

**POLIGAMI DALAM HUKUM ISLAM:
TELAAH ATAS PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR**

Oleh: Achmad Saeful, MA

Abstrak

Poligami merupakan bagian dari masalah sosial klasik yang sampai saat ini kehadirannya masih menjadi polemik. Salah satu hal yang menarik dari perdebatan dan kontroversi poligami adalah masing-masing pendapat merujuk pada sumber yang sama, yakni ayat al-Quran surah al-Nisa [4]: 2, 3, dan 129, serta sejumlah Hadist Nabi Muhammad saw yang terkait. Hal itu menunjukkan teks-teks keagamaan selalu menyediakan kemungkinan-kemungkinan untuk diinterpretasikan. Teks-teks al-Quran adalah huruf-huruf yang perlu diutarakan. Tidak ada satupun teks di dunia ini yang tidak bisa ditafsirkan. Karena itu, teks-teks keagamaan dapat dimaknai dan dipahami oleh akal manusia yang tidak selalu menghasilkan kesimpulan sama. Dari sinilah kemudian Muhammad Syahrur memberanikan diri untuk melakukan pembacaan ulang terhadap ayat-ayat tersebut.

Kata Kunci: Poligami, Muhammad Syahrur, Polemik, al-Qur'an

Pendahuluan

Poligami merupakan problema sosial klasik yang selalu menarik untuk diperbincangkan dan sekaligus diperdebatkan di kalangan masyarakat muslim di seluruh dunia.¹ Perdebatan pada tingkat wacana itu selalu berakhir tanpa pernah melahirkan

¹ Selain bentuk perkawinan di atas, masih ada lagi satu bentuk perkawinan yang sampai saat ini masih sering diperbincangkan oleh masyarakat Muslim, yaitu perkawinan poligami. Dalam bahasa Arab sering diistilahkan dengan ta'addud az-zaujah. Poligami menurut istilah adalah ikatan perkawinan dimana salah satu pihak mengawini beberapa lawan jenisnya dalam waktu yang bersamaan. Walaupun dalam pengertian di atas ditemukan kalimat 'salah satu pihak', akan tetapi karena istilah perempuan yang mempunyai banyak suami dikenal dengan poliandri, maka yang dimaksud dengan poligami adalah ikatan perkawinan dengan seorang suami mempunyai beberapa orang isteri (poligini) dalam waktu yang bersamaan. Lihat Musda Mulia, *Pandangan Islam Tentang Poligami* (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 1999), 2-3.

kesepakatan. Kesimpulan dari perdebatan tersebut, sedikitnya telah memunculkan tiga pandangan. *Pertama*, pandangan yang membolehkan poligami secara longgar. Sebagian dari pandangan ini bahkan menganggap poligami adalah sunnah Nabi Muhammad saw. Syarat keadilan yang secara eksplisit disebutkan al-Quran cenderung terabaikan.

Kedua, pandangan yang membolehkan poligami secara ketat dengan menetapkan sejumlah syarat, antara lain adalah syarat keadilan formal-distributif, yakni pemenuhan hak ekonomi dan seksual bagi para istri secara sama serta keharusan mendapatkan izin dari istri dan beberapa syarat lainnya. *Ketiga*, pandangan yang melarang poligami secara mutlak. Mereka yang melarang secara mutlak, menganggap poligami sebagai sebuah tradisi yang tidak mesti diikuti. Sebelum Islam datang poligami telah menjadi model prilaku orang-orang Arab kala itu.²

Keberagaman pandangan kaum muslimin dalam menyikapi isu poligami tentu sangat menarik untuk dikaji dan ditelaah lebih jauh, karena di dalamnya memperlihatkan sebuah stagnasi sekaligus dinamika pemikiran yang terus berkembang. 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.

Salah satu hal yang menarik dari perdebatan dan kontroversi poligami adalah masing-masing pendapat merujuk pada sumber yang sama, yakni ayat al-Quran surah al-Nisa [4]: 2, 3, dan 129, serta

² Sebelum Islam datang, perkawinan poligami dilakukan tanpa batas maksimal dari jumlah isteri, kemudian, ketika Islam datang poligami dibatasi sampai 4 orang isteri. Pembatasan ini didasarkan pada al-Quran ayat 3 surat an-Nisa', meskipun ada juga sebagian ulama madzhab Dzahiriyah yang menafsirkan *masnâ wa tsulâtŝa wa ruba'* dengan menjumlahkan, sehingga jumlah isteri yang boleh dinikahi adalah sembilan orang, karena *wawu* pada lafadz tersebut difungsikan sebagai *al-jam'u*. Bahkan sebagian ulama madzhab Dzahiriyah yang lain menafsirkan *lafadz masnâ* dengan dua-dua, *tsulâtŝa* dengan tiga-tiga dan *ruba'* dengan empat-empat. Sehingga jumlah isteri yang diperbolehkan untuk dinikahi menurut mereka adalah 18 orang. Lihat Abi 'Abdillah Muhammad ibn Ahmad Al-Anshari Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* (Bairut: Dâr Al-Fikr, 1999), 13-14.

sejumlah Hadist Nabi Muhammad saw yang terkait.³ Hal itu menunjukkan teks-teks keagamaan selalu menyediakan kemungkinan-kemungkinan untuk diinterpretasikan. Teks-teks al-Quran adalah huruf-huruf yang perlu disuarakan. Tidak ada satupun teks di dunia ini yang tidak bisa ditafsirkan. Karena itu, teks-teks keagamaan dapat dimaknai dan dipahami oleh akal manusia yang tidak selalu menghasilkan kesimpulan sama.

Perbedaan dalam memahami cara pandang yang dipergunakan oleh seseorang terhadap teks juga terjadi karena adanya perbedaan ruang dan waktu dalam menafsirkan. Setiap pandangan dan pikiran manusia 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. Bahkan perbedaan penafsiran bisa terjadi karena adanya perbedaan kepentingan dan ideologi di antara para mufasir al-Qur'an.

Terlepas dari berbagai perbedaan pandangan, mengkaji kembali pembacaan ayat poligami menjadi sesuatu yang tak terelakkan. Tidak sedikit dari kalangan, terutama kalangan feminisme beranggapan bahwa poligami sangat merugikan kaum perempuan. Bacaan Muhammad Syahrur mengenai poligami setidaknya dapat dijadikan alternatif hukum bagi kalangan yang masih memberlakukan poligami secara saklek (tekstual).

Sekilas tentang Muhammad Syahrur

Syiria dengan Ibukota Damaskus, tercatat sebagai negara yang memiliki pengaruh luar biasa di blantika pemikiran dunia Islam, baik secara sosial, politik, budaya dan intelektual. Seperti umumnya yang dialami negara-negara Timur Tengah, Syiria pernah mengalami problema modernitas, khususnya benturan keagamaan dengan gerakan modernisasi Barat. Problema ini muncul disebabkan dampak dari invansi Perancis dan gerakan modernisasi Turki. Selain itu Syiria pernah menjadi region dari dinasti Ustmaniyyah. Problema ini pada gilirannya, memunculkan tokoh-tokoh semisal Jamâl al-Dîn al-Qâsimi

³ Muhammad Syahrur, *Nahwa Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islam* (Damaskus: al-Ahaly, 2000), 301-302.

dan Thâhir al-Jazâ'iri yang berusaha menggalakkan reformasi keagamaan di Syiria.⁴

Reformasi al-Qâsimi berorientasi pada pembentangan umat Islam dari kecenderungan Tanzimat yang sekular dan penggugahan intelektual Islam dari ortodoksi. Umat Islam harus mampu meramu rasionalitas, kemajuan, dan modernitas dalam bingkai agama. Dalam hal ini, al-Qâsimi mencanangkan untuk menemukan kembali makna Islam yang orisinil dalam al-Qur'ân dan al-Sunnah dengan menekankan ijtihâd.⁵

Ide al-Qâsimi kemudian dilanjutkan oleh Thâhir al-Jazâ'iri. Kali ini gagasannya lebih mengarah kepada upaya pemajuan di bidang pendidikan. Dari sinilah kemudian terlihat iklim intelektual Syiria, setingkat lebih "maju" ketimbang negara-negara muslim Arab lainnya yang masih memberlakukan hukum Islam secara kaku, terutama dalam hal kebebasan berekspresi.

Angin segar bagi tumbuhnya suatu imperium pemikiran di Syiria lebih nyata dan menjanjikan dibanding negara-negara Arab lainnya, karena tidak semua negara-negara Arab menerima ide mengenai pembaharuan dalam Islam, misalnya nasib naas yang harus diterima Fazlur Rahman⁶ dan Nasr Hamid Abu Zayd⁷ yang harus hengkang dari negaranya masing-masing. Kehadiran Muhammad Syahrûr menjadi bukti bahwa Syiria merupakan negara yang menerima ide-ide segar yang muncul dalam pemikiran Islam.

Muhammad Syahrur dilahirkan di Damaskus, Syiria, 11 Maret 1938. Menjalani pendidikan dasar dan menengahnya pada lembaga pendidikan Abdul Rahman al-Kawabi, Damaskus dan lulus pada 1957. Pada tahun tersebut Syahrur mendapat beasiswa dari pemerintah

⁴ <http://islamemansipatoris.com>, diakses 20 Mei 2016.

⁵ <http://islamemansipatoris.com>, diakses 20 Mei 2016.

⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2003), vii-viii.

⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, karena pemikirannya kontroversialnya, harus hengkang dari negerinya ke Universitas Laiden, Belanda. Lih juga, Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Qur'ân, Hermeneutika dan Kekuasaan*, terj. Dedi Iswadi, dkk, (Bandung: RQIS, 2003), 18. Bandingkan dengan Muhammad Syahrûr, *Islam dan Imam: Aturan-aturan Pokok*, terj. M. Zaid Su'di (Yogyakarta: Jendela, 2002), xxi.

untuk studi teknik sipil di Moskow, Uni Soviet. Gelar Diploma pada bidang tersebut berhasil didapat pada 1964.⁸

Dalam masa mengenyam studi di Moskow, Syahrur mulai merasakan benturan peradaban antara latar belakang teologisnya sebagai seorang muslim dan fenomena sosial-intelektual Moskow yang komunis. Di negara inilah Syahrur mulai berkenalan dan mengagumi pemikiran marxisme, walaupun ia tidak pernah mengklaim sebagai penganut aliran tersebut.⁹

Sebuah proses wajar yang dialami oleh seseorang ketika mengalami benturan kultural sebagaimana dialami oleh Syahrûr adalah munculnya berbagai pandangan baru yang cenderung berbeda dan kontradiktif. Hal ini kemudian melahirkan sekian pertanyaan yang berusaha mendobrak kemapanan perspektif dan keyakinan, baik terkait dengan moralitas maupun doktrin teologis.

Pada tahun 1980 Syahrûr bertemu dengan Ja'far Dikki al-Bab seorang doktor ilmu bahasa lulusan Universitas Moskow tahun 1973 sekaligus teman sejawatnya sebagai tenaga pengajar di Universitas Damaskus. Pertemuan yang dilanjutkan dengan serangkaian diskusi serius dan intensif hingga tahun 1986. Ini merupakan "fase pencerahan" dalam diri Syahrûr yang secara konsekuen membentuk pola pikir Syahrûr dan kecenderungannya untuk mendalami filsafat bahasa dan humanisme. Fase tersebut menunjukkan pengaruh besar yang diperoleh Syahrûr dari pemikiran Ja'far tentang rahasia bahasa Arab.

Selain bahasa Arab, Syahrûr juga menguasai bahasa Inggris dan Rusia. Pengetahuan linguisitiknya yang semakin luas mengantarkan Syahrûr untuk mengenal banyak tokoh filsafat maupun linguistik Barat dengan mengakses secara langsung karya-karya mereka. Syahrûr berpedoman bahwa metode apa pun dan dari mana pun

⁸ Aunul 'Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 237.

⁹ Muhammad Syahrûr, "Islam dan Konferensi Dunia untuk Perempuan" dalam Charles Kurzman (ed) *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum (Jakarta: Paramadina, 2001), 210. Lihat juga, Ahmad Fawaizd Syadzili, "Dekostruksi Studi Ilmu al-Qur'an: Tela'ah Atas Rancangan Hermeneutika DR. Muhammad Syahrûr", *Skripsi* (Jakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001), 15.

layak diuji untuk dimasukkan sebagai alat bantu memahami teks keagamaan.

Bagi Syahrûr, standar sebuah metode pemahaman teks keagamaan tidak ditentukan oleh latar ideologis dan genealogis metode tersebut, namun oleh kontemporeritas dan relevansi metode tersebut dengan karakter teks secara umum.¹⁰ Namun demikian, ia mengakui banyak berhutang budi pada sosok Hegel¹¹ terutama dengan metode dialektika-nya.

Bagi syahrûr, pertemuan dengan Dr. Ja'far Dikki al-Bab merupakan pertemuan yang sangat berarti, sebab ia banyak memberikan kontribusi pemikiran terhadap dirinya, pemikiran tersebut dituangkan dalam karya monumentalnya "*al-Kitâb wa al-Qur'ân; al-Qirâ'ah al-Mu'âsirah*".¹²

¹⁰ Lebih jauh Syahrûr menyatakan bahwa perubahan terhadap pengetahuan obyektif ilmiah sangat mempengaruhi cara pandang dan titik pijak untuk memahami teks-teks keagamaan. Muhammad Syahrûr, "Islam dan Konferensi Dunia untuk Perempuan" dalam Charles Kurzman (ed) *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum, 216.

¹¹ Hegel adalah filsuf yang berasal dari Jerman, nama lengkapnya George Wilhelm Friedrich Hegel dilahirkan pada 27 Agustus 1770 di Stuttgart dan meninggal pada 14 Nopember 1831. Pendidikan filsafat dan teologi diperoleh Hegel dari Universitas Tubingen, Jerman. Dari Tubingen, Hegel lalu pindah ke Switzerland dan memperdalam filsafat pengetahuan di Frankfurt. Karier akademisnya menanjak ketika ia mengajar di Universitas Jena dan pada 1805 Hegel diangkat menjadi profesor filsafat. Lih. Donny Gahril Adian, *Pilar-pilar Filsafat Kontemporer* (Yogyakarta: Jalasutra, 2002), 26.

¹² Buku tersebut ditulis Syahrûr selama kurang lebih dua puluh tahun, tepatnya sejak permulaan penyusunan tahap pertama pada 1970-1980 sampai penyusunan tahap ke tiga pada tahun 1986-1990. Dalam pengantar buku tersebut, Syahrûr menjelaskan proses penyusunan dan seberapa besar pengaruh rekannya Ja'far Dikki al-Bab, dalam rumusan metodologi dan konsep-konsep yang ia tawarkan dalam buku ini. Tahap pertama, diawali ketika beliau kuliah di Universitas Dublin, masa ini merupakan masa pengkajian dan peletakan dasar serta pencarian kata kunci dalam metodologi yang ia usung dalam pemahaman al-Dizkr, al-Kitâb, al-Risalâh, al-Nubuwwah dan kata kunci lainnya. Tahap kedua (1980-1986), tahap ini merupakan tahap penting bagi Syahrûr dalam memahami dan pembentukan kesadaran lingustiknya dalam pembacaan kitab suci. Pada masa ini Syahrûr bertemu dengan Dr. Ja'far Dikki al-Bab, yang menekuni

Dalam menafsirkan al-Qur'an, Syahrur bersandar kepada semantik Abu Ali al-Farisi yang didapatkan dalam khazanah pemikiran Ibn Jinni dan Abdul Qodir al-Jurjani. Di samping itu, ia juga menggunakan ilmu linguistik modern dengan premis bahwa semua lisan kemanusiaan, termasuk lisan kearaban tidak mempunyai satu kata pun yang sinonim. Sehingga, sebuah makna kata bisa tereduksi oleh proses evolusi sejarah atau bisa membawa tambahan arti lebih dari kata lain yang serupa, tetapi tak sama. Dalam hal ini, Tsa'lab mempunyai ungkapan terkenal; "apa yang sebelumnya diduga dalam kajian bahasa sebagai kata-kata yang sinonim sebenarnya termasuk di antara kata-kata yang mempunyai arti berbeda". Karenanya, Syahrur lebih memilih kamus *Maqayis al-Lughah* karya Ibn Faris sebagai referensi utama dalam mencari perbedaan makna dan kata-kata yang dikajinya.¹³

Setiap kegiatan intelektual yang memancar dari suatu kegelisahan tidak dapat dipisahkan dari problematika sosial yang melingkupinya. Dengan kata lain, sebuah konstruk pemikiran yang muncul memiliki relasi signifikan dengan realitas sosial sebagai respon dan dialektika pemikiran dengan berbagai fenomena yang berkembang di masyarakat.¹⁴ Syahrûr, dalam mengemukakan ide-

bidang linguistik di Moscow, melalui dialah Syahrûr dikenalkan dengan pemikir-pemikir linguistik Arab seperti *al-Farra*, *al-Farisi*, *al-Jinni* dan *al-Jurjani*. Dan dari pemikir-pemikir tersebut, Syahrûr memperoleh tesis tentang tidak adanya sinonimitas lafadz. Tahap ketiga, Syahrûr berhasil merampungkan BAB I yang berisikan gagasan-gagasan dasar, selanjutnya bersama Ja'far Dikki al-Bab, syahrûr berhasil menyusun "hukum dialektika umum" yang ia bahas pada BAB II, kemudian tahun 1990 cetakan pertama buku ini diterbitkan. Lihat. Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: al-Qirâ'ah al-Mu'âsirah* (Damaskus: al-Ahâli li at-Tiba'ah wa al-Nasyri wa al-Tauzi, 1990), 46-48.

¹³ Jamal al-Banna, *Nahwa Fiqh Jadid* (Kairo: Dar al-Fikr al-Islamy, 1996), Cet, I, 126.

¹⁴ Dalam hal ini Syahrûr ingin mengatakan, bahwa setiap ide yang muncul pada suatu zaman pasti terkait dengan zaman tersebut dan dibuat oleh manusia yang hidup di zaman itu, Karenanya setiap pemikiran yang pada masa dahulu tidak mengikat pada masa sekarang, sebab pemikiran yang lahir pada setiap masa selalu terpaku pada kondisi masyarakat setempat. Lih. Muhammad Syahrûr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), 42.

idenya, khususnya terkait dengan masalah keislaman, tidak lepas dari konteks ini.

Ide-idenya muncul setelah secara sadar mengamati perkembangan dalam tradisi ilmu-ilmu keislaman kontemporer. Didasarkan atas teori bahwa kebenaran ilmiah sifatnya tentatif, Syahrûr kemudian mencoba mengelaborasi kelemahan-kelemahan dunia Islam dewasa ini. Menurutnya, pemikiran Islam modern memiliki problema-problema berikut:¹⁵

1. Tidak adanya metode penelitian ilmiah yang obyektif, khususnya yang terkait dengan kajian Nash (ayat-ayat al-Kitab) yang diwahyukan kepada Muhammad.
2. Kajian-kajian keislaman yang ada seringkali bertolak dari perspektif-perspektif lama yang dianggap sudah mapan, yang terperangkap dalam kungkungan subyektivitas, bukan obyektivitas. Kajian-kajian itu tidak menghasilkan sesuatu yang baru, melainkan hanya semakin memperkuat asumsi yang dianutnya.
3. Tidak dimanfaatkannya filsafat humaniora, lantaran umat Islam selama ini masih mencurigai pemikiran barat sebagai sesuatu yang keliru dan sesat. Tidak adanya epistemologi Islam yang valid. Hal ini berdampak pada fanatisme dan indoktrinasi mazhab-mazhab yang merupakan akumulasi pemikiran abad-abad silam, sehingga pemikiran Islam menjadi sempit dan tak berkembang.
4. Produk-produk fiqh yang ada sekarang sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan modernitas. Kegelisahan semacam ini sebetulnya sudah muncul dari para kritikus, tetapi umumnya hanya berhenti pada kritik tanpa menawarkan alternatif tafsiran baru.

Di sisi lain, Syahrûr mengatakan, kajian-kajian keislaman yang ada sering melupakan dimensi universalitasnya.¹⁶ Indikasinya, konstruksi fiqh selalu berada pada posisi keberpihakan, bahwa saya sajalah yang paling benar dan umat Islam cenderung terjebak kepada

¹⁵ Tradisi fiqh Islam yang lahir atas problematika sosial, ekonomi, dan politik zaman tertentu bukanlah sesuatu yang sakral. Lih. Muhammad Syahrûr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri, 57.

¹⁶ Muhammad Syahrûr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri, 47.

penyakralan tradisi pemikiran masa lalu.¹⁷ Formulasi fiqh seperti ini, menghalangi umat Islam dari prinsip dasar syariah, yaitu keberadaan Muhammad sebagai rasul untuk semua manusia dan risalahnya tetap layak dan relevan untuk segala zaman dan tempat. Menurut Syahrûr, karakter fiqh yang sering dilupakan adalah *al-Hanifiyyah* (elastisitas, perubahan). Celaknya, "kesalahan" ini dilegalkan dengan klaim "pintu ijtihâd telah tertutup dalam teks yang *qath'i* dan *sharih*".

Bagi Syahrûr, jika Islam itu cocok untuk segala zaman, tempat dan waktu, niscaya setiap manusia harus mengakui bahwa al-Kitâb (al-Qur'ân dalam pengertian umum) diturunkan berlaku di segala zaman. Karenanya, Syahrûr sangat bersikeras bahwa setiap generasi harus mampu memberikan interpretasi al-Qur'ân yang memancar dari realitas yang muncul dan sesuai dengan kondisi di mana mereka hidup. Hasil interpretasi generasi awal tidaklah mengikat masyarakat muslim modern.

Bahkan lebih jauh, kesalahan utama fiqh Islam dan tafsir al-Qur'ân konvensional bersumber dari kesalahan metodologi yang tidak memperhatikan karakteristik dan fleksibilitas pengertian teks-teks kitab suci. Syahrûr yakin, muslim modern, karena kemajuan budaya dan ilmu pengetahuan mempunyai perangkat pemahaman metodologi yang lebih baik dibandingkan para pendahulunya dalam memahami pesan-pesan Allah yang disampaikan kepada rasul-Nya.

Poligami dalam Perspektif Syahrur

Sebelum membahas pandangan Syahrur terkait dengan poligami terlebih dulu penulis akan menyajikan bacaan Syahrur dalam membaca ayat-ayat gender. Ini dimaksudkan untuk memudahkan pembaca dalam memahami pandangan Syahrur mengenai poligami. Menurut Syahrur, selama ini belum terdapat kajian secara orosinil dalam memahami kedudukan perempuan dalam Islam, terkait dengan poligami. Baginya, kesalahan dalam memahami poligami,

¹⁷ Kasus konkretnya bidang fiqh selalu terjebak dalam pemikiran al-Mazâhib al-Fiqhiyyah. Hal ini terjadi karena kesalahan memahami *turâts* di satu sisi dan adanya kecenderungan enggan berinteraksi dengan pemikiran kontemporer pada sisi lain. Lih. Burhanudin, "Artikulasi Teori Batas (Nazariyyah al-Hudûd) Muhammad Syahrûr dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam Di Indonesia", Sahiron Syamsuddin, dkk, (ed) *Hermeneutika al-Qur'ân Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 151.

dikarenakan masih terdapat kesalahan-kesalahan dalam memahami ayat-ayat gender dalam al-Kitab.

Kesalahan-kesalahan tersebut antara lain; *Pertama*, bahwa hukum-hukum Islam tentang kaum perempuan masih diberlakukan sama dengan hukum-hukum Islam dalam perbudakan, yang tidak menggunakan cara-cara revolusioner dalam menuntut perubahan. Karena itu, harus dikatakan bahwa emansipasi kaum perempuan dalam Islam sudah dimulai sejak masa Muhammad saw. dan belum berakhir. Dengan bersandarkan kepada ayat-ayat *hudud* perbaikan kondisi perempuan harus dilanjutkan.

Kedua, kesalahan para ulama dalam menafsirkan QS. Ali Imran [3]: 14: "*Zuyyina li al-nas hubb al-syahawat...*" dan QS. al-Baqarah [2]: 223: "*Nisa'ukum harts lakum...*", sudah menjebak mereka dalam kesalahan fatal, memposisikan perempuan sebagai harta benda milik laki-laki. Kesalahan ini disebabkan mereka salah dalam memahami konsep *hudud* dalam al-Kitab. Pada hakikatnya, Islam meletakkan perempuan dalam posisi seimbang, misalnya, QS. al-Baqarah [2]: 182: "*Hunna libasun lakum wa antum libasun lahunna...*". Islam pun menyamakan lelaki dan perempuan dalam sistem hukum, tanpa memandang perbedaan yang ada, baik perbedaan fisik, seperti dalam QS. al-Najm [53]: 45 dan QS. al-Dzariyat [51]: 49, maupun perbedaan kemampuan akal, seperti dalam QS. al-Hujurat [49]: 13 dan QS. al-Isra [17]: 70.

Dalam perspektif QS. 53: 45 "*Dan bahwa Dialah yang menciptakan manusia berpasang-pasangan laki-laki dan perempuan*". Laki-laki dan perempuan tidak berbeda dengan makhluk Allah lainnya. Keduanya sama-sama diberikan kelebihan oleh-Nya. Perempuan diberikan fitrah yang berbeda oleh Tuhan dalam hal melahirkan dan menyusui. Namun, dari sisi kemanusiaan bukan berarti perempuan lebih rendah dari laki-laki. Adapun laki-laki adalah pasangan perempuan, lawan jenisnya, berinteraksi dengannya dalam hubungan saling mempengaruhi, bukan untuk mengganggu rendah perempuan.

Adapun dalam QS. 49: 13 Allah berfirman; "*Hai manusia sesungguhnya kami menciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan dan menjadikan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa di antara kamu*". Dalam perspektif ini bisa dipahami bahwa yang dimaksud dengan kata *al-nas*

dalam firmannya berlaku untuk kedua jenis, laki-laki dan perempuan. Begitu juga, kalau Dia menggunakan kata-kata; "*Ya ayyuha al-ladzina amanu*" pun ditujukan kepada semua pihak laki-laki maupun perempuan.

Allah swt. telah memuliakan semua jenis manusia dengan nilai-nilai kemanusiaan-Nya. Dia tidak pernah melebihi salah satu jenis dengan jenis lainnya, kecuali dengan kualitas amal perbuatannya. Dengan kata lain, kaum perempuan memiliki derajat yang sama dengan kaum laki-laki. Perempuan pun memiliki hak yang sama dengan kaum laki-laki dalam menyalurkan keinginan dan aspirasinya, selama situasinya memungkinkan. Karena itu, mitos yang menyatakan kaum perempuan adalah golongan yang kualitas akalanya kurang dan nilai agamanya rendah harus ditelaah kembali.¹⁸

Salah satu kasus sosial yang sering memojokkan perempuan adalah permasalahan poligami. Poligami termasuk dalam persoalan unik, khususnya bagi kaum Muslimah, serta menjadi permasalahan yang tidak kunjung selesai dibahas oleh masyarakat dunia. Jika ditinjau dari perspektif hudud Muhammad Syahrur, terlihat jelas bahwa permasalahan itu memiliki keterkaitan erat antara dimensi kemanusiaan dan dimensi sosial. Karena batasan yang digariskan Tuhan tidak terlepas dari kondisi manusia dan memiliki hikmah bagi kehidupan manusia.

Ayat al-Qur'an yang memperbolehkan poligami terletak dalam QS. al-Nisa [4]: 3: "*Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil (an la taqshitu) terhadap hak-hak (perempuan) yatim (bila kamu mengawininya) maka kawinilah wanita-wanita lain yang kamu senangi; dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan berlaku adil (an la ta'dilu) maka (kawinilah) seorang saja atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya*".

Kata *taqsithu* dalam ayat di atas berasal dari kata *qasatha* dan *ta'dilu* berasal dari kata *adala*, berarti adil. Dalam *lisan al-'Arab* kata *qasatha* mempunyai pengertian yang kontadiktif, makna pertama adalah *al-'adlu* (QS. al-Maidah [5]: 42, al-Hujurat [49]: 9, al-

¹⁸ M. Aunul Abied Shah dan Hakim Taufiq, "Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an: Tinjauan terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Bacaan Kontemporer" dalam *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, 243.

Mumtahanah [60]: 8). Sedangkan makna kedua adalah *al-dzulm wa al-nur* (QS. al-Jin [72]: 14). Begitu juga *al-adl*, memiliki dua arti yang berlainan, bisa berarti *istawa* (sama) dan *al-awaj*. Di sisi lain terdapat perbedaan antara dua kalimat tersebut, *al-qasth* bisa dari satu sisi saja sedangkan *al-adl* harus dari dua sisi.¹⁹ Artinya, dalam melakukan poligami pertama kali yang harus diperhatikan adalah berlaku adil.

Syahrur memahami ayat di atas dengan "kalau seandainya kamu khawatir untuk tidak bisa berbuat adil antara anak-anakmu dengan anak-anak yatim dari istri-istri jandamu, maka janganlah kamu kawini mereka. Namun, kalau kamu bisa berbuat adil, dengan memelihara anak-anak yatim mereka, maka kawinilah para janda tersebut dua, tiga, atau empat dan jika kamu khawatir tidak kuasa memelihara anak-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)".

Menurut Syahrur, QS. al-Nisa [4]: 3, merupakan kalimat berantai (*ma'thufah*) dari ayat sebelumnya "*wa in...*" yang merupakan kalimat bersyarat dalam konteks *haqq al-yatama*, "*Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (wa'thu al-yatama) harta mereka. Janganlah 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.* (QS. al-Nisa [4]: 2).

Jika dihubungkan dengan konsep hudud Syahrur, ayat ini mensyaratkan dua macam *al-hadd*, yaitu *al-hadd fi al-kamm* (secara kuantitas) dan *al-hadd fi al-kayf* (secara kualitas). Dalam *al-hadd fi al-kamm*, ayat mengenai poligami menjelaskan bahwa *al-hadd al-adna* atau jumlah minimum istri yang diperbolehkan secara hukum adalah satu, karena tidak mungkin seseorang beristri setengah. Adapun *al-hadd al-a'la* atau jumlah maksimum yang diperbolehkan adalah empat.

Manakala seseorang beristri satu, dua, tiga atau empat, maka dia tidak melanggar batasan-batasan yang telah ditentukan Allah swt. karena empat merupakan batasan maksimum. Tetapi, jika seseorang beristri lebih dari itu, berarti telah melanggar *hudud* Allah.

¹⁹ Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: al-Qirâ'ah al-Mu'âsirah*, 597-598.

Pemahaman ini telah disepakati empat belas abad silam, tanpa memperhatikan konteks, dan dalam kondisi bagaimana ayat tersebut memberikan batasan (*al-hadd fi al-kayf*).

Sedangkan dalam *al-hadd fi al-kayf*, yang dimaksud adalah istri tersebut masih dalam konsidi *bikr* (perawan) atau *armalah/tsayyib* (janda). Menurut Syahrur terdapat *shighah syarth* dalam poligami, jadi seakan-akan kalimat ini berbunyi: "*Fankihu ma thaba lakum min al-nisa, matsna wa tsulasa wa ruba...*" dengan syarat "*wa in khiftum an la tuqshitu fi al-yatama...*".

Dalam pandangan Syahrur, untuk istri pertama tidak diisyaratkan adanya *hadd al-kayf*, maka diperbolehkan perawan atau janda. Sedangkan pada istri kedua, ketiga, keempat diisyaratkan kalau istri-istri tersebut dari *armalah* (janda yang memiliki anak yatim). Maka seorang suami yang menghendaki istri lebih dari satu harus menanggung istri dan anak-anaknya yang yatim. Hal ini sesuai dengan pengertian '*adl*' yang mesti terdiri dari dua sisi, yaitu adil antara anak-anaknya dari istri yang pertama dengan anak-anak yatim dari istri-istri berikutnya.²⁰

Interpretasi seperti di atas dikuatkan dengan kalimat penutup; "*Dzalika adna an la ta'ulu*", kalimat *ya'ulu* berasal dari kata *aul* artinya *katsratul al-iyal* (banyak anak yang ditanggung), yang bisa menyebabkan terjadinya tindak kezhaliman atau ketidakadilan terhadap mereka (anak yatim). Di samping ayat di atas, terdapat hadits Rasulullah saw. yang sangat menghargai kedudukan seorang pengasuh anak yatim. Di mana antara dia dan pengasuh anak yatim diibaratkan sebagai dua jari yang berdampingan; "*Ana wa kafilu al-yatim ka hatayni fi al-jannah*". Boleh jadi, hadist ini merupakan imbauan bagi laki-laki untuk memperistri para janda dan memelihara anak-anak mereka.²¹

Poligami yang seperti inilah yang dianjurkan dalam Islam, karena dapat menjadi solusi atas ketimpangan sosial yang timbul karena adanya *armalah* (janda) dan anak-anak mereka yang hidup terlantar. Dalam permasalahan poligami seperti ini, Allah pun

²⁰ Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: al-Qirâ'ah al-Mu'âsirah*, 598.

²¹ M. Aunul Abied Shah dan Hakim Taufiq, "Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an: Tinjauan terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Bacaan Kontemporer" dalam *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, 249.

memberi keringan kepada laki-laki yang sudah memiliki istri dan ingin mempersunting *armalah* dalam pemberian mahar: *"Dan mereka meminta fatwa kepada tentang para wanita. Katakanlah: Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibicarakan kepadamu dalam al-Qur'an. (Juga menfatwakan) tentang para wanita yatim yang kamu tidak memberikan kepada mereka apa yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin mengawani mereka dan tentang anak-anak yang masih dipandang lemah. Dan (Allah menyuruh kamu) supaya kamu menyuruh anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa saja yang kamu kerjakan, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui".* (QS. al-Nisa [4]: 127).

Menurut Syahrur, ayat di atas menerangkan mahar bagi *armalah* ditiadakan dengan syarat para suami mau memelihara anak-anak mereka. Karena itu, poligami dimaksudkan bukan sekedar hak atau keleluasaan seorang suami untuk beristri lebih dari satu. Tetapi, yang lebih esensial adalah pemeliharaan anak yatim, maka dalam konteks poligami dituntut bersikap adil kepada istri-istrinya: *"Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istrimu walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kekurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Jika keduanya bercerai, maka Allah akan memberikan kecukupan pada masing-masingnya dari limpahan karunia-Nya. Dan Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Bijaksana".* (QS. al-Nisa [4]: 129-130).

Namun yang masih menjadi persoalan adalah, bagaimana pernikahan Rasul dengan istri-istrinya yang tidak sesuai dengan penafsiran di atas? Menurut Syahrur, bahwa poligami Rasul saw. tidak bisa dibandingkan dengan poligami masa sekarang, karena konteks kekinian jauh berbeda dengan kondisi Rasul saat itu. Dalam *qadliyah* (masalah) perkawinan Rasul saw. tidak bisa diambil sebagai contoh karena maqam yang berbeda di mata *syara*, sebagaimana istri-istri beliau juga tidak bisa dipadankan dengan para muslimah; *"Hai istri-istri Nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita lain..."*. (QS. al-Ahzab [33]: 32).

Jadi, dalam perspektif Syahrur, poligami yang tertera dalam al-Qur'an harus didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan tertentu, antara lain:

- a) Bahwa konteks ayat poligami harus diarahkan pada perlunya perlindungan dan pemeliharaan anak-anak yatim yang ditinggal mati ayah mereka (dalam kasus ayat mereka meninggal akibat peperangan). Allah memerintahkan kaum Muslimin untuk menjaga mereka, memelihara, mengembangkan harta mereka dan kemudian menyerahkannya setelah mereka dewasa. Keseimbangan (ihsan) dan keadilan yang dimaksud di sini terkait dengan pemeliharaan anak-anak yatim.
- b) 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 tersebut. Sekali lagi, dalam konteks pemeliharaan dan penjaan anak-anak yatim.
- c) 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.²²

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 istri 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 al-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

²² Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islamy*, 303.

kondisi memang memungkinkan, dengan cara melakukan penelitian atas kondisi tersebut dan meminta pendapat mereka sejauhmana keadilan bisa ditegakkan atas kewenangan poligami.²³

Dalam konteks ini, poligami memang halal,²⁴ tetapi harus diletakkan pada kondisi dan persyaratan seperti yang direkam ayat al-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.²⁵ Apalagi jika melenceng dari persyaratan yang telah digariskan.

Penutup

Jika dilihat dari konteksnya poligami merupakan praktik atau tradisi masyarakat Arab patriarkhis sebelum Islam hadir di Jazirah Arab. 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.

Perbudakan manusia terutama perempuan dan poligami menjadi praktik kebudayaan yang lumrah dalam masyarakat Arabia saat itu. Meskipun Nabi Muhammad saw. mengetahui bahwa poligami yang dipraktikkan bangsa Arab ketika itu sering dan banyak

²³ Mansur, *Dekonstruksi Tafsir Poligami: Mengurai Dialektika Teks dan Konteks*, <http://bem-as-uinsuka.com>, diakses 20 Mei 2016.

²⁴ 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 dan Mansur (ed.), *Antologi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Antara Idealitas dan Realitas* (Yogyakarta: Syariah Press, 2008), xi.

²⁵ M. Abduh, *Tafsir al-Manar* (Beirut: Dâr al-Fîkr, 1973), 287.

merugikan kaum perempuan, tetapi bukanlah cara Islam untuk menghapuskan praktik ini dengan cara-cara revolusioner.

Bahasa yang digunakan al-Quran tidak pernah provokatif apalagi radikal. Transformasi Islam selalu bersifat gradual, akomodatif dan dalam waktu yang sama sangat kreatif. Al-Quran dan Nabi Muhammad saw. selalu berusaha memperbaiki keadaan ini secara persuasif dan mendialogkannya dengan intensif. Sehingga, melahirkan keadilan.

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 jahiliyyah (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 yang mirip dengan transaksi jual beli diganti dengan konsep *mahr*. 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-Quran (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 syari-nya (*maqashid alsyariyyah*) bukan semata melegalisasi praktek poligami itu sendiri, tetapi semangat penegakan keadilan terhadap hak-hak perempuan.

Jika diperhatikan secara holistik teks-teks al-Qurqan, bahwa perhatian kitab suci terhadap eksistensi perempuan secara umum dan isu poligami dalam arti khusus, muncul dalam rangka reformasi sosial dan hukum. Al-Quran tidak turun untuk mengafirmasi perlunya poligami. Pernyataan Islam atas praktik poligami, dilakukan dalam rangka mengeliminasi praktik ini, selangkah demi selangkah.

Dua cara dilakukan al-Quran untuk merespon praktik ini adalah mengurangi jumlahnya dan 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 dikehendaknya, 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 sebagai hal yang merugikan dirinya, malahan mungkin menguntungkan. Ketidakadilan menjadi tak terpikirkan lagi.

Al-Quran 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 Ghilan al-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-Quran untuk mereduksi dan meminimalisasi jumlah istri menunjukkan dengan jelas bahwa al-Quran sebenarnya enggan untuk membolehkan poligami kecuali dengan syarat berkeadilan.

Menjadi jelas, bahwa poligami harus dilakukan dengan mengutamakan sisi keadilan, tidak semata-mata hanya sekedar untuk memperbanyak istri. Sasarannya pun harus diarahkan kepada *armalah* yang memiliki anak yatim yang mesti dipelihara dan diperhatikan keberadaannya. Nampaknya, bacaan Syahrur tentang

poligami dapat dijadikan tawaran atau alternatif dalam pembahasan hukum poligami yang masih pelik hingga kini. *Wa 'L-lah-u a'lam.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad, *Tafsir al-Manar*. Beirut: Dâr al-Fîkr, 1973.
- Abied Shah, M. Aunul dan Taufiq, Hakim, *Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an: Tinjauan terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur dalam "Bacaan Kontemporer" dalam Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.
- Abu Zayd, Nasr Hamid, *al-Qur'ân, Hermeneutika dan Kekuasaan*, terj. Dedi Iswadi, dkk. Bandung: RQiS, 2003.
- al-Banna, Jamal, *Nahwa Fiqh Jadid*. Kairo: Dar al-Fikr al-Islamy, 1996.
- Adian, Donny Gahral, *Pilar-pilar Filsafat Kontemporer*. Yogyakarta: Jalasutra, 2002.
- Fawaizd Syadzili, Ahmad, "Dekonstruksi Studi Ilmu al-Qur'an: Tela'ah Atas Rancangan Hermeneutika DR. Muhammad Syahrûr", *Skripsi*. Jakarta: Fakultas ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001.
- <http://islamemansipatoris.com>
- Kurzman, Charles, (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Mansur, *Dekonstruksi Tafsir Poligami: Mengurai Dialektika Teks dan Konteks*, [http; bem-as-uinsuka.com](http://bem-as-uinsuka.com)
- Mulia, Musda, *Pandangan Islam Tentang Poligami*. Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 1999.
- Nasution, Khoiruddin dan Mansur (ed.), *Antologi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Antara Idealitas dan Realitas*. Yogyakarta: Syariah Press, 2008.

Al-Anshari Al-Qurthubi, Abi 'Abdillah Muhammad ibn Ahmad, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Bairut: Dâr Al-Fikr, 1999.

Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 2003.

Syahrûr, Muhammad, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: al-Qirâ'ah al-Mu'âsirah*. Damaskus: al-Ahâli li at-Tiba'ah wa al-Nasyri wa al-Tauzi, 1990.

_____, *Islam dan Imam: Aturan-aturan Pokok*, terj. M. Zaid Su'di. Yogyakarta: Jendela, 2002.

_____, *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islamy*. Damaskus: Al-Ahali, 2000.

_____, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.

Syamsuddin, Sahiron, dkk, (ed) *Hermeneutika al-Qur'ân Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.