

DEKONSTRUKSI TAFSIR POLIGAMI

Mengurai Dialektika Teks dan Konteks

Mansur

Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstract

One of the highlights of the debate and controversy of polygamy is each opinion refer to the same source, namely the verses of the Koran sura an-Nisa' [4]: 2, 3, and 129, as well as a number of traditions of the Prophet Muhammad related. This article attempts to describe how mainstream of interpretation Qur'anic verses and Prophetic traditions associated with the theme of polygamy understood deconstructively—by continuing to explain the relationship between text and context so appear a new interpretation of the text itself.

[Salah satu hal yang menarik dari perdebatan dan kontroversi poligami adalah bahwa masing-masing pendapat merujuk pada sumber yang sama, yakni ayat al-Qur'an surah an-Nisa' [4]: 2, 3, dan 129, serta sejumlah hadis Nabi Muhammad yang terkait. Tulisan ini mencoba untuk menguraikan bagaimana mainstream tafsir ayat al-Qur'an dan hadis Nabi yang terkait dengan tema poligami tersebut untuk kemudian dipahami secara dekonstruktif, yakni dengan senantiasa mengurai hubungan antara teks dan konteks sehingga diharapkan munculnya pemaknaan baru terhadap teks itu sendiri.]

Kata Kunci: *dekonstruksi, tafsir poligami, teks, konteks*

A. Pendahuluan.

Di Indonesia, istilah "poligami" adalah istilah yang sering dipakai untuk menjelaskan status seorang laki-laki yang beristeri lebih dari satu. Namun, secara semantik istilah tersebut kurang akurat dan kurang tepat. Istilah yang cukup memadai untuk menjelaskan itu adalah istilah "poligini". Kedua istilah tersebut memang terdapat persamaan, yaitu sama-sama menunjuk pada keadaan memiliki isteri lebih dari satu. Tetapi, keduanya memiliki perbedaan prinsip. Poligini

berarti beristeri lebih dari satu dalam waktu yang bersamaan. Sedangkan poligami dapat berarti bahwa seorang laki-laki pernah menikah beberapa kali, tetapi tidak pernah memiliki isteri lebih dari satu dalam waktu yang bersamaan. Oleh karena itu, pemakaian istilah kata yang tepat sebenarnya adalah poligini.¹ Dalam tulisan ini penulis tetap memakai istilah 'poligami' untuk menghindari terjadinya salah paham atau salah pengertian yang disebabkan telah memasyarakatnya istilah tersebut di kalangan masyarakat secara umum.

Poligami merupakan problem sosial klasik yang selalu menarik untuk diperbincangkan dan sekaligus diperdebatkan di kalangan masyarakat muslim di seluruh dunia. Perdebatan pada tingkat wacana itu selalu berakhir tanpa pernah melahirkan kesepakatan. Kesimpulan dari perdebatan tersebut, sedikitnya, telah memunculkan tiga pandangan. *Pertama*, pandangan yang 'membolehkan poligami secara longgar'. Sebagian dari pandangan ini bahkan menganggap bahwa poligami sebagai "sunnah",² yakni mengikuti perilaku Nabi Muhammad saw. Syarat keadilan yang secara eksplisit disebutkan al-Qur'an cenderung diabaikan atau hanya sebatas argumen verbal belaka. *Kedua*, pandangan yang 'membolehkan poligami secara ketat'

¹ Secara etimologi, kata poligami berasal dari bahasa Yunani (*polus* yang berarti 'banyak' dan *gamos* yang berarti 'perkawinan'). Jika pengertian dua kata itu digabungkan maka akan berarti 'suatu perkawinan yang banyak atau lebih dari seorang'. Dalam pengertian tersebut, terkandung dua kemungkinan; bisa poligini (*polus*=banyak, *gune*=perempuan) dan bisa poliandri (*polus*=banyak, *andros*=laki-laki), yang keduanya adalah bentuk perkawinan poligami (baca: lawan istilah dari perkawinan monogami). Istilah dalam bahasa Arab, mungkin yang mewakili adalah istilah *ta'addud az-zanjat*. Lihat, *Ensiklopedi Indonesia*, jilid 5 (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1984), hlm. 2736; Depdikbud RI., *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), hlm. 693; Henk ten Napel, *Kamus Teologi Inggris-Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996), hlm. 125, 133 dan 248; Mahmûdaṭ 'Abdalati, *Islam in Focus* (New Delhi: Crescent Publishing, 1967), hlm. 165; dan A. Zaki Badawi, *Dictionary of the Social Sciences* (Beirut: Lifaairie du Liban, 1978), hlm. 319.

² Beberapa waktu yang lalu perdebatan mengenai poligami mencuat kembali. Terutama karena dipicu oleh berbagai pihak yang sengaja 'memasarkan' poligami kepada publik secara luas. Ikon kata dan kalimat yang digunakan dalam kampanye pro-poligami telah menggugah banyak pihak. "*Poligami itu indab*", "*poligami itu membawa berkah*" dan "*poligami itu sunnah*" menjadi introduksi yang cukup memukau, dan telah berhasil menggaungkan kesegaran baru dalam polemik poligami. Apalagi kemudian ditabuh dengan gong festival 'poligami award', sebuah perhelatan yang cukup unik, karena diselenggarakan di atas penderitaan dan ketersinggiran kaum perempuan.

dengan menetapkan sejumlah syarat, antara lain adalah syarat keadilan formal-distributif, yakni pemenuhan hak ekonomi dan seksual (baca: gilir) bagi para istri secara (relatif) sama serta keharusan mendapatkan izin dari istri dan beberapa syarat lainnya. *Ketiga*, pandangan yang 'melarang poligami secara mutlak'.

Keberagaman pandangan kaum muslimin dalam menyikapi isu poligami ini tentu saja menarik untuk dikaji dan ditelaah lebih jauh, karena di dalamnya memperlihatkan sebuah stagnasi dan sekaligus dinamika pemikiran yang terus menerus berkembang dan sengaja dikembangkan. Perkembangan pemikiran ini menunjukkan bahwa mereka (baik yang pro maupun yang kontra/anti poligami) tengah menghadapi dan sekaligus bergumul dengan perubahan-perubahan sosial yang terus bergerak di era sekarang ini.

Salah satu hal yang menarik dari perdebatan dan kontroversi poligami adalah bahwa masing-masing pendapat merujuk pada sumber yang sama, yakni ayat al-Qur'an surat an-Nisa' [4]: 2, 3, dan 129, serta sejumlah hadis Nabi Muhammad saw yang terkait. Hal itu menunjukkan bahwa teks-teks keagamaan selalu menyediakan kemungkinan-kemungkinan bagi sejumlah tafsir (baca: interpretasi). Teks-teks al-Qur'an adalah huruf-huruf yang perlu 'disuarakan'. Ibnu Arabi mungkin merupakan tokoh yang paling "berani" ketika mengatakan: "*fa mā fi al-kaun kalām lā yuta'awwal*" (tidak ada satupun teks di dunia ini yang tidak bisa ditafsir).³ Karena itu, teks-teks keagamaan tersebut memang harus dimaknai dan dipahami oleh akal pikiran manusia yang tidak selalu menghasilkan kesimpulan (baca: tafsiran) yang sama. Perbedaan dalam memahami dan cara pandang yang dipergunakan oleh orang (baca: mufasir) terhadap teks juga terjadi karena adanya perbedaan ruang dan waktu dalam menafsirkan. Setiap pandangan dan pikiran manusia selalu merupakan refleksi ruang dan waktu (sejarah sosial) di mana dan kapan mereka hidup. Di samping itu, Perbedaan pendapat juga terjadi akibat dari adanya perbedaan cara-cara yang digunakan untuk menganalisis teks itu sendiri (baca: metodologi tafsir), dan lain-lain. Bahkan perbedaan penafsiran juga bisa terjadi karena adanya perbedaan kepentingan dan ideologi di antara para mufasir al-Qur'an.

³ Ibnu 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, hlm. 181. lihat juga, 'Abd al Hadi 'Abd al Rahman, *Sultab an-Nas Qirū'at fi Tanzīf an-Nas ad-Dīny*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993), cet. I, hlm. 195

Berangkat dari paparan di atas, tulisan ini mencoba untuk menguraikan bagaimana pemahaman ayat al-Qur'an dan hadis Nabi yang terkait dengan tema poligami itu dipahami secara dekonstruktif.⁴ Namun demikian, untuk menghantarkan pemahaman yang utuh terkait dengan wacana poligami itu sendiri, berikut penulis uraikan terlebih dahulu bahasan tentang sumber wacana munculnya subordinasi perempuan dalam literatur tafsir secara umum dan wacana poligami dalam lintasan sejarah termasuk di dalam sejarah Islam.

B. Subordinasi Perempuan dalam Kajian Tafsir

Dalam satu dasawarsa terakhir, perbincangan di sekitar hubungan laki-laki dan perempuan memperoleh perhatian yang sangat besar di mana-mana di belahan dunia. Persoalan hak-hak perempuan sebagai salah satu isu jender merupakan tema besar dalam pemikiran Islam kontemporer di samping isu demokrasi, relasi agama dan negara, pluralisme dan lain-lain. Tema ini muncul dari keprihatinan yang sangat mendalam atas ketertindasan kaum perempuan dan perlakuan tidak adil terhadap mereka hampir dalam seluruh ruang kehidupan mereka. Kebudayaan manusia telah menciptakan hubungan laki-laki dan perempuan yang tidak seimbang atau timpang. Perempuan dalam ruang budaya sampai hari ini masih ditempatkan pada posisi subordinat, marjinal dan tereksplorasi. Kebudayaan yang sering disebut patriarkis ini tampaknya tidak berdiri sendiri. Ia berkolaborasi dengan sejumlah pihak; ideologi-ideologi sosial, ekonomi dan politik serta pemikiran keagamaan tertentu. Dalam banyak isu yang menyangkut ketidakadilan jender, wacana keagamaan selalu dipandang telah ikut memberikan andil yang besar bagi kukuhnya sistem sosial dan kebudayaan yang timpang tersebut. Dalam konteks Indonesia, wacana dan doktrin-doktrin keagamaan selama ini telah memainkan peranan cukup signifikan dalam pembentukan tata nilai kehidupan individual dan sosial di tengah masyarakat. Tak terkecuali kaitannya dengan fenomena perkawinan poligami.

Adalah sangat menarik bahwa problem ketimpangan gender ini kemudian melahirkan aktifitas pemikiran kritis dari para pemikir agama (Islam), terutama mereka yang memiliki *concern* terhadap isu-isu jender.

⁴ Wacana dekonstruksi tafsir poligami ini, misalnya, seperti yang dikenalkan oleh dua mufasir al-Qur'an kontemporer, yakni M. Syahrur dengan teori batasnya dan Qasim Amin dengan program *tabrir al-mar'ah-nya*.

Mereka berusaha melihat kembali isu ketidakadilan jender ini dari sudut pandang Islam kontemporer. Dalam pandangan para pemikir kontemporer, sulit untuk dapat dimengerti bagaimana agama Islam memberikan toleransi terhadap segala bentuk diskriminasi termasuk diskriminasi terhadap kaum perempuan. Dalam keyakinan mereka, agama pastilah tidak mungkin melegitimasi berbagai bentuk ketimpangan. Tuhan pasti tidak akan menjustifikasi ketidakadilan manusia satu terhadap manusia lainnya.

Kenyataan pandangan diskriminatif di atas dapat kita 'baca' dalam ragam kitab-kitab tafsir keagamaan klasik bahkan juga sejumlah tafsir kontemporer. Di sana kita dapat menemukan dengan mudah bagaimana perempuan secara *teo-kosmologis* diposisikan sebagai makhluk Tuhan "kelas dua". Dalam soal penciptaan manusia, misalnya, Adam, menurut banyak tafsir adalah manusia pertama yang diciptakan, sementara Hawa diciptakan dari Adam.⁵ Meskipun pernyataan tegas dari al-Qur'an sendiri tentang hal ini sesungguhnya tidak pernah ditemukan tetapi para penafsir seperti at-Ṭabari, Ibnu Kāsir, al-Qurṭubi dan as-Suyūṭi, menyepakati tafsiran ini.⁶ Penafsiran ini juga lahir dari pembacaan tekstual (*harfiyah*) mereka atas sebuah hadis *sahih*.⁷

Posisi subordinat perempuan juga dikemukakan at-Ṭabari, seorang yang dipandang sebagai guru besar bagi para ahli tafsir (*Syaikh al-Mufasssirin*), ketika membicarakan masalah kejatuhan Adam dan Hawa dari surga ke bumi. Mengutip pandangan Wahb bin Munabbih, at-Ṭabari antara lain menyatakan bahwa mereka terusir (dikeluarkan) dari surga adalah 'dikarenakan' Hawa. "*Allah bertanya kepada Adam: "Hai Adam mengapa kamu melanggar perintah-Ku?" Adam menjawab: "karena Hawa".* Akibatnya, Tuhan kemudian menghukum Hawa

⁵ Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Cet. II (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 237-238.

⁶ Lihat lebih jauh dalam Ibnu Jarīr at-Ṭabari, *Jāmi al-Bayān 'an Ta'wīl Ayy al-Qur'ān*, Juz I; Ibnu Kāsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*; al-Qurṭubi, *al-Jāmi li Ahkām al-Qur'ān*, Juz V, hlm. 2; dan as-Suyūṭi, *ad-Durr al-Mansūr fi at-Tafsīr bi al-Ma'sūr*, Juz II, hlm. 116.

⁷ Untuk teks hadisnya lihat, al-Bukhari (hadis nomor 3084), Muslim (hadis nomor 2669), al-Darimi (hadis nomor 2125) dan Ibn Hanbal (Juz. II, hlm. 449, 497 dan 530). Di antara bunyi Hadis Nabi Sawnya: "*Sesungguhnya perempuan diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok, jika kalian mencoba meluruskannya ia akan patah...*".

dengan tiga macam hukuman: membuatnya berdarah (*haid*) setiap bulan, menjadi makhluk Tuhan yang bodoh (*safihah*) dan melahirkan bayi dengan susah-payah. Salah seorang perawi hadis mengomentari kisah ini: “*Andaikata tidak karena Hawa, maka kaum perempuan tidak akan haid, menjadi manusia yang cerdas dan melahirkan dengan mudah*”⁸.

Tafsir *teo-kosmologis* tersebut kemudian menjadi basis utama pandangan tafsir atas teks-teks yang lain untuk isu subordinasi dan diskriminasi perempuan. Ia menjadi basis bagi sejumlah pandangan keagamaan yang menyudutkan perempuan: perempuan menjadi sumber “*fitnah*”, akal dan agama perempuan lebih rendah/kurang (*nuqṣan al-‘aql wa ad-din*) dan perempuan adalah makhluk lemah. Tema-tema ini dalam pandangan para penafsir al-Qur’an tradisional dalam banyak aspek terutama aspek fiqh, kemudian menjadi dasar argumen bagi upaya ‘peminggiran’ dan ‘pemingitan’ (baca: domestikasi) perempuan. Aktifitas mereka dibatasi pada ruang-ruang yang sempit, hanya di dalam rumah.

Dalam konteks ruang domestik (rumah tangga), laki-laki, oleh para ahli tafsir fiqhy secara normatif diposisikan sebagai kepala rumah tangga, pemimpin dan pencari nafkah. Laki-laki dengan begitu memiliki hak lebih luas untuk melakukan peran-peran publik, sementara perempuan (isteri) di samping hanya diberikan peran domestik: mengurus rumah tangga, mengasuh anak dan melayani suami, ia juga harus (baca: wajib) taat sepenuhnya kepada laki-laki (suami). Pandangan ini merujuk pada pernyataan al-Qur’an: “*ar-Rijāl Qawwamūn ‘ala an-Nisā’...*”. (Q. S. an-Nisā’ [4]: 34). Dari ayat ini juga dapat dibaca bagaimana suami memperoleh ‘hak memukul’ isterinya ketika tidak taat kepadanya (*nusyūz*). Pernyataan paling menggelisahkan perempuan tentang masalah ini dikemukakan oleh ahli tafsir terkemuka lainnya, Abu Hayyan al-Andalusi dalam tafsirnya *al-Baḥr al-Mubīṭ*. Ia mengatakan:

“(Dalam menghadapi isteri yang nusyuz) seorang suami pertama kali harus menasehatinya dengan lembut, jika tidak efektif boleh dengan kata-kata yang kasar, dan (jika tidak efektif) biarkan ia tidur sendirian tanpa ‘digauli’, kemudian (jika tidak juga efektif) suami ‘boleh’ memukulnya dengan ringan atau dengan cara lain yang

⁸ Lihat at-Ṭabari, *Jāmi’ al-Bayān*, I, hlm. 337.

membuatnya merasa tidak berharga, bisa juga dengan cambuk atau sejenisnya yang membuatnya jera karena sakit, asal tidak mematahkan tulang dan berdarah. Dan jika cara-cara tersebut masih juga tidak efektif menghentikan ketidaktaatannya, maka suami boleh mengikat tangan isteri dan memaksanya berhubungan seksual, karena itu hak suami”⁹.

Tafsir semacam ini perlu kiranya ditelaah ulang. Soal paling signifikan dalam hal kepemimpinan dan superioritas laki-laki ini adalah bahwa hampir semua ahli tafsir menyatakan posisi ini sebagai sesuatu yang bersifat tetap, kodrati dan tidak bisa berubah. Ini karena, menurut mereka, secara kodrat (dari Tuhan), laki-laki diciptakan lebih cerdas, lebih kuat dan lebih tegar dibanding perempuan. Konsekuensi pikiran ini pada gilirannya mengabsahkan pembagian peran dan kerja di atas secara baku dan berlaku bagi semua laki-laki dan semua perempuan, karena kelebihan-kelebihan yang dimiliki laki-laki dan adanya kekurangan-kelemahan yang dimiliki perempuan dianggap sebagai sesuatu yang sudah ‘melekat’ kepada masing-masing.¹⁰

Pembagian kerja laki-laki di ruang publik dan perempuan di ruang domestik di atas pada sisi lain kemudian mengantarkan pikiran keagamaan pada bentuk aturan lain berupa keharusan perempuan untuk tidak boleh meninggalkan rumah kecuali karena keperluan yang mendesak dan atau atas izin suami. Pandangan ini juga merujuk pada ayat lain: “*dan hendaklah kalian (kaum perempuan) tetap tinggal di rumah*”. Sejumlah ahli tafsir, atas dasar ayat ini, kemudian mengeneralisasikan ketentuan tersebut terhadap semua perempuan muslim di mana saja dan kapan saja dan bukan hanya terhadap para isteri Nabi meskipun teks tersebut jelas-jelas diarahkan terhadap mereka (para istri Nabi).

Meskipun konteks ayat 34 surah an-Nisa di atas berkaitan dengan urusan domestik, tetapi sejumlah pandangan ahli tafsir mengenai ayat ini juga dirujuk melalui argumen analogis utama (*qiyas awlawi*) untuk menjustifikasi ketidakabsahan perempuan menduduki jabatan-jabatan tertinggi dalam wilayah publik-politik. Pemikiran ini

⁹ Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), Juz III, hlm. 252.

¹⁰ Argumen ini dikemukakan hampir oleh para penafsir al-Qur’an. Lihat lebih jauh dalam Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 145-149.

juga dikuatkan oleh sumber otoritatif lain, yaitu hadis sahih yang secara eksplisit menegaskan ketidakberuntungan bangsa yang dipimpin oleh presiden perempuan: *“lan yufliba qawmun wallau amrabum imra-atan”*. Argumen paling banyak dikemukakan lagi-lagi karena lemahnya akal dan fisik perempuan dan kehadirannya bersama laki-laki dapat menimbulkan *“fitnah”* atau berpotensi menggoda.

Demikianlah beberapa contoh bagaimana para penulis tafsir memberikan dasar legitimasi bagi subordinasi, diskriminasi, *stereotyping* dan marjinalisasi tubuh serta peran-peran perempuan. Pandangan ini menyebar bukan hanya dalam kitab-kitab tafsir tetapi juga dalam kitab-kitab hadis dan fiqh yang selama ini dibaca masyarakat Muslim secara luas dari waktu ke waktu dan disosialisasikan secara berkesinambungan dari generasi ke generasi. Menurut pandangan *mainstream*, pandangan-pandangan tersebut diyakini sebagai hukum agama karena dinyatakan oleh teks-teks otoritatif secara eksplisit dan dengan demikian juga memiliki tingkat sakralitas seperti agama. Oleh karena itu, gugatan dan kritik atasnya seringkali dimaknai sebagai gugatan dan kritik terhadap agama itu sendiri. Hal ini perlu untuk diluruskan kembali.

C. Dekonstruksi Tafsir Subordinasi Perempuan

Wacana keagamaan terkait dengan eksistensi perempuan sebagaimana diuraikan di atas sungguh sulit untuk dipahami bukan saja karena ia jelas-jelas berhadapan secara tajam dengan semangat dan cita-cita Islam itu sendiri tetapi juga dalam konteks perkembangan sosial baru. Pada tataran realitas kehidupan sekarang, pandangan-pandangan konservatif itu tengah menghadapi proses alienasi sosial. Meskipun tafsir-tafsir tersebut masih terus dibaca tetapi ia semakin tidak lagi diamalkan/dirujuk. Keniscayaan perkembangan sosial-ekonomi-politik dewasa ini telah menuntut dan memaksa kaum perempuan terlibat dalam aktifitas-aktifitas yang bukan hanya pada ruang domestik tetapi juga pada ruang-ruang publik secara lebih luas. Ini adalah keniscayaan dari perkembangan modernisme yang tidak dapat disangkal.

Dalam kerangka mengaktualisasikan kembali prinsip-prinsip dan cita-cita Islam maka tidak ada jalan lain bagi kita untuk melakukan pemaknaan ulang (*takwil*) atas tafsir-tafsir keagamaan yang sedemikian rupa sehingga Islam dapat tetap memberikan apresiasinya terhadap

dinamika sosial yang terus berkembang, tanpa harus terjebak pada praktek-praktek relasi yang rendah dan tak bermoral.

Hal pertama yang harus menjadi perhatian kita adalah memahami bahwa *tafsir* adalah cara di mana seorang penafsir berusaha mengungkapkan makna-makna teks yang menjadi acuan atau sumber legitimasi. Tegasnya, *tafsir* adalah produk pemikiran. Karena sifatnya yang demikian, maka seringkali terjadi pengungkapan makna atas satu teks oleh seorang mufassir berbeda dengan makna yang ditemukan/dimunculkan oleh mufassir yang lain. Hal ini terjadi karena beberapa hal, antara lain: (1) adanya perbedaan dalam perspektif, kecenderungan, kecerdasan intelektual, sumber informasi dan sebagainya; dan (2) karena latar belakang sejarah sosial yang berbeda (termasuk politik, ekonomi dan budaya) para ahli tafsir. Ruang dan waktu para penafsir juga turut memberikan pengaruh yang signifikan bagi pikiran-pikirannya. Dengan kata lain, pandangan-pandangan mereka merupakan refleksi atas konteks sejarah sosial mereka pada masanya.¹¹ Faruq Abu Zaid pernah menyatakan kesimpulannya dengan tanpa ragu-ragu bahwa produk pemikiran para mujtahid adalah refleksi sosio-kultural di mana mereka hidup dan berinteraksi.¹² Refleksi yang dapat ditarik dari pernyataan ini adalah bahwa produk-produk pemikiran dengan begitu tidak harus selamanya dipertahankan dalam segala ruang dan waktu sosial, karena sejarah selalu menampilkan adanya dialektika perubahan yang terus menerus terjadi. Jika kaum muslimin mengklaim bahwa Islam adalah *ṣalīh li kulli ẓaman wa makan* (selalu sesuai dengan kondisi setiap zaman dan tempat), maka pikiran-pikiran keagamaan klasik tersebut harus diberi makna-makna baru yang relevan dengan perubahan-perubahan yang terjadi.

Berkaitan dengan ayat 34 surat an-Nisa' dan keberadaan tubuhnya yang menjadi sumber fitnah sebagaimana dikemukakan di

¹¹ Hasan Hanafi menegaskan bahwa "Salahlah orang yang beranggapan bahwa penafsiran yang menjelaskan agama adalah agama itu sendiri," "karena tafsir beraneka ragam, tetapi agama tetap satu.... Namun demikian, bagaimana tafsir bisa beragam, padahal agama cuma satu?... Pluralitas tafsir terjadi karena pluralitas kepentingan, situasi dan kelas mufassir, sehingga tidak boleh ada monopoli tafsir" Hasan Hanafi, *Metode Tafsir dan Kemaslabatan Umat*, terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 69-70.

¹² Faruq Abu Zaid, *asy-Syarī'ah al-Islāmīyah baina al-Muḥafīẓīn wa al-Mujaddidīn* (Kairo: Dar al-Taufiq al-'Arabi, t.t.), hlm. 16.

atas, tampak jelas bahwa ayat tersebut lahir dari konteks sosio-kultural Arab lima belas abad lalu di mana perempuan tidak mendapatkan tempat yang terhormat di hadapan laki-laki. Ini adalah realitas umum yang terjadi ketika itu. Tetapi pada sisi yang lain, melalui kacamata kritis, ayat ini sebenarnya tengah ‘menggugat’ struktur sosial pada waktu itu untuk diarahkan pada konstruksi sosial-budaya baru yang lebih menghormati perempuan melalui cara-cara yang elegan dan tanpa revolusi. Memperlakukan perempuan secara baik dan adil serta menghormatinya merupakan pesan agama yang selalu ditekankan dan harus diperjuangkan terus menerus. Ini misalnya dapat dibaca pada teks al-Qur’an yang lain, misalnya, tentang keharusan *mu’asyarah bi al-ma’ruf* (mempergauli dengan baik) dan *hunna libasun lakum wa antum libasun lahun*, maupun dari hadis-hadis Nabi Saw yang terkait. Beberapa di antaranya adalah: “*Sebaik-baik kamu adalah yang paling baik memperlakukan isterinya*” atau “*tidaklah termasuk orang-orang yang baik, mereka yang memukul isterinya*”. Teks-teks keagamaan ini sangat jelas memperlihatkan kehendak untuk merealisasikan nilai-nilai moral universal. Maka penafsiran atas ayat-ayat partikular perlu menyesuaikan diri dengan kehendak ini. Sebab, nilai-nilai moral universal adalah inti dari agama di mana ia akan selalu hidup, di mana pun dan kapan saja.

Kecenderungan umum dalam pemaknaan teks adalah pemaknaan literal dan mengabaikan pemaknaan substansial. Satu *lafaz* (teks) seringkali dimaknai menurut makna lahiriahnya saja, padahal di dalam makna lahiriyah tersebut tersembunyi pesan-pesan fundamental yang ingin ditegakkan dan ditegaskan. Pesan fundamental agama paling tidak adalah keadilan dan kemaslahatan (kebaikan sosial).¹³ Dan secara umum adalah pesan-pesan yang menyangkut nilai-nilai moral universal. Pesan-pesan inilah yang seharusnya menjadi perhatian utama ketika kita memaknai kembali teks-teks tersebut untuk konteks-konteks yang lain, dan bukan sepenuhnya berhenti pada makna literalnya. Dalam masalah pemukulan suami terhadap isteri yang secara lahiriyah disebutkan oleh teks, misalnya, pastilah mengandung makna

¹³ Seluruh ulama dan pemikir besar Islam selalu menyebut kemaslahatan sebagai basis utama agama. Imam Abu Hamid a-Gazali, misalnya, menegaskan hal ini dalam bukunya yang terkenal *al-Maḥṣul min ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), Juz I, hlm. 26, dan Ibnu al-Qayyim aj-Jauziyah dalam bukunya *‘Ilām al-Muwaqqi‘in* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), Juz III, hlm. 14.

substansialnya. Pemukulan dalam konteks ayat tersebut adalah satu bentuk dan cara memberikan pendidikan terhadap isteri yang *nusyuz* (tidak taat) yang dalam konteks sosial waktu itu dibenarkan, karena suami diposisikan sebagai *qawwam* atas isteri. Cara tersebut dimaksudkan guna menyelesaikan ketidakharmonisan di antara mereka (suami-isteri). Dan oleh karena ia merupakan cara dan muncul dalam konteks tertentu, maka cara tersebut bukanlah satu-satunya dan dapat saja berubah dalam konteks yang lain. Dalam masyarakat di mana kesetaraan, keadilan dan penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia dijunjung tinggi, maka pendidikan dalam rangka menyelesaikan suatu persoalan, dilakukan melalui cara-cara yang demokratis dan menghargai martabat manusia. Ini adalah pesan-pesan yang tersembunyi di balik makna lahiriyah *lafaz* atau teks dan ini merupakan hakikat (substansi) pandangan Islam. Untuk memahami secara lebih kritis atas persoalan ini, studi atau analisis tentang sejarah sosial, politik dan ekonomi di mana ayat-ayat tersebut muncul menjadi mutlak diperlukan. Ilmu-ilmu al-Qur'an masih menyisakan teori-teori ini melalui apa yang dikenal dengan *asbab an-nuzul*, dan lebih dari itu adalah apa yang diistilahkan al-Syathibi dengan *muqtabhayat al-ahwal* (konteks sosial) dan *al-'adat* (tradisi-tradisi) Arab.¹⁴

Hal lain yang perlu dikemukakan di sini adalah mengenai pilihan-pilihan sumber informasi ilmiah untuk melegitimasi suatu persoalan, seperti hadis dan riwayat-riwayat. Sebagai sumber ilmiah otoritatif kedua, hadis memiliki posisi sangat penting dalam menafsirkan bahkan seringkali menentukan. Karena itu, pilihan-pilihan atas hadis Nabi Saw harus dilakukan secara cermat. Ia bukan saja harus dilihat dari sisi validitas transmisinya melainkan juga dibaca dalam konteksnya, baik secara linguistik maupun sosiologis. Pada sisi yang lain ia juga perlu dianalisis secara rasional dan faktual. Mengenai hal ini adalah menarik pernyataan Ibnu aj-Jauzi seperti yang dikutip oleh Jalal ad-Din as-Suyuti dalam kitabnya *Tadrib ar-Rawi* bahwa "Jika anda melihat hadis bertentangan dengan akal sehat atau berlawanan dengan teks agama yang lain, atau tidak terdapat dalam sumber-sumber referensi yang terpercaya, maka ketabutilah bahwa itu adalah informasi palsu".¹⁵ Dalam

¹⁴ Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Uṣūl asy-Syarī'ah* (Kairo: Maktabah Tijariyah Kubro, t.t.), Juz. III, hlm. 347-351.

¹⁵ Jalal ad-Din as-Suyuti, *Tadrib ar-Rāwī Syarḥ at-Taqrīb an-Nawāmī*, Juz I, hlm. 277. Ibnu Taimiyah pernah mengatakan: "laqad tadabbartu kulla al-tadabbur fi al-adillah

banyak tafsir tentang relasi laki-laki dan perempuan terdapat banyak hadis dalam kategori lemah dan tidak dapat dipertanggungjawabkan baik dari sisi transmisinya maupun dari sisi pandangan rasionalitas.¹⁶

Beberapa uraian di atas agaknya menjadi penting untuk mendapat perhatian pada saat kita berusaha memaknai kembali teks-teks keagamaan agar tetap relevan dengan tuntutan-tuntutan kontemporer. Upaya ini dilakukan semata-mata dalam kerangka menghidupkan kembali pemikiran keagamaan untuk sebuah tatanan sosial yang adil dan memberikan rahmat bagi semua orang sebagaimana diamanatkan Tuhan kepada Nabi-Nya; *Wamā arsalnāka illā rahmatan li al-‘ālamīn*. Inilah paradigma pemaknaan teks yang penulis pergunakan dalam membedah konstruksi tafsir poligami yang selama ini ada, terutama dalam konteks lokal Indonesia.

D. Dekonstruksi Tafsir Ayat al-Qur’an dan Sunnah Nabi tentang Poligami

Pada hakikatnya, poligami bukanlah tradisi Islam. Poligami bukan praktik yang dilahirkan Islam. Islam sama sekali tidak pernah menginisiasi praktik poligami. Jauh sebelum Islam datang tradisi poligami telah menjadi salah satu bentuk praktik peradaban Arabia patriarkhis. Peradaban patriarkhi adalah peradaban yang memposisikan laki-laki sebagai aktor yang menentukan seluruh aspek kehidupan. Nasib hidup kaum perempuan dalam sistem ini didefinisikan oleh kaum laki-laki dan untuk kepentingan mereka. Peradaban ini sesungguhnya telah lama bercokol bukan hanya di wilayah Jazirah Arabia semata, tetapi juga dalam banyak peradaban kuno lainnya seperti di Mesopotamia dan Mediterania bahkan di bagian dunia lainnya. Dengan kata lain, bentuk perkawinan poligami sejatinya bukan khas peradaban Arabia, tetapi juga merupakan peradaban bangsa-bangsa lain.

Di dunia Arab, tempat kelahiran Islam, sebelum Nabi Muhammad saw lahir, perempuan dipandang rendah dan menjadi

asy-syar‘yyah: anna al-qiyās aṣ-ṣābiḥ lan yu‘arīd an-naṣ aṣ-ṣābiḥ” (saya telah merenungkan secara intens berbagai teks agama, bahwa analogi yang benar tidak mungkin berlawanan dengan teks yang benar (sahih).

¹⁶ Baca: “*Ta’līq wa Takhrīj Syarḥ Uqūd al-Lujain fī Bayān Huqūq al-Zanjain*”, Shinta Nuriyah dkk, edisi bahasa Indonesia, *Wajah Baru Relasi Suami Istri; Telaah Kitab ‘Uqūd al-Lujain’* (Yogyakarta: FK3 dan LKiS, 2001).

entitas yang tak berarti. Al-Qur'an dalam sejumlah ayatnya telah menginformasikan realitas sosial semacam ini. Umar bin al-Khattab pernah mengungkapkan kenyataan sosial ini dengan mengatakan: "Dalam dunia kelam (*jahiliyah*), kami tidak menganggap perempuan sebagai makhluk yang perlu diperhitungkan". Perbudakan manusia terutama perempuan, dan poligami menjadi praktik kebudayaan yang lumrah dalam masyarakat Arabia saat itu. Ketika Nabi Islam hadir di tengah-tengah mereka, praktik-praktik ini tetap berjalan dan dipandang tidak bermasalah, sebagaimana tidak bermasalahnya tradisi 3R (kasur, dapur, dan sumur) bagi peran perempuan dalam masyarakat Jawa.

Meskipun Nabi Muhammad saw mengetahui bahwa poligami yang dipraktikkan bangsa Arab ketika itu sering dan banyak merugikan kaum perempuan, tetapi bukanlah cara Islam untuk menghapuskan praktik ini dengan cara-cara revolusioner. Bahasa yang digunakan al-Qur'an tidak pernah provokatif apalagi radikal. Transformasi Islam selalu bersifat gradual, akomodatif dan dalam waktu yang sama sangat kreatif. Al-Qur'an dan Nabi Muhammad saw selalu berusaha memperbaiki keadaan ini secara persuasif dan mendialogkannya dengan intensif. Bukan hanya isu poligami, seluruh praktik kebudayaan yang tidak menghargai manusia selalu diupayakan Nabi saw untuk diperbaiki secara bertahap dan terus-menerus untuk pada akhirnya tercapai sebuah kondisi yang paling ideal. Kondisi ideal yang dimaksud adalah terciptanya keadilan dan penghargaan terhadap martabat manusia. Ini adalah kehendak logis dari sistem kepercayaan Islam: *Tauhid*.

Di antara wacana keadilan dan kesetaraan yang diperjuangkan oleh Islam adalah adanya persamaan hak antara laki-laki dan perempuan. Wacana persamaan hak tersebut pada awalnya merupakan terobosan baru Islam dalam rangka mereformasi berbagai bentuk ketidakadilan terhadap kaum perempuan pada masa jahiliyah (Arab pra-Islam). Praktek-praktek ketidakadilan seperti poligami tanpa batas digantikan oleh Islam dengan poligami terbatas (*limited*), dan tidak boleh lebih dari empat orang istri. Demikian pula transaksi perkawinan (*al-'aqd*) yang mirip dengan transaksi jual beli diganti dengan konsep *mabr*.¹⁷

¹⁷ John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (New York: Syracuse University Press, 1982), hlm. 14.

Namun dalam perkembangan berikutnya, terobosan yang dilakukan Islam pada awal mula munculnya di tanah Arab, oleh umat Islam pada abad pertengahan (*medieval muslim*) dianggap sebagai ketentuan yang bersifat normatif, sehingga menurut mereka ketentuan poligami dalam al-Qur'an (Qs. al-Nisa' [4]: 3 dan 129) berlaku sepanjang masa. Hal ini bertolak belakang dengan apa yang dipahami oleh kalangan modernis Islam, bahwa ayat tersebut tidak hanya bersifat normatif tetapi ada sisi historis-kontekstual, yang tujuan *syar'i*-nya (*maqashid al-syar'iyah*) bukan semata melegalisir praktek poligami itu sendiri, tetapi semangat penegakan keadilan terhadap hak-hak perempuan.¹⁸

Jika kita membaca teks-teks al-Qur'an secara holistik, kita melihat bahwa perhatian kitab suci terhadap eksistensi perempuan secara umum dan isu poligami dalam arti khusus, muncul dalam rangka reformasi sosial dan hukum. Al-Qur'an tidak tiba-tiba turun untuk mengafirmasi perlunya poligami. Pernyataan Islam atas praktik poligami dilakukan dalam rangka *mengeliminasi* praktik ini selangkah demi selangkah. Dua cara dilakukan al-Qur'an untuk merespon praktik ini; (1) mengurangi jumlahnya dan (2) memberikan catatan-catatan penting secara kritis, transformatif dan mengarahkannya pada penegakan keadilan.

Sebagaimana diketahui dari berbagai sumber, sebelum Islam laki-laki dipandang sah-sah saja untuk mengambil istri sebanyak yang dikehendakinya, tanpa batas. Laki-laki juga dianggap wajar saja memperlakukan kaum perempuan sesuka hatinya. Logika *mainstream* saat itu memandang poligami dengan jumlah perempuan yang dikehendaki sebagai sesuatu yang lumrah, sesuatu yang umum, dan bukan perilaku yang salah dari sisi kemanusiaan. Bahkan untuk sebagian komunitas, poligami merupakan kebanggaan tersendiri. *Previlase*, kehormatan dan kewibawaan seseorang atau suatu komunitas seringkali dilihat dari seberapa banyak ia mempunyai istri, budak atau selir. Dan kaum perempuan menerima kenyataan itu tanpa bisa berbuat apa-apa. Mereka tidak berdaya melawan realitas yang sejatinya merugikan dirinya itu. Boleh jadi, karena keadaan yang lumrah dan sudah mentradisi ini, mereka sendiri alih-alih tidak menganggapnya

¹⁸ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi (Bandung: LSPPA, 1994), hlm. 14.

sebagai hal yang merugikan malahan mungkin menguntungkan. Ketidakadilan menjadi tak terpikirkan lagi. Al-Qur'an kemudian turun untuk mengkritik dan memprotes keadaan tersebut dengan cara meminimalisasi jumlah yang tak terbatas itu sehingga menjadi dibatasi hanya empat orang saja di satu sisi, dan menuntut perlakuan yang adil terhadap para istri, pada sisi yang lain.

Informasi mengenai realitas sosio-kultural dan tindakan mereduksi praktik poligami ini terungkap dalam sejumlah hadis Nabi saw. Beberapa di antaranya hadis Ibnu Umar. Ia berkata: *"Gilan as-Saqafi ketika masuk Islam mempunyai sepuluh orang istri. Mereka semua masuk Islam bersamanya. Nabi Muhammad saw. kemudian menyarankannya untuk hanya mengambil empat orang saja"*. (H. R. Ahmad, Ibnu Majah dan Tirmizi). Qais bin Haris juga mengalami hal yang sama. Ia mengatakan; *"Aku masuk Islam dan aku mempunyai delapan orang istri. Aku kemudian mendatangi dan menceritakannya kepada Nabi saw. Kemudian Nabi saw. mengatakan: "Pilih empat di antara mereka"*. (H. R. Abu Dawud dan Ibnu Majah).

Keputusan al-Qur'an untuk mereduksi dan meminimalisasi jumlah istri menunjukkan dengan jelas bahwa al-Qur'an sebenarnya "enggan" untuk membolehkan poligami kecuali dengan syarat berkeadilan. Dan itu pun sangat sulit diupayakan.

1. Membaca Kembali Ayat Poligami

Bukankah poligami ada di dalam al-Qur'an? Melarang poligami berarti melarang apa yang diperintahkan al-Qur'an? Demikian ini ungkapan yang sering menampar muka pada setiap pembicaraan mengenai perlunya pemihakan terhadap perempuan dalam membaca ayat poligami. Jika menelusuri buku-buku klasik, ditemukan bahwa sesuatu yang ada di dalam suatu ayat al-Qur'an oleh ulama tidak diterapkan begitu saja, tetapi dibaca dengan dampingan ayat-ayat lain dan hadis-hadis serta dengan menggunakan bantuan ilmu bahasa dan ilmu-ilmu lain. Membaca dan menerapkan al-Qur'an, pada prakteknya adalah membaca dan menerapkan tafsir-tafsir yang telah muncul dan berkembang selama hampir enam belas abad.¹⁹

¹⁹ Sebagai contoh, ayat *"Dan perangilah orang-orang musyrik itu semuanya, karena mereka juga memerangi kamu semua"* (Q. S. at-Taubah [9]: 36), dan ayat *"Dan bunuhlah mereka di manapun kamu jumpai, dan keluarkan mereka dari daerah di mana kamu dikeluarkan mereka"* (Q. S. al-Baqarah [2]: 191), tidak dipahami tanpa dukungan ayat-ayat lain dan teks-teks hadis. Ayat lain misalnya *"Tidaklah berdosa bagi mereka yang*

Demikian juga ayat poligami, tidak bisa dibaca sepenggal itu saja. Ia harus dibaca lengkap dengan penggalan sebelum dan setelahnya, dengan ayat sebelum dan sesudahnya, juga dengan ayat lain yang terkait sekalipun jauh. Bahkan harus dibaca berikut alur bahasa penyusunan dan konteks di mana dan kapan ayat tersebut turun. Pada saat yang sama prinsip-prinsip al-Qur'an dalam membicarakan relasi laki-laki dan perempuan juga harus disertakan sebagai bahan acuan pemaknaan. Tulisan ini akan mencoba membaca kembali ayat poligami dengan menyertakan berbagai pertimbangan di atas. Ayat poligami selengkapnyanya adalah sebagai berikut:

وَأَثُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْأَخْيَابَ بِالْطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا. وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا.

“Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah baligh), harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama harta kamu. Sesungguhnya tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar (2) Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi; dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya (3)”. (Q. S. an-Nisa [4]: 2-3)

beriman dan beramal shaleh apapun yang mereka makan, selama mereka bertakwa, beriman dan beramal shaleh, kemudian tetap bertakwa dan beriman, kemudian bertakwa dan berbuat baik.” (Q. S. al-Maidah [5]: 93). Ayat ini tidak dipahami –dengan bantuan ayat yang lain– sebagai kebebasan orang muslim selama bertakwa dan beriman untuk memakan dan meminum apa saja tanpa batas. Ayat lain *“Barang siapa yang timbangannya berat, ia akan menemui kehidupan menyenangkan, dan barangsiapa yang timbangannya ringan maka ia akan kembali ke Hamiyah, apakah ia?, Ialah api yang membakar”* (Qs. al-Qar’iah [101]: 6-11). Ulama tidak mungkin bisa memahami ayat ini kecuali dengan bantuan ayat-ayat lain dan penegasan-penegasan dari Nabi Saw. Karena berat timbangan bisa berarti ke berat badan, berat harta atau berat amal. Memilih berat amal bukan hanya dengan membaca ayat ini saja secara literal, tetapi dengan ayat-ayat lain, atau paling tidak dengan membaca konteks dan semangat ayat tersebut.

Terjemahan ayat di atas adalah terjemahan Depag terhadap ayat 2-3 dari surat an-Nisa, yang mungkin mewakili mayoritas pendapat ulama tafsir. Dalam hal ini, penulis akan mencoba menawarkan terjemahan lain, yang didasarkan kepada pertimbangan-pertimbangan yang telah dicatat Muhammad Syaḥrūr²⁰ dalam buku “*Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*,”²¹ di antaranya:

Pertama, bahwa konteks ayat ini sedang mengarahkan pada perlunya perlindungan dan pemeliharaan anak-anak yatim yang ditinggal mati ayah mereka (dalam kasus ayat mereka meninggal akibat peperangan). Allah memerintahkan kita untuk menjaga mereka, memelihara, mengembangkan harta mereka lalu menyerahkannya setelah mereka dewasa. Keseimbangan (*iqsaṭ*) dan keadilan (*al-'adl*) yang dimaksud di sini terkait dengan pemeliharaan anak-anak yatim.

Kedua, perintah poligami dalam ayat ini diarahkan bagi laki-laki yang sudah beristeri dan memiliki anak-anak, untuk mengawini perempuan-perempuan janda yang memiliki anak-anak yatim itu. Sekali lagi, dalam konteks pemeliharaan dan penjagaan anak-anak yatim.

Ketiga, Ayat ini tidak sedang membicarakan persoalan poligami apalagi mempromosikannya. Ia sedang menjelaskan cara yang paling tepat memelihara dan menjaga anak-anak yatim yang hidup bersama ibu mereka dan baru ditinggal mati ayah mereka. Poligami yang disebutkan dalam ayat ini didasarkan pada dua syarat yang harus dipenuhi; pertama sebagai solusi yang tepat terhadap kekhawatiran kegagalan pemeliharaan anak-anak yatim dan kedua terlepas dari ketakutan terjadinya ketidakadilan antara anak-anak yatim yang akan diasuh dengan anak-anak sendiri.

Berangkat dari beberapa catatan tersebut, terjemahan yang bisa ditawarkan adalah sebagai berikut:

“Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (ketika sudah dewasa) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama harta kamu. Sesungguhnya

²⁰ Muhammad Syaḥrūr Deyb dilahirkan di Damaskus, Suriah, pada 11 Maret 1938. Lebih jauh tentang biografi dan pemikirannya, baca Abied Syah, Muhammad Ainul, (et.al), *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 237-238.

²¹ Muhammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Al-Ahali, 2000), hlm. 303.

tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar (2) Dan jika kamu khawatir tidak bisa sukses (memelihara) anak-anak yatim itu, maka kawinilah yang suka terhadap kamu dari perempuan-perempuan itu (ibu mereka); dua, tiga, dan empat, dan jika kamu takut tidak bisa berbuat adil (antara mereka dan anak-anak kamu) maka cukuplah dengan satu isteri, atau dengan budak yang kamu miliki, hal itu akan lebih dekat untuk tidak terbebani (dengan banyak anak yang harus kamu pelihara) (3).

Bisa ditegaskan bahwa ayat tersebut mengaitkan poligami dengan kondisi sosial di mana banyak anak-anak yatim yang terlantar dan tidak terpelihara. Poligami, dengan merujuk pada ayat ini, tidak ada kaitannya dengan pemuasan nafsu laki-laki, atau pemenuhan kebutuhan laki-laki terhadap anak, sehingga ia dibolehkan karena alasan isteri yang tidak bisa melayani kebutuhan seks suami, tidak bisa memberikan anak atau mandul, atau karena sakit yang berkepanjangan, apalagi dengan tanpa alasan sama sekali. Poligami dalam perspektif ayat an-Nisa adalah solusi terhadap suatu persoalan sosial yang menimpa anak-anak yatim, yang bisa dilakukan ketika benar-benar menjamin pemeliharaan dan pendidikan mereka dengan baik dan adil. Yang memutuskan kapan poligami bisa dilakukan atau tidak adalah masyarakat, sepanjang persyaratan dan kondisi memang memungkinkan, dengan cara melakukan penelitian atas kondisi tersebut dan meminta pendapat mereka sejauhmana keadilan bisa ditegakkan atas kewenangan poligami.

Dalam konteks ini, poligami memang halal,²² tetapi harus diletakkan pada kondisi dan persyaratan seperti yang direkam ayat an-Nisa. Pada saat yang sama, harus juga ditegaskan bahwa sesuatu yang halal dalam fiqh bisa saja dilarang dilakukan ketika nyata-nyata mendatangkan kemudharatan kepada banyak pihak. Apalagi jika melenceng dari persyaratan yang telah digariskan. Artinya, ketika poligami sebagai solusi terhadap pemeliharaan anak-anak yatim

²² Tepatnya, dalam semua literatur tafsir dari yang klasik hingga yang kontemporer, poligami hanya ditafsirkan sebagai sesuatu yang *mubah*. Pengertian *mubah* itu sendiri adalah netral, yakni 50% manfaat dan 50% mafsadat, sehingga mukallaf dipersilahkan memilih yang lebih menguntungkan bagi dirinya sendiri. Lihat, Yudian Wahyudi, "Kata Pengantar" dalam Khoiruddin Nasution & Mansur (ed.), *Antologi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Antara Idealitas dan Realitas* (Yogyakarta: Syari'ah Press, 2008), hlm. xi.

ternyata mendatangkan persoalan sosial, maka bisa saja ia dilarang dan pemeliharaan tidak harus dilakukan dengan cara mengawini ibu-ibu mereka. Dalam hal ini, yang berhak menentukan apakah poligami itu tepat atau tidak adalah masyarakat itu sendiri, dengan melakukan penelitian dan jajak pendapat, misalnya. Dan dalam hal ini sama sekali tidak melanggar syari'at atau al-Qur'an.

Sebenarnya titik tekan al-Qur'an adalah bukan pada poligami, tetapi pada pemeliharaan orang terlantar dan berbuat adil. Poligami adalah sebuah cara yang sama sekali tidak terkait dengan keislaman atau kesyari'atan seseorang, tetapi yang terkait adalah sejauhmana ia telah mampu mengentaskan orang-orang terlantar dan berbuat baik terhadap sesama. Berbuat baik tentu tidak harus dengan mendatangkan keburukan dan kerusakan, apalagi harus ditimpakan kepada perempuan-perempuan. Dalam ayat tersebut juga disebutkan, bahwa boleh dikawini dari ibu-ibu anak yatim adalah 'mereka yang mau dan rela' (*ma thâba lakum*), bukan dengan cara dibohongi, ditipu apalagi dipaksa sekehendak hati suami. Ini menunjukkan bahwa seseorang bisa saja menolak dan tidak suka dengan praktek poligami, dan ini sama sekali tidak berarti menolak atau melecehkan syari'at atau al-Qur'an. Tetapi siapapun orang Islam tidak boleh menolak atau melecehkan perintah al-Qur'an untuk merawat dan memelihara orang-orang terlantar, berbuat baik dan berlaku adil terhadap manusia, termasuk kaum perempuan.

Dari konteks ayat tersebut, beberapa ulama kontemporer seperti syekh Muhammad Abduh, syekh Rashid Ridha dan syekh Muhammad al-Madani—ketiganya adalah ulama terkemuka Azhar Mesir—lebih memilih memperketat praktek poligami. Poligami hanya bisa dibenarkan untuk menyelesaikan persoalan sosial, dengan syarat utama adalah keadilan dan tidak melakukan kezaliman. Lebih jauh Abduh menyatakan bahwa poligami merupakan bentuk penyimpangan dari relasi perkawinan yang wajar, ia dibenarkan hanya dalam keadaan sosial yang darurat, dengan syarat tidak menimbulkan kerusakan dan kezaliman.²³

Ada satu ayat lagi (yakni Q. S. an-Nisa [4]: 129-130) yang juga sering dikaitkan dalam pembicaraan mengenai poligami. Ayat ini, dengan pemaknaan yang berperspektif perempuan, merupakan

²³ M. Abduh, *Tafsîr al-Manâr* (Beirut: Dâr al-Fîkr, 1973) 4: 287.

peringatan terhadap pasangan suami isteri yang sedang mengalami persoalan. Biasanya sang suami dalam menghadapi persoalan ini akan cenderung kepada perempuan lain dan ingin berpoligami. Ayat ini sebenarnya memperingatkan para suami yang seperti itu untuk tidak berpoligami, karena ia tidak akan bisa berbuat adil terhadap perempuan-perempuan yang akan dipoligaminya. Solusi yang ditawarkan al-Qur'an adalah mengupayakan perbaikan hubungan antara suami dan isteri, kemudian saling menjaga diri. Kalau masih susah, solusi yang paling pahit adalah bercerai. Ayat itu adalah:

وَلَنْ نَسْتَبِيْعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً. وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعاً حَكِيماً.

“Kamu sekalian tidak akan bisa berbuat adil terhadap perempuan-perempuan (yang akan kamu poligami), sekalipun kamu sangat menginginkan. Maka janganlah kamu cenderung secara penuh (kepada perempuan selain isterimu), karena akan mengakibatkan isterimu itu terkatung-katung (tanpa perhatian). Jika kamu memperbaiki (hubungan dengan isterimu) dan menjaga diri, sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (129). Dan jika mereka (pada akhirnya) berpisah, maka Allah akan mencukupkan setiap orang (dari mereka) dengan rizki-Nya. Dan sesungguhnya Allah itu Maha Pemurah lagi Maha Bijaksana (130).

Bagi beberapa penulis, seperti Quraisy Syihab, ayat ini biasanya dijadikan dasar untuk menyatakan bahwa ada keadilan yang sama sekali tidak bisa dilakukan oleh seorang suami terhadap para isteri (dalam perkawinan poligami), yaitu keadilan untuk membagi cinta. Karena sulit dilakukan, maka keadilan membagi cinta menjadi “tidak wajib” dan “tidak perlu”. Yang diperlukan sebatas untuk tidak cenderung kepada salah satu isteri, hingga mengakibatkan isteri yang lain terkatung-katung tidak diperhatikan. Pemahaman ini sebenarnya mendasarkan pada “asumsi” bahwa seorang laki-laki telah berpoligami dan memiliki beberapa isteri. Padahal, ayat ini sedang membicarakan tentang “solusi” bagi pasangan suami isteri yang sedang mengalami persoalan. Artinya, di sini poligami belum terjadi, bahkan angan-angan untuk poligami itu pun dipatahkan oleh ayat ini dengan penegasan bahwa “siapa pun tidak akan pernah bisa berbuat adil”, karena itu jangan berpikir poligami. Tetapi berpikirlah untuk memperbaiki hubungan,

menjaga komitmen, atau kalau tidak bisa diselesaikan tentu alternatif terakhir adalah berpisah/bercerai. Ini jauh lebih baik daripada berpoligami. Dan tentunya, pemahaman ini jauh lebih dekat dengan tafsiran ayat tersebut.

Muhammad Syahrur, dalam karyanya yang lain, *Al-Kitāb wa al-Qurʾān: Qirāʾab Muʿāshirah* telah 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 adalah bersifat saling menafsirkan (*yufassiru baʿdhubu baʿdan*). Perlu pendekatan baru untuk menjadikan al-Qurʾān untuk tetap hidup di tengah-tengah kehidupan muslim. Salah satu pendekatan yang dipakai Syahrur dalam menafsirkan al-Qurʾān adalah teori batas (*nazariyah hududiyah*).²⁴

Penerapan teori batas dalam kasus poligami cukup menarik dan solutif, di tengah-tengah perdebatan kalangan umat Islam tentang ketentuan poligami. Poligami menurut Syahrur, tetap sebagai praktek perkawinan yang diakui oleh ajaran Islam, tetapi terkandung persyaratan-persyaratan khusus bagi yang ingin mengamalkannya.

Menurut Syahrur, al-Qurʾān dalam arti yang populer (dalam bahasa Syahrur disebut "al-Kitab"),²⁵ terbagi dalam tiga macam: (1)

²⁴ Di dalam menafsirkan kitab suci al-Qurʾān, Syahrur bersandar kepada metode semantik Abū ʿAlī al-Fārisī yang bisa didapatkan dalam khazanah pemikiran Ibn Jinnī dan ʿAbdu-l-Qādir al-Jurjānī. Di samping itu, ia juga menggunakan ilmu linguistik modern dengan premisnya bahwa semua lisan kemanusiaan —termasuk lisan kearaban— tidak mempunyai satu katapun yang sinonim. Sehingga, sebuah makna kata bisa tereduksi oleh proses evolusi sejarah atau —lebih dari itu— bisa juga membawa tambahan arti lebih dari kata lain yang serupa, tapi tak sama. Dalam hal ini, Tsaʿlab mempunyai postulat terkenal: "*Ma yudhann fi ad-dirāsah al-lughawiyah min al-mutarādifāt huwa min al-mutabāyināt.*" (Apa yang sebelumnya diduga dalam kajian bahasa sebagai kata-kata yang sinonim —sebenarnya— termasuk di antara kata-kata yang mempunyai arti berbeda). Karena itu, Syahrur memilih Kamus *Maqāyīs al-Lughah* karya Ibn Fāris sebagai referensi utama dalam mencari perbedaan makna kata-kata yang dikajinya. Lihat, Al-Banna, 1996: hlm. 126.

²⁵ Syahrur menamakan bukunya *al-Kitāb wa al-Qurʾān: Qirāʾab Muʿāshirah*. Sub judul "Bacaan Kontemporer" (*Qirāʾab Muʿāshirah*) menyiratkan adanya unsur perkembangan arti sesuai dengan bertambahnya masa. Dalam konteks ayat-ayat gender ini, adalah logis —menurut Syahrur— kalau para ulama terdahulu belum mengetahui adanya teori perbatasan (*al-hudūd*) ini, karena teori ini baru ditemukan oleh Newton pada awal abad modern. Dan masalah perbatasan (*al-hudūd*) termasuk masalah pelik yang hanya mampu dipahami oleh manusia terdidik (baca: *educated*,

ummu al-kitāb (ayat-ayat muhkamat); (2) *al-Qur'an wa sab'u al-masāni* (ayat-ayat *mutasyabihat*); dan (3) *tafsilu al-kitāb*.²⁶ *Ummu al-kitāb*, yang diturunkan langsung dari Allah kepada Nabi selama 23 tahun dalam bentuk *al-inzāl* dan *at-tanzīl* secara tak terpisahkan,²⁷ memuat ayat-ayat yang berkaitan dengan *as-suluk al-insani* dalam bidang hukum dan akhlaq dan terbuka untuk dilakukan ijtihad (bukan dalam ibadah murni) sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat tertentu. Hasil interaksi intelektual masyarakat dengan *ummu al-kitāb* pada satu masa bisa jadi berbeda dengan hasil interaksi mereka yang hidup pada masa yang lain. Karena itu, menurut Syahrur, praktek penerapan hukum pada masa Nabi (baca: as-sunnah) hanya model awal penafsiran, dan bukanlah satu-satunya bentuk aplikasi hukum *ummu al-kitāb* yang sesuai untuk sepanjang zaman.²⁸

Elastisitas pemahaman dan penerapan *ummu al-kitāb* itu disebut dengan istilah *hanifiyah*, yang sudah barang tentu aspek-aspek *istiqāmat* (konsistensi hukum), yakni *al-ḥadd al-adnā* (batas legis minimal) dan *al-ḥadd al-a'lā* (batas legis maksimal) juga harus selalu diperhatikan. Selain bersifat elastis, *ummu al-kitāb* juga bersifat subyektif, dalam arti bahwa eksistensi segala aturan hukum, norma dan akhlak yang tertuang dalam *ummu al-kitāb* itu sangat tergantung pada *ikhtiār* (pilihan) manusia.²⁹

Dalam interpretasi ayat-ayat gender, Syahrur banyak berpegang kepada konsep *al-ḥudūd* yang dirumuskannya (*al-ḥadd al-adnā* [perbatasan minimal], *al-ḥadd al a'lā* [perbatasan maksimal] dan *mā baynahumā* [yang di antara keduanya]). Ia mengatakan bahwa kesalahan para fuqahā' disebabkan karena mereka mencampur-adukkan ayat-ayat gender yang terdapat dalam *Umm al-Kitāb*, antara yang bersifat *ḥudūd* dengan yang bersifat *ta'limāt*. Ayat-ayat yang bersifat *ta'limāt* bisa dilanggar atau tidak dikerjakan, atau malah mengerjakan yang

mutahaddlir). Lawannya adalah orang “kampungan”, tidak berpendidikan dan tidak berperadaban. Untuk konteks keArabian, mereka disebut sebagai orang *bedouin* (badui) atau al-A'rab. Karena itu, Allah berfirman: *al-A'rab asyadd kufuran wa nifāqan wa ajdar an lā ya'lamū ḥudūd Allah* (Q. S. at-Taubah: 97).

²⁶ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* (Kairo: Sina Publisher, 1992), hlm. 51-61.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 157.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 473.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 104.

sebaliknya, karena ia hanya sekedar petunjuk etis. Sedangkan ayat-ayat *ḥudūd* harus bisa mentolerir perilaku-perilaku anak manusia, selama perilaku tersebut masih dalam batasan *mā baynabumā* dan belum melewati perbatasan *al-adnā* (minimum) ataupun *al-a'lā* (maksimum).³⁰

Syahrur menilai bahwa poligami adalah permasalahan yang unik, khususnya bagi perempuan (baca: muslimah), serta menjadi permasalahan (*qadhiyah*) yang tak kunjung selesai dibicarakan oleh masyarakat dunia pada umumnya. Jika ayat poligami ditinjau dari perspektif teori batas (*naẓariyah ḥudūdīyah*) Syahrur, maka akan jelas terlihat bahwa permasalahan itu mempunyai ikatan yang erat antara dimensi kemanusiaan dan dimensi sosial. Karena batasan yang telah digariskan oleh Tuhan tidak akan lepas dari kondisi manusiawi, di samping juga memiliki faedah (hikmah) bagi kehidupan manusia.

Syahrur menjelaskan bahwa kata *tuqṣiṭu* dalam Q. S. an-Nisa'(4): 3 di atas berasal dari kata *qasṭa* dan *ta'dilu* berasal dari kata *'adala*. Kata *qasṭa* dalam *lisān al-'Arāb* mempunyai dua pengertian yang kontradiktif; makna yang pertama adalah *al-'adlu* (Qs. al-Māidah [5]: 42, al-Hujarāt [49]: 9, al-Mumtahanah [60]: 8). Sedangkan makna yang kedua adalah *az-ẓulm wa al-jūr* (Qs. al-Jinn [72]: 14). Begitu pula kata *al-'adl*, mempunyai dua arti yang berlainan, bisa berarti *al-istiwā'* (baca: sama, lurus) dan juga bisa berarti *al-a'waj* (bengkok). Di sisi lain ada perbedaan dua kalimat tersebut, *al-qasṭ* bisa dari satu sisi saja, sedang *al-'adl* harus dari dua sisi.

Dari makna mufradat kata-kata kunci (*key word*) Q. S. an-Nisa' [4]: 3 tersebut Syahrur kemudian menterjemahkan ayat tersebut sebagai berikut :

“Kalau seandainya kamu khawatir untuk tidak bisa berbuat adil antara anak-anakmu dengan anak-anak yatim (dari istri-istri jandamu) maka jangan kamu kawini mereka. (namun jika kamu bisa berbuat adil, dengan memelihara anak-anak mereka yang yatim), maka kawinilah para janda tersebut dua, tiga atau empat. Dan jika kamu khawatir tidak kuasa memelihara anak-

³⁰ Bertolak dari pandangan di atas, perlu ditekankan bahwa Qs. Al-Nûr: 31 termasuk ayat-ayat yang menjelaskan batasan-batasan dalam adab berpakaian. Begitu juga Qs. Al-Nisâ': 3 termasuk ayat-ayat yang menjelaskan batasan-batasan dalam berpoligami. Di lain pihak, Qs. Al-Ahzâb: 59 termasuk ayat-ayat *ta'limât*. Al-Syawwâf, 1993: hlm. 24.

anak yatim mereka, maka cukuplah bagi kamu satu istri atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu akan lebih menjaga dari perbuatan zalim (karena tidak bisa memelihara anak-anak yatim)”

Ayat di atas (Q. S. an-Nisa [4]: 3) adalah kalimat *ma'tufah* (berantai) dari ayat sebelumnya “*wa in ...*” (Qs. an-Nisa' [4]: 2) yang merupakan kalimat bersyarat dalam konteks *ḥaqq al-yatāmā*.

وَأْتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ
إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا .

“Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (*wa ātu al-yatāmā*) harta mereka. Jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar”

Jika teori batas (*naẓariyah ḥudūdīyah*) Syahrur diterapkan dalam menganalisis ayat di atas, maka akan memunculkan dua macam *al-ḥadd*, yaitu *ḥadd fi al-kamm* (secara kuantitas) dan *ḥadd fi al-kayf* (secara kualitas). Pertama, *ḥadd fi al-kamm*. Ayat itu menjelaskan bahwa *ḥadd al-adnā* atau jumlah minimal istri yang diperbolehkan syara' adalah satu, karena tidak mungkin seorang beristri setengah. Adapun *ḥadd al-a'lā* atau jumlah maksimum yang diperbolehkan adalah empat. Manakala seseorang beristri satu, dua, tiga atau empat orang, maka dia tidak melanggar batasan-batasan yang telah ditetapkan oleh Allah, tapi jikalau seseorang beristri lebih dari empat, maka dia telah melanggar *ḥudūd* Allah. Pemahaman ini yang telah disepakati selama empat belas abad yang silam, tanpa memperhatikan konteks dan dalam kondisi bagaimana ayat tersebut memberikan batasan (*ḥadd fi al-kayf*).

Kedua, *ḥadd fi al-kayf*. Yang dimaksud di sini adalah apakah istri tersebut masih dalam kondisi *biker* (perawan) atau *ṣayyib/armalah* (janda)? Syahrur mengajak untuk melihat *ḥadd fi al-kayf* ini karena ayat yang termaktub memakai *ṣiḡah syarḥ*, jadi seolah-olah, menurut Syahrur, kalimatnya adalah: “*Fankihū mā ṭaba lakum min an-nisā' maṣnā wa sulāṣā wa rubā' ...*” dengan syarat kalau “*wa in kbiftum an lā tuṣitū fi al-yatāmā ...*”. Dengan kata lain untuk istri pertama tidak disyaratkan adanya *ḥadd fi al-kayf*, maka diperbolehkan perawan atau janda, sedangkan

pada istri kedua, ketiga dan keempat dipersyaratkan dari *armalah* (janda yang mempunyai anak yatim). Maka seorang suami yang menghendaki istri lebih dari satu ia akan menanggung istri dan anak-anaknya yang yatim tersebut. Hal ini, menurut Syahrur, akan sesuai dengan pengertian *'adl* yang harus terdiri dari dua sisi, yaitu adil kepada anak-anaknya dari istri pertama dengan anak-anak yatim dari istri-istri berikutnya.³¹

Interpretasi seperti itu dikuatkan dengan kalimat penutup ayat: ”*zālika adnā an lā ta'ūlu*”. Karena *ta'ūlu* berasal dari kata *aul* artinya *kastratu al-'iyāl* (banyak anak yang ditanggung), maka hal itu yang menyebabkan terjadinya tindak kedzaliman atau ketidakadilan terhadap mereka. Maka ditegaskan kembali oleh Syahrur, bahwa ajaran Islam tentang poligami, bukan sekedar hak atau keleluasaan seorang suami untuk beristri lebih dari satu, akan tetapi yang lebih esensial dari itu adalah pemeliharaan anak-anak yatim.

2. Membaca Kembali Sunnah Poligami

Di samping disandarkan kepada ayat-ayat al-Qur'an, polemik poligami juga disandarkan kepada perilaku Nabi Muhammad saw dan para sahabat, bahkan sandaran ini jauh lebih banyak digunakan daripada sandaran ayat-ayat al-Qur'an. Ungkapan yang sangat populer dalam hal ini adalah bahwa *'poligami itu sunnah*'. Ungkapan ini sering dinyatakan oleh beberapa kelompok keagamaan di Indonesia. Bahkan, bagi sebagian di antara mereka, poligami menjadi tolok ukur atas keberagamaan seseorang. Semakin banyak seorang laki-laki berpoligami –asal tidak lebih dari empat– semakin baik poisisi keagamaannya di mata mereka. Pada saat yang sama, semakin bersabar seorang perempuan dimadu oleh suaminya, dalam pandangan mereka ia semakin baik kualitas imannya di sisi Allah swt. Sunnah yang dimaksud di sini, sepertinya adalah sesuatu yang telah dilakukan Nabi Muhammad saw, yang karena itu dianjurkan, dianggap baik dan merupakan simbol keislaman dan ketakwaan seseorang.

Persoalannya kemudian adalah apakah setiap yang dilakukan Nabi saw dengan serta merta harus diteladani dan ditiru secara mentah-mentah? Nabi sendiri mengawini lebih dari empat isteri pada waktu yang bersamaan, tetapi mayoritas ulama tidak memperkenankan

³¹ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, hlm. 598.

untuk mengikuti perilaku tersebut.³² Dalam bacaan ulama ushul fiqh misalnya, perilaku Nabi Saw harus diklasifikasi apakah dilakukan pada saat (kapasitasnya) sebagai Nabi terhadap umat, sebagai panglima perang terhadap pasukan, sebagai kepala kaum terhadap anggota masyarakat, sebagai suami terhadap isteri, atau sebagai manusia biasa. Persoalan berikutnya memang apakah kriteria suatu tindakan dianggap tindakan sebagai Nabi dan yang lain dianggap tindakan sebagai manusia biasa, dan siapa yang menentukan klasifikasi ini. Tetapi pada prinsipnya, perilaku Nabi saw tidak serta merta menjadi panutan, tetapi pada prakteknya telah melalui terlebih dahulu beragam pemaknaan dan pemahaman dari masing-masing sahabat, tabi'in dan ulama. Misalnya tentang perilaku Nabi saw yang tidak bekerja mencari nafkah ketika hidup di Madinah. Perilaku ini mendatangkan perdebatan di kalangan umat dalam pembicaraan tentang pekerjaan yang paling baik dalam Islam. Dengan demikian, poligami sekalipun dilakukan dan dipraktikkan Nabi Saw, tidak serta merta menjadi syari'at yang secara kualitatif bernilai positif untuk dipraktikkan oleh seluruh umat Islam.

Untuk itu harus dilihat kembali secara jernih bagaimana Muhammad saw dalam kapasitasnya sebagai Nabi dan Rasul yang mempunyai isteri lebih dari satu.³³ Menurut riwayat yang ada, motif poligini yang dilaksanakan Nabi saw itu untuk melindungi para wanita yang telah kehilangan suami karena gugur di medan jihad demi mempertahankan agama Islam sekaligus untuk melindungi para anak yatim yang ada. Faktanya bahwa Nabi saw telah menikahi Sayyidah Saudah binti Zam'ah, seorang janda yang usianya lebih tua dari dirinya sendiri. Sayyidah Sawdah adalah wanita yang turut hijrah. Suaminya wafat ketika pulang dari Habsyi dan ia tidak mempunyai pembela lagi. Takut kalau ia kembali kepada keluarganya akan disiksa dengan siksaan yang berat, maka Nabi saw kemudian menikahinya.³⁴

³² Di Indonesia, kasus ini muncul di daerah Madura dengan pelakunya bernama Masuriyat yang mempunyai isteri lebih dari empat.

³³ Menurut M. Ali al-Sabuni, minimal ada empat hikmah dari praktek poligami Nabi Saw dan itu bersifat khusus dalam kapasitasnya sebagai Nabi dan Rasul. Keempat hikmah yang dimaksud adalah: *al-Ta'limiyah*, *at-Tasyri'iyah*, *al-Ijtima'iyah* dan *as-Siyasiyah*. Lihat M. Ali aṣ-Ṣābūnī, *Rawa'i al-Bayān Tafṣīr Ayāt al-Ahkām min al-Qur'ān* (t.k.: t.p., t.t.), Jilid II. hlm. 318-338.

³⁴ Muḥammad Najīb, *Kisab Pernikahan Nabi-Nabi dan Isteri-Isteri Rasulullāh SAW* [Kuala Lumpur: Jasmin Enterpriser, tth.], hlm.72; SM. Madni Abbasi, *Family of The Holy Prophet* [Karawaci: International Islamic Publisher, 1983], hlm. 129.

Riwayat lain menyatakan bahwa Nabi saw menikahi Zainab binti Khuzaimah juga bukan karena tuntutan nafsu seksualitasnya, tapi adalah ingin memberikan perlindungan dan memberikan prestise. Zainab binti Khuzaimah adalah janda dari Ubaidah ibn Haris yang gugur dalam peperangan Uhud. Sepeninggal suaminya ia tetap gigih berjuang dalam menegakkan ajaran Islam, bersifat sabar dan tabah dalam menghadapi segala tantangan hidup sekalipun ia tidak mempunyai seorang pelindung lagi. Demi menegakkan nilai-nilai humanistik sekaligus mempertahankan ajaran Islam, Nabi saw kemudian menikahinya. Hal ini terjadi pada bulan Ramadhan tiga tahun sesudah hijrah dan Nabi saw memberikan maharnya sejumlah 400 dirham.³⁵

Dalam riwayat lain dikatakan bahwa Nabi saw telah menikahi Sayyidah Hafsa binti 'Umar ibn al-Khaththâb janda dari Khumais ibn Hudzaifah dari suku Bani Sahm. Suaminya gugur pada peperangan Badar. Sejak sepeninggal suaminya Sayyidah Hafsa selalu bersedih dan menderita. Demi melindungi seorang janda yang senantiasa dalam kesedihan dan kesengsaraan karena telah ditinggal suami kemudian Nabi saw menikahinya.³⁶ Pernikahan Nabi saw dengan Zainab binti Jahsyin janda dari Zaid ibn Hârisah yaitu anak angkatnya sendiri. Hal ini dilakukan dengan motif membatalkan kedudukan anak angkat. Dijelaskan bahwa anak angkat dalam Islam tidak seperti anak kandung sendiri.³⁷

Dengan demikian, ungkapan '*poligami itu sunnah*' terkesan simplistik, untuk tidak mengatakan distorsif. Jika dikaitkan dengan uraian sejarah pernikahan Nabi saw di atas. *Sunnah*, dengan definisi konvensional sekalipun (perbuatan dan pernyataan Nabi saw) adalah variatif, fleksibel dan kondisional. Sepanjang kehidupan Nabi saw, jika dikalkulasi lebih banyak masa monogami daripada masa berpoligami. Karena hidup Nabi saw bersama isteri satu, Khadijah bint Khuwalid ra, dijalani selama 28 tahun. Sementara masa berpoligami yang dijalani Nabi saw hanya sekitar 10 tahun saja. Dari kalkulasi ini, bisa dilihat betapa distorsifnya ungkapan '*poligami itu sunnah*'.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 129.

³⁶ Bint al-Syâthi', *Nisâ' an-Nabiy* [Mesir: al-Qalam, tth.], hlm. 127; SM. Madni Abbasi, *Family of The Holy Prophet*, hlm 123.

³⁷ *Ibid.*, hlm. 161; Muhammad Najib, *Kisab Pernikahan Nabi-Nabi*, hlm. 90; SM. Madni Abbasi, *Family of The Holy Prophet*, hlm. 145.

Jika sunnah didefinisikan sebagai teks-teks hadis yang tertulis dalam literatur yang otoritatif (kitab-kitab hadis), akan lebih beragam lagi. Setidaknya dengan menelusuri kitab *Jami' al-Uṣul*, kompilasi dari enam kitab hadis ternama, karya Imam Ibn al-Atsir (544-606 H), keragaman sunnah dalam kaitannya dengan praktek poligami bisa diidentifikasi dalam beberapa hal.³⁸

Pertama, bahwa Nabi saw hidup monogam dalam waktu yang cukup lama, berbahagia dan memiliki enam anak; empat perempuan dan dua laki-laki. Setelah dua tahun ditinggal wafat isteri tercinta, Khadijah bint Khuwailid ra, beliau saat menginjak umur 54 tahun nikah lagi dengan janda yang ditinggal mati suami. Setelah itu, dalam selang waktu sekitar enam tahun, Nabi Saw nikah dengan beberapa isteri yang semuanya janda karena ditinggal mati suami, kecuali Aisyah bint Abu Bakr ra yang dinikahi ketika masih gadis belia.

Kedua, bahwa Nabi saw tidak pernah secara eksplisit dalam sebuah ungkapan yang mendorong, menganjurkan dan apalagi memerintahkan praktek poligami. Yang ada adalah perintah terhadap beberapa sahabat, seperti Ghilan bin Salamah al-Tsaqafi ra yang sudah terlanjur mengawini sepuluh perempuan; untuk menceraikan enam orang dari mereka dan memegang empat saja. Hal yang sama juga terjadi pada sahabat Qais bin al-Haris yang sudah terlanjur mengawini delapan perempuan.

Ketiga, dalam berbagai kesempatan Nabi saw menekankan pentingnya keadilan bagi perempuan yang dipoligami. Dalam sebuah ungkapan dinyatakan: “*Barang siapa yang mengawini dua perempuan, sedangkan ia tidak bisa berbuat adil kepada keduanya, pada hari akhirat nanti separoh tubuhnya akan lepas dan terjatub*”.³⁹ Bahkan dalam berbagai kesempatan juga, Nabi saw menekankan pentingnya perlakuan baik terhadap isteri, memberikan perhatian terhadap hati dan perasaannya dalam mengelola rumah tangga.

Keempat, yang lebih tegas dan jarang dimunculkan kepada masyarakat umum (khususnya kelompok yang pro poligami), bahwa Nabi saw pernah marah besar ketika putri beliau Fathimah bint Muhammad saw akan dipoligami oleh suaminya, Ali bin Abi Thalib ra.

³⁸ Lihat Ibn al-Aṣir, *Jāmi' al-Uṣūl min Ahādīs ar-Rasūl* (Beirut: Dar Ihya al-Turas, 1984), juz XII, hlm. 108-179.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 168, Hadis nomor: 9049.

Ketika Nabi Saw mendengar rencana poligami ini, beliau langsung masuk ke mesjid dan naik mimbar, kemudian berseru: “*Beberapa keluarga Bani Hasyim bin al-Mugirah meminta izin kepadaku untuk mengawinkan putri mereka dengan Ali bin Abi Thalib, -ketahuilah-, aku tidak akan mengizinkan, sekali lagi tidak akan mengizinkan, sungguh tidak aku izinkan, kecuali kalau Ali bin Abi Thalib mau menceraikan putriku, silakan mengawini putri mereka. Ketahuilah, putriku itu bagian dariku; apa yang mengganggu perasaannya adalah menggangguku juga, apa yang menyakiti hatinya adalah menyakiti hatiku juga*”.⁴⁰ Perlu dicatat bahwa Larangan ini dari Nabi saw, berarti pelarangan poligami juga bisa dikatakan sebagai ‘sunnah’. Ali bin Abi Thalib ra sendiri baru mengawini perempuan lain setelah Fathimah ra wafat.

Memang banyak penafsiran (baca: *syarh al-badis*) mengapa Nabi Saw melarang putrinya dipoligami oleh Ali bin Abi Thalib ra. Di antaranya, yang paling banyak disebutkan adalah bahwa perempuan yang akan dikawini Ali bin Abi Thalib ra adalah putri Abu Jahl bin Hisyam, musuh Allah swt dan musuh Nabi saw. Tetapi beberapa penafsiran lain menyebutkan memang karena Nabi saw tidak menginginkan putri beliau Fatima ra dipoligami dengan siapapun, karena poligami itu menyakiti hatinya (Fatimah), dan yang menyakiti hatinya juga menyakiti hati Nabi saw. Karena itu, seperti dinyatakan oleh Ibn Hajar al-‘Asqalani, ada ulama yang menyatakan bahwa poligami bisa saja dilarang jika bisa menimbulkan kerusakan dan kezaliman, tentu terhadap perempuan dan anak-anak.⁴¹ Tafsiran kedua ini jarang dikutip dan dipublikasikan khususnya oleh kelompok yang pro poligami.

Dari sudut pandang fiqh, sebagai rekaman dari sejarah jursiprudensi Islam, ungkapan ‘*poligami itu sunnah*’ juga merupakan reduksi yang sangat besar. Sunnah dalam bahasa fiqh adalah sesuatu yang jika dilakukan memperoleh pahala, dan jika ditinggalkan tidak memperoleh dosa. Pelabelan sunnah dengan makna fiqh seperti ini terhadap poligami adalah sesuatu yang perlu ‘diluruskan’. Dalam hal nikah biasa saja, fiqh menawarkan berbagai predikat hukum tergantung kondisi calon suami, calon isteri atau kondisi masyarakatnya; bisa

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 162, Hadis nomor: 9026.

⁴¹ Lihat Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), 10/412.

wajib, sunnah, mubah atau sekedar diizinkan. Bahkan Imam al-Alusi dalam tafsirnya *Rūḥ al-Ma'ānī* menyatakan bahwa nikah bisa diharamkan ketika calon suami tahu betul bahwa dirinya tidak akan bisa memenuhi hak-hak isteri, apalagi sampai menyakiti dan mencelakakannya. Dalam hal ini, poligami juga harus dikaitkan dengan situasi sosial, kondisi calon suami dan calon isteri, tidak sesederhana pernyataan bahwa poligami adalah sunnah.

“*Poligami itu sunnah*” adalah penyederhanaan terhadap persoalan yang sebenarnya kompleks. Sunnah sendiri, atau teks-teks hadis tidak sesederhana ungkapan tersebut, bahkan fiqh juga mengaitkannya dengan berbagai latar kondisi. Lebih tepat untuk dikatakan bahwa monogami-poligami dalam karakteristik fiqh Islam adalah termasuk persoalan parsial, bukan prinsip, yang predikat hukumnya mengikuti kondisi ruang dan waktu. Prinsipnya adalah keadilan, membawa kemaslahatan, tidak mendatangkan mudarat dan kerusakan (*mafsadah*). Untuk mengidentifikasi nilai-nilai ini dalam kaitannya dengan praktek monogami-poligami, semestinya harus melibatkan perempuan, yang akan memperoleh imbas langsung dari keputusan dan kebijakan apapun dalam hal poligami. Ini dilakukan dengan pengujian empirik dan inter-disipliner yang obyektif terhadap efek poligami dan kondisi sosial masyarakat setempat. Mungkin jika ini dilakukan, kebanyakan orang seperti Syekh Muhammad ‘Abduh, Nashr Hamid Abu Zaid, Aminah Wadud dan yang lain lebih memilih untuk mengatakan bahwa Islam itu pada dasarnya adalah monogam. Bahkan ia menyarankan pelarangan poligami yang pada prakteknya banyak mencelakakan perempuan dan merusak keutuhan keluarga. Dalam konteks ini ‘Abduh menyitir teks hadis Nabi saw: “*Tidak dibenarkan segala bentuk kerusakan [dhabar] terhadap diri atau orang lain*”.⁴² Ungkapan ini tentu lebih prinsip dari pernyataan ‘*poligami itu sunnah*’.

Sebagai kesimpulan, persoalan poligami adalah persoalan budaya yang ada sejak ribuan tahun sebelum Islam. Al-Qur’an diturunkan pada saat budaya poligami sangat mengakar, sehingga yang diperlukan saat itu adalah pembatasan dan kritik terhadap perilaku poligami yang menyimpang. Bisa dinyatakan bahwa poligami tidak ada kaitannya dengan kualitas keberagamaan seseorang, keimanan, ketakwaan dan ketaatannya kepada Allah swt. Justru yang terkait

⁴² Ibn al-Atsir, *Jāmi’ al-Uṣūl*, VII, hlm. 412, Hadis nomor: 4926.

dengan keislaman dan keimanan adalah sejauhmana setiap orang bisa berbuat baik terhadap orang-orang terlantar dan yang dipinggirkan serta mereka yang menjadi korban kekerasan struktur sosial. Seperti yang diwasiatkan Nabi saw pada saat haji wada', semua orang diharuskan berbuat baik terhadap perempuan, menghargai dan mengagungkan mereka. Persoalan apakah monogami atau poligami yang lebih memartabatkan perempuan, selayaknya diserahkan kepada nurani para perempuan. Dan jawabannya pasti monogami adalah pilihan yang tepat dan sesuai bagi mereka.

E. Penutup

Dalam pandangan penulis, perkawinan ideal sebagaimana dikehendaki oleh Islam (sesuai dengan semangat Al-Qur'an dan Al-Hadis) adalah monogami. Perkawinan poligami hanya merupakan 'fase antara' untuk menuju "fase ideal", yaitu monogami. Praktek poligami memang 'dibolehkan' (tapi ingat: 'tidak dianjurkan/sunnatkan') oleh Islam. Bagi penulis, praktek poligami hanyalah "solusi temporer" Islam untuk menuju kepada keadaan yang lebih ideal, yakni perkawinan dengan satu isteri (monogami).

Yang menarik di sini adalah bahwa monogami ternyata bukan saja merupakan "keadaan ideal" yang dikehendaki oleh agama semata. Monogami, lebih penting lagi, adalah juga menjadi norma yang sangat penting dalam kehidupan modern sekarang ini. Sensibilitas masyarakat modern telah terbentuk dalam norma semacam ini, sehingga mereka melihat praktek poligami hanyalah semacam "warisan" dari masa lampau yang "jahiliyah". Praktek poligami juga dianggap sebagai bagian dari feodalisme pra-modern.

Mungkin perlu semacam riset yang lebih mendalam mengenai asal-usul sosial dan historis yang bisa menjelaskan kenapa monogami menjadi norma utama dalam masyarakat modern. Penulis percaya bahwa norma ini tidak datang "ujug-ujug" dari langit. Ia terbentuk melalui proses historis tertentu. Dengan kata lain, kaum pejuang keadilan jender perlu kiranya melakukan "analisa historis" atas munculnya norma keluarga dengan satu isteri itu. Historisitas tidak saja berlaku pada perkembangan ajaran dan doktrin agama, tetapi juga berlaku pada norma-norma yang kita kenal dalam masyarakat modern saat ini. Akhirnya, penulis berharap semoga tulisan ini bermanfaat!

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abdalati, Mahmûdat, *Islam in Focus*, New Delhi: Crescent Publishing, 1967.
- Abbasi, SM. Madni, *Family of The Holy Prophet*, Karawaci: International Islamic Publisher, 1983
- Abied Syah, Muhammad Ainul, (et.al), *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001
- Al-Qurṭubi, *al-Jāmi li Abkām al-Qur’ān*, Juz V.
- Andalusi, Abu Hayyan al-, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), Juz III.
- Asir, Ibn al-, *Jāmi’ al-Uṣūl min Aḥādīs ar-Rasūl*, Beirut: Dar Ihya al-Turas, 1984, juz XII.
- Asqalani, Ibn Hajar al-, *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993, X
- Asy-Suyuthi, *ad-Durr al-Mansūr fi at-Tafsīr bi al-Ma’sūr*, Juz II.
- Asy-Syaṭibi, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syarī’ah*, Kairo: Maktabah Tijariyah Kubro, t.t., Juz. III.
- Badawi, Ahmad Zaki, *Dictionary of the Social Sciences*, Beirut: Lifrairie du Liban, 1978.
- Bagdadi, al-Alusi al-, *Rūḥ al-Ma’āni fi Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa as-Sab’i al-Masāni*, t.t.p., Dār al-Fikr, t.t.
- Banna, Jamal al-, *Nahwa Fiqh Jadīd*, Kairo: Dar al Fikr al Islamy, 1996.
- Chaudhari, Muhammad Syarif, *Women’s Right in Islam*, New Delhi: Adam Publiser, 1997.
- Depdikbud RI., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Engineer, Asghar Ali, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi, Bandung: LSPPA, 1994.
- Ensiklopedi Indonesia*, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1984.

- Esposito, John L., *Women in Muslim Family Law*, New York: Syracuse University Press, 1982.
- Esposito, John L., *Women in Muslim Family Law*, New York: Syracuse University Press, 1982.
- Gazali, Abu Hamid al-, *al-Maḥṣūl min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Hanafi, Hasan, *Metode Tafsir dan Kemaslabatan Umat*, terj. Yudian Wahyudi, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Iqbal, Safia, *Women and Islamic Law*, New Delhi: Adam Publiser, 1994.
- Jauziyah, Ibnu al-Qayyim aj-, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t., Juz III
- Kašir, Ibnu, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*.
- Khūlī, Amīn al-, *Manāḥij Tajdīd, Hay'ah Miṣriyah*, Kairo: Ammah li al Kitāb, 1995.
- Muhammad, Husein, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Najib, Muhammad, *Kisah Pernikahan Nabi-Nabi dan Istri-Istri Rasulullah SAW*, Kuala Lumpur: Jasmin Enterpriser, t.t.
- Napel, Henk ten, *Kamus Teologi Inggris-Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996.
- Nuriyah, Shinta, dkk., edisi bahasa Indonesia, *Wajah Baru Relasi Suami Istri; Telaah Kitab 'Uqud al-Lājain'*, Yogyakarta: FK3 dan LKiS, 2001
- Rahman, Abd al-Hadi 'Abd ar-, *Sultab an-Nas Qirā'at fi Tauzif an-Nas ad-Dīny*, Beirut: al-Markaz aš-Šaqafi al 'Arabi, 1993
- Rida, Muhammad Rasyid, *Tafsīr al-Manār*, Beirut: Dâr al-Fîkr, 1973
- Šābuni, M. Ali aš-, *Rawā'i al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān* (t.k.: t.p., t.t.), Jilid II.
- SuyutI, Jalal al-Din as-, *Tadrīb ar-Rāwi Syarḥ at-Taqrīb an-Nawāwī*, Juz I.

- Syaḥrūr, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qira'ah Mu'aṣirah*, Kairo: Sina Publisher, 1992.
- _____, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: Al-Ahali, 2000.
- Syâthi', Bint al-, *Nisā' al-Nabiy*, Mesir: al-Qalam, t.t.
- Syawwâf, Munir Muhammad Thahir al-, *Tabâfut Qirā'ah Mu'āṣirah*, Cyprus: Al-Syawwâf, Limassol, 1993.
- Ṭabari, Ibnu Jarir aṭ-, *al-Jāmi' al-Bayān 'an Ta'nīl Aay al-Qur'ān*, Juz I.
- Umar, Nasarudin, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Cet. II, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Wahyudi, Yudian, "Kata Pengantar" dalam Khoiruddin Nasution & Mansur (ed.), *Antologi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Antara Idealitas dan Realitas*, Yogyakarta: Syari'ah Press, 2008
- Zaid, Faruq Abu, *asy-Syarī'ah al-Islāmiyah baina al-Muḥafizhīn wa al-Mujaddidīn*, Kairo: Dar al-Taufiq al-'Arabi, t.t.