan Fiqhiyyah: Pedoman Dasar dalam Istimbat Hukum Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996)
- Nasruddin Baidan, *Tafsir bi Al-Ra'yi: Upaya Penggalan Konsep Wanita Dalam Al-Qur'an Mencermati Konsep Kesejajaran Wanita Dalam Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999)
- Nurun Najwa, "Reinterpretasi Terhadap Nash-Nash Poligami," (*Jurnal Esensia*, vol. 9, no. 1, 2008)
- Ridwan, *Membongkar Fiqh Negara: Wacana Keadilan Gender dalam Hukum Keluarga Islam*, (Pusat Studi Gender (PSG) dan Unggun Religi, 2005)
- Sahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Jogja*, (Yogyakarta: Islamika dan Forstudia, 2003)
- Sayid Sābiq, *Fiqh as-Sunnah*, cet. ke-2, (Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1973)