

PANDANGAN MUFASIR KLASIK DAN MODERN TERKAIT POLIGAMI

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua (S.2)
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)



Disusun Oleh :

LILIK NUR HIDAYAH

NIM : 172510035

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI KAJIAN AL-QUR'AN
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2020 M/1441 H

ABSTRAK

Lilik Nur Hiadayah (172510035): Pandangan Mufasir Klasik dan Modern Terkait Poligami

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana pandangan mufasir klasik dan modern terkait poligami. Penelitian ini dilakukan dengan pendekatan kualitatif studi pustaka dengan metode *tahlili* dan *muqârin*. Sebagai rujukan utamanya adalah kitab-kitab tafsir dengan berbagai macam coraknya, klasik maupun modern. Kemudian di dukung dengan buku-buku lainnya yang berhubungan dengan fokus pembahasan.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa mufasir klasik membuka lebar pintu poligami, dengan batasan maksimal istri empat. Ada yang membolehkan poligami dengan batas maksimal sembilan istri sebagaimana dicontohkan Nabi Muhammad Saw. dengan mengartikan huruf *wawu* sebagai penjumlahan. Bahkan ada yang membolehkan hingga batas delapan belas dengan megartikan *matsnâ* (dua-dua), *tsulasâ* (tiga-tiga) dan *rubâ'* (empat-empat). Semua dengan dalil bahwa hadis yang melarang Ghailan untuk menikah lebih dari empat istri merupakan hadis *ahad* yang diriwayatkan oleh Salim dari Ibnu Umar dan harus dilihat dalam satu konteksnya. Mungkin karena hubungan nasab, hubungan susuan, dan sebab *syar'î* lain, maka Nabi meminta Ghailan yang menikahi sepuluh perempuan itu untuk menceraikan hingga tersisa empat istri.

Mufasir modern lebih mempersempit pintu poligami, dengan dalil bahwa poligami dapat di toleransi ketika dalam kondisi darurat. Seperti; istri mandul sehingga tidak bisa melahirkan keturunan, istri mengidap penyakit permanen, dan sebagainya. Bahkan ada yang dengan tegas menolak poligami dengan alasan toleransi ini diberikan bukan karena kondisi saat itu adalah darurat melainkan karena ketidak mungkinan al-Qur'an untuk menghapuskan praktik poligami secara sekaligus melainkan membatasi jumlah poligami dengan syarat yang sulit untuk dijalankan, Ulama' yang berpendapat ini diantaranya adalah Qasim Amin, Husein Muhammad, dan Faqihuddin Abdul Kodir dengan studi *qirâ'ah mubâdalah*. Ketika pandangan mufasir klasik dan modern tersebut diukur dengan teori *double movement*, maka tidak ada yang salah mengenai pendapat para ulama' tersebut karena disesuaikan dengan konteks zamanya masing-masing.

Komparasi dalam kedua pandangan mufasir klasik dan modern terkait poligami adalah ayat poligami ditujukan sebagai solusi terhadap anak-anak yatim, keadilan merupakan syarat mutlak dalam poligami, dan monogami adalah pernikahan yang ideal.

Kata Kunci: Mufasir Klasik, Mufasir Modern, dan Poligami.

خلاصة

ليليك نور هداية (١٧٢٥١٠٠٣٥) : آراء المفسر الكلاسيكية والحديثة فيما يتعلق بتعدد الزوجات.

تهدف هذه الدراسة إلى تحديد نظرة المترجمين الكلاسيكيين والحديثين إلى تعدد الزوجات. تم إجراء هذا البحث بمنهج الدراسة الأدبية النوعية بأسلوب التحليلي والمقارن. المراجع الرئيسية هي كتب التفسير بأنماط مختلفة، كلاسيكية وحديثة. ثم تدعمه كتب أخرى تتعلق بمحور المناقشة.

وأظهرت النتائج أن المفسرين الكلاسيكيين فتحوا الباب لتعدد الزوجات ، بحد أقصى أربع زوجات. هناك من يسمح بتعدد الزوجات بحد أقصى تسع زوجات كما هو موضح في النبي محمد. بتفسير حرف الواو كإضافة. حتى أن هناك من يسمح بحد أقصى ثمانية عشر من خلال تفسير مثني (اثنان - اثنان) ، ثلاثي (ثلاثة - ثلاثة) ورباء (أربعة - أربعة). وكل ذلك مع أن الحديث في منع غيلان عن الزواج بأكثر من أربع زوجات هو حديث يوم الأحد رواه سالم عن ابن عمر، ويجب النظر إليه في سياق واحد. ربما بسبب العلاقة بين النسب، والعلاقة بين الرضاعة، وغيرها من أسباب السريان، طلب الرسول صلى الله عليه وسلم غيلان التي تزوجت عشر نساء أن يطلقها حتى يتبقى أربع زوجات.

زاد المترجمون الفوريون الحديثون من تضيق الباب على تعدد الزوجات ، بالقول إنه يمكن التسامح مع تعدد الزوجات في حالات الطوارئ. مثل؛ الزوجة عاقر فلا تنجب ، والزوجة مرض دائم ، وهكذا. حتى أن هناك من يرفض تعدد الزوجات بحزم على أساس أن هذا التسامح لا يُعطى لأن الشرط في ذلك الوقت هو حالة طارئة ولكن لأن القرآن لا يمكن إلغاء ممارسة تعدد الزوجات في وقت واحد ولكن للحد من مقدار تعدد الزوجات في ظروف يصعب فرضها ، كما يقول العلماء. ومن بينهم قاسم أمين وحسين محمد وفقه الدين عبد القادر بدراسة قراءة مبادلة. عندما تُقاس آراء المفسرين الكلاسيكيين والحديثين بنظرية الحركة المزدوجة ، فلا حرج في رأي العلماء لأنه يتلاءم مع سياق زمانهم.

المقارنة بين آراء المعلقين الكلاسيكيين والحديثين فيما يتعلق بتعدد الزوجات هي أن آية تعدد الزوجات تهدف إلى حل الأيتام ، والعدالة شرط أساسي مطلق لتعدد الزوجات ، والزواج الأحادي هو الزواج المثالي.

الكلمات المفتاحية: المفسر الكلاسيكي، المفسر الحديثي، وتعدد الزوجات.

ABSTRACT

Lilik Nur Hidayah (172510035): Classical and Modern Mufasir Views Regarding Polygamy.

This study aims to determine how classical and modern interpreters view polygamy. This research was conducted using a qualitative literature study approach with the tahlili and muqarin methods. The main references are books of interpretation with various styles, classical and modern. Then supported by other books related to the focus of the discussion.

The results showed that the classical exegetes opened the door to polygamy, with a maximum limit of four wives. There are those who allow polygamy with a maximum limit of nine wives as exemplified by the Prophet Muhammad. by interpreting the letter wawu as addition. Some even allow up to the limit of eighteen by interpreting matsna (two-two), tsulasa (three-three) and ruba' (four-four). All with the argument that the hadith which prohibits Ghailan from marrying more than four wives is a hadith on Sunday which was narrated by Salim from Ibn Umar and must be seen in one context. Perhaps because of the relationship between the lineage, the relationship between breastfeeding, and other causes of syar'i, the Prophet asked Ghailan who married ten women to divorce until there were four wives left.

Modern interpreters have further narrowed the door on polygamy, by arguing that polygamy can be tolerated when in an emergency. As; the wife is barren so that she cannot give birth to offspring, the wife has a permanent disease, and so on. There are even those who firmly reject polygamy on the grounds that this tolerance is given not because the condition at that time is an emergency but because the Koran is not possible to abolish the practice of polygamy at once but to limit the amount of polygamy on conditions that are difficult to enforce, Ulama 'argues this among them are Qasim Amin, Husein Muhammad, and Faqihuddin Abdul Kodir with a study of *qirâ'ah mubâdalah*. When the views of the classical and modern commentators are measured by the double movement theory, there is nothing wrong with the opinions of the scholars' because they are adjusted to the context of their respective times..

The comparison in both classical and modern commentators' views regarding polygamy is that the verse of polygamy is intended as a solution to orphans, justice is an absolute prerequisite for polygamy, and monogamy is an ideal marriage.

Keywords: Classical Mufasir, Modern Mufasir, and Polygamy.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang Bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Lilik Nur Hidayah
Nomor Induk Mahasiswa : 1725210035
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an
Judul Tesis : Pandangan Mufasir Klasik dan Modern Terkait Poligami

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 12 Oktober 2020
Yang membuat pernyataan,



Lilik Nur Hidayah

LEMBAR PERSETUJUAN TESIS

PANDANGAN MUFASIR KLASIK DAN MODERN TERKAIT POLIGAMI

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir untuk
memperoleh gelar Magister Agama

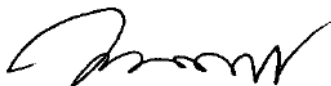
Disusun Oleh:
Lilik Nur Hidayah
NIM: 172510035

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 12 Oktober 2020

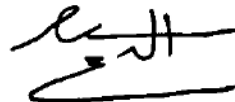
Menyetujui:

Pembimbing I,



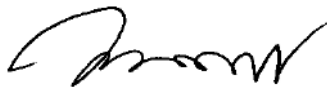
Dr. Abd. Muid N., M.A

Pembimbing II,



Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag

Mengetahui,
Kepala Program Studi/Konsetrasi



Dr. Abd. Muid N., M.A

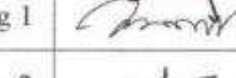
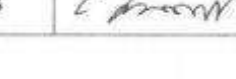
PERNYATAAN PENGESAHAN TESIS

PANDANGAN MUFASIR KLASIK DAN MODERN TERKAIT POLIGAMI

Disusun oleh:

Nama : Lilik Nur Hidayah
Nomor Induk Mahasiswa : 172510035
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
Selasa, 01 Desember 2020

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Anggota/Penguji 1	
3.	Dr. Kerwanto, M.Ud	Anggota/Penguji 2	
4.	Dr. Abd. Muid N, M.A	Anggota/Pembimbing 1	
5.	Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag	Anggota/Pembimbing 2	
6.	Dr. Abd. Muid N, M.A	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 01 Desember 2020

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN PENGGUNAAN TESIS

1. Di dalam naskah Tesis ini banyak dijumpai nama dan istilah teknis (*technical term*) yang berasal dari bahasa Arab ditulis dengan huruf Latin. Pedoman transliterasi yang digunakan untuk penulisan tersebut adalah sebagai berikut:

ARAB		LATIN	
Kons.	Nama	Kons.	Nama
ا	Alif		Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Tsa	S	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Cha	H	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Dzal	Dh	De dan ha
ر	Ra	R	Er
ز	Za	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sh	Es dan ha
ص	Shad	S	Es (dengan titik di bawah)
ض	Dlat	D	De (dengan titik di bawah)

ط	Tha	T	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Dha	Z	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	Koma terbalik di atas
غ	Ghain	Gh	Ge dan ha
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wawu	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	’	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

2. Vokal rangkap atau diftong bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dengan huruf, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan gabungan huruf sebagai berikut:
 - a. Vokal rangkap (أَوْ) dilambangkan dengan gabungan huruf *aw*, misalnya: *al-yawm*.
 - b. Vokal rangkap (أَيَّ) dilambangkan dengan gabungan huruf *ay*, misalnya: *al-bayt*.
3. Vokal panjang atau maddah bahasa Arab yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf dan tanda

macron (coretan horisontal) di atasnya, misalnya (الْفَاتِحَةُ = *al-fāṭihah*), (الْغُلُومُ = *al-‘uḡlūm*) dan (قِيمَةٌ = *qīmah*).

4. Syaddah atau tasydid yang dilambangkan dengan tanda syaddah atau tasydid, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang bertanda syaddah itu, misalnya (حَدُّ = *haddun*), (سَدُّ = *saddun*), (طَيِّبٌ = *thayyib*).
5. Kata sandang dalam bahasa Arab yang dilambangkan dengan huruf alif-lam, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf “al”, terpisah dari kata yang mengikuti dan diberi tanda hubung, misalnya (الْبَيْتُ = *al-bayt*), (السَّمَاءُ = *al-samā*).
6. *Ṭā’ marbūthah* mati atau yang dibaca seperti ber-*harakat sukun*, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf “h”, sedangkan *ṭā’ marbūthah* yang hidup dilambangkan dengan huruf “t”, misalnya (رُؤْيَةُ الْهِلَالِ = *ru’yah al-hilāl* atau *ru’yatul hilāl*).
7. Tanda apostrof (’) sebagai transliterasi huruf hamzah hanya berlaku untuk yang terletak di tengah atau di akhir kata, misalnya (رُؤْيَةُ = *ru’yah*), (فُقَهَاءُ = *fuqahā*).

PEDOMAN TRANSLITERASI

Di dalam naskah Tesis ini banyak dijumpai nama dan istilah teknis (*technical term*) yang berasal dari bahasa Arab ditulis dengan huruf Latin. Pedoman transliterasi yang digunakan untuk penulisan tersebut adalah sebagai berikut:

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
أ	ʾ	ط	Ṭ / ṭ
ب	b	ظ	Ẓ / ẓ
ت	t	ع	ʿ
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	Ḥ/ḥ	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ه	h
ش	sh	ء	ʾ
ص	Ṣ / ṣ	ي	y
ض	Ḍ / ḍ		

Untuk menunjukan bunyi hidup panjang (*madd*) maka caranya dengan menuliskan coretan horisontal (*macron*) di atas huruf, seperti: a, i, dan u. (ا, ي dan و). Bunyi hidup dobel (*diphthong*) Arab ditransliterasikan dengan menggabungkan dua huruf “ay dan aw” seperti *layyinah*, *lawwamah*. Kata yang berakhiran ta’ marbuthah dan berfungsi sebagai *sifah* (*modifier*) atau *mudhaf ilayh* ditransliterasikan dengan *ah*, sedangkan yang berfungsi sebagai *mudhaf* ditransliterasikan dengan at.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji syukur penulis panjatkan kehadirat Allah SWT, atas segala karunia dan ridho-NYA, sehingga tesis dengan judul “PANDANGAN MUFASIR KLASIK DAN MODERN TERKAIT POLIGAMI” ini dapat diselesaikan.

Shalawat serta salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi terakhir, yaitu Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Tesis ini disusun untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar Magister Agama pada program studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Konsentrasi Kajian Al-Qur'an pada institut PTIQ Jakarta.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan, serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan rasa hormat dan menghaturkan terima kasih yang sebesar-besarnya, kepada :

1. Prof. Dr. K.H. Nasaruddin Umar, MA sebagai Rektor Institut PTIQ Jakarta
2. Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si sebagai Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

3. Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A, sebagai Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sekaligus sebagai Pembimbing I
4. Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag, Sebagai Pembimbing II yang telah menyediakan waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
5. Dr. Kerwanto, M.Ud sebagai dosen penguji yang telah banyak memberikan saran dan masukan untuk kebaikan tesis ini.
6. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta
7. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.
8. Kedua orang tua dan mertua yang selalu menghadirkan do'a dalam sujudnya, sehingga penulisan Tesis ini dapat terselesaikan.
9. Muh. Minan, sebagai Suami yang setia mendampingi dalam suka dan duka pada masa perkuliahan hingga selesai penyusunan Tesis ini.
10. Lais Muhammad Syafi dan Moezza Fatimah Azzahra, sebagai sang buah hati yang selalu menghadirkan senyuman bagaikan oase yang datang dalam panasnya penyusunan Tesis.

Hanya harapan dan do'a, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Dengan keterbatasan pengalaman, ilmu maupun pustaka yang ditinjau, penulis menyadari bahwa tesis ini masih banyak kekurangan dan pengembangan lanjut agar benar benar bermanfaat. Oleh sebab itu, penulis sangat mengharapkan kritik dan saran agar tesis ini lebih sempurna serta sebagai masukan bagi penulis untuk penelitian dan penulisan karya ilmiah di masa yang akan datang.

Akhir kata, penulis berharap tesis ini memberikan manfaat bagi kita semua terutama untuk pendidikan.

Jakarta, 01 Desember 2020

Lilik Nur Hidayah

DAFTAR ISI

	Hal
Judul	i
Abstrak	ii
Pernyataan Keaslian Tesis	vi
Halaman Persetujuan Pembimbing	vii
Halaman Pengesahan Penguji	viii
Pedoman Penggunaan Tesis	x
Pedoman Transliterasi	xi
Kata Pengantar	xii
Daftar Isi	xiii
Daftar Singkatan	xxvi
Daftar Gambar dan Ilustrasi	xxvii
Daftar Tabel	xxix
Daftar Lampiran	xxxi
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	9
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	9
D. Tujuan Penelitian	9
E. Manfaat Penelitian	10
F. Kerangka Teori	10
1. Sejarah Perkembangan Tafsir Klasik Hingga Modern	10
2. Pengertian Poligami	18
3. Sejarah Poligami	19
4. Landasan Teologis Poligami	21

5. Kontekstualisasi Dalil Poligami	24
6. Menengok Praktik Poligami Rasulullah	25
7. Tujuan Poligami Rasulullah	26
G. Tinjauan Pustaka	27
H. Metodologi Penelitian	28
I. Jadwal Penelitian	31
J. Sistematika Penulisan	32
 BAB II KONSEP HERMENEUTIKA DALAM PENAFSIRAN	
A. Metodologi Penafsiran Fazlur Rahman	33
1. Biografi Fazlur Rahman	33
2. Dasar Pemikiran dan Karya Fazlur Rahman	37
3. Metode Pemikiran Fazlur Rahman	40
B. Konsekuensi Hermeneutika Fazlur Rahman	43
1. Sekilas tentang Hermeneutika	43
2. Teori Hermeneutika	44
3. Filsafat Hermeneutika	45
4. Hermeneutika Kritis	45
5. Dampak dan Respon Terhadap Hermeneutika Rahman	46
C. Operasionalisasi Hermeneutika Double Movement	48
1. Perumusan Pandangan Dunia al-Qur'an	48
2. Sistematisasi Etika al-Qur'an	50
3. Penumbuhan Etika al-Qur'an Dalam Konteks Kontemporer.....	51
 BAB III PANDANGAN MUFASIR KLASIK DAN MODERN TERKAIT POLIGAMI	
A. Mufasir Klasik	55
1. Zamkhasyari dalam Tafsir Al-Kasyaf	55
a. Biografi Zamakhasyari.....	55
b. Karya Zamakhasyari	57
c. Pandangan Zamakhasyari Terkait Poligami	58
2. Ar-Razi dalam Tafsir Al-Kabir Mafatih al-Ghaib	62
a. Biografi Imam Ar-Razi.....	62
b. Tafsir Ar-Razi dan Metodenya	63
c. Pandangan Ar-Razi Terkait Poligami	64
3. Ibnu Kasir dalam Tafsir Al-Qur'an al-‘Azim.....	76
a. Biografi Ibnu Kasir	76
b. Metodologi Tafsir Ibnu Kasir.....	78
c. Pandangan Ibnu Kasir Terkait Poligami	79

B. Mufasir Modern	83
1. Muhmmad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha dalam Tafsir Al-Manar.....	84
a. Biografi Muhmmad Abduh	84
b. Karya Tafsir Muhammad Abduh	87
c. Biografi Muhammad Rasyid Ridha	92
d. Metodologi Tafsir Muhammad Rasyid Ridha	95
e. Pandangan Muhmmad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha Terkait Poligami	97
2. Ahmad Mustafa Al-Maraghi dalam Tafsir Al-Maraghi	100
a. Biografi Ahmad Mustafa Al-Maraghi	100
b. Karya-karya Al-Maraghi	102
c. Metode Tafsir Al-Maraghi	102
d. Pandangan Al-Maraghi Terkait Poligami	104
3. M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah	106
a. Biografi M. Quraish Shihab	106
b. Karya-karya M. Quraish Shihab	108
c. Pandangan M. Quraish Shihab Terkait Poligami	109

BAB IV HERMENEUTIKA DAN KOMPARASI MUFASIR KLASIK DAN MODERN TERKAIT POLIGAMI

A. Penerapan Teori Double Movement Fazlur Rahman dalam Mufasir Klasik Terkait Poligami	113
1. Mengenal Poligami Hingga Masa Mufasir Klasik	113
2. Operasionalisasi Teori Double Movement Era Klasik	116
3. Poligami Pada Masa Mufasir Modern	123
4. Munculnya Gerakan Femenisme di Era Modern	130
5. Operasionalisasi Teori Double Movement Era Modern	132
B. Komparasi Mufasir Klasik dan Modern Terkait Poligami ..	134
1. Adil Dalam Poligami	134
2. Monogami adalah pernikahan yang ideal	141
3. Ayat Poligami sebagai solusi untuk anak yatim	149
4. Jumlah maksimal wanita yang boleh di Poligami	151
C. Persamaan Pandangan Antara Mufasir Klasik dan Modern	160

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	163
B. Saran	165

DAFTAR PUSTAKA	167
----------------------	-----

LAMPIRAN

RIWAYAT HIDUP

DAFTAR SINGKATAN

Hal	: Halaman
HR	: Hadis Riwayat
QS	: Qur'an Surat
SAW	: Shallallahu Alaihi Wasallam
SWT	: Subhanahu Wata'ala
UU	: Undang-undang

DAFTAR GAMBAR DAN ILUSTRASI

Gambar 2.1 : Skema cara kerja teori *double movement*

DAFTAR TABEL

Tabel 1.1 : Jadwal Penelitian

DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran 1 : Peta pandangan mufasir klasik dan modern terkait poligami

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an adalah kitab suci umat Islam yang dapat memecahkan masalah kemanusiaan dalam berbagai segi kehidupan, baik rohani, jasmani, sosial, ekonomi maupun politik dengan pemecahan yang bijaksana, karena ia diturunkan oleh Allah yang Maha Bijaksana dan Maha Terpuji. Pada setiap problem al-Qur'an meletakkan sentuhannya yang muharab dengan dasar-dasar yang umum yang dapat dijadikan landasan untuk langkah-langkah manusia, dan yang sesuai pula buat setiap zaman. Dengan demikian, al-Qur'an selalu memperoleh kelayakannya di setiap waktu dan tempat, karena Islam adalah agama yang abadi.¹

Satu hal yang ingin kita bicarakan saat ini yang menjadi salah satu permasalahan umat, adalah masalah poligami. Poligami adalah suatu tindakan yang sampai saat ini menjadi pro dan kontra dalam masyarakat. Poligami dikampanyekan karena dianggap memiliki sandaran normatif yang tegas dan dipandang sebagai salah satu alternatif untuk menyelesaikan fenomena selingkuh dan prostitusi.²

¹ Manna' Khalîl al-Qatthân, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, Jakarta: Litera Antar Nusa, cet.13, 2010, hal. 1-15

² Amir Nurudin dan Tarigan, *Hukum Perdata di Indonesia*, Jakarta: Pernada Media, 2004 hal.156

Poligami ditolak dengan berbagai macam argumentasi baik yang bersifat normatif, psikologis bahkan selalu dikaitkan dengan ketidakadilan gender. Para penulis barat sering mengklaim bahwa poligami adalah bukti bahwa ajaran Islam dalam bidang perkawinan sangat diskriminatif terhadap perempuan. Poligami dianggap menyakiti wanita dan hanya menguntungkan kaum lelaki saja. Pandangan masyarakat umum terhadap poligami beragam, ada yang setuju dan ada juga yang tidak setuju dengan poligami terlebih dengan wanita yang merasa dirugikan karena harus berbagi dengan orang lain.

Poligami memiliki akar sejarah yang panjang dalam perjalanan peradaban manusia itu sendiri. Sebelum Islam datang ke Jazirah Arab, poligami merupakan sesuatu yang telah mentradisi bagi masyarakat Arab. Poligami masa itu dapat disebut poligami tak terbatas, bahkan lebih dari itu tidak ada gagasan keadilan di antara para istri. Suamilah menentukan sepenuhnya siapa yang ia sukai dan siapa yang ia pilih untuk dimiliki secara tidak terbatas. Istri-istri harus menerima takdir mereka tanpa ada usaha memperoleh keadilan.³

Kendatipun tidak menghapus praktek poligami, namun Islam membatasi kebolehan poligami hanya sampai empat orang istri dengan syarat-syarat yang ketat pula seperti keharusan adil di antara istri. Sebenarnya dua ayat diatas menjelaskan betapa al-Qur'an begitu berat untuk menerima institusi poligami, tetapi hal itu tidak bisa diterima dalam situasi yang ada, oleh karena al-Qur'an membolehkan laki-laki kawin hingga empat orang istri, dengan syarat harus adil. Alasan diharamkannya poligami disebabkan oleh tiga hal ini yaitu tidak memungkinkannya laki-laki berlaku adil, buruknya perlakuan suami terhadap istri dalam berpoligami dan poligami menimbulkan dampak negatif terhadap anak.⁴

Kenyataan di masyarakat juga menunjukkan bahwa poligami dilakukan bukan dengan tujuan untuk pemeliharaan anak-anak yatim seperti yang dilakukan oleh Nabi, tapi dilakukan berdasarkan aturan yang sepotong-sepotong, yakni Islam membolehkan poligami persyaratan-persyaratan yang menyertainya diabaikan dalam banyak kasus. Padahal persyaratan tersebut menunjukkan bahwasanya Islam berazaskan monogami.

Alasan poligami diperbolehkan adalah agar menjadi solusi bagi para wanita, bisa menjaga dan menafkahi kehidupannya sehari-hari. Ketika melihat gambaran wanita saat ini, pergaulan anak-anak gadis di masa sekarang ini telah sampai ketinggian yang begitu bebas, sehingga malapetaka pun merajalela. Mereka menjadi jomohan tangan-tangan jahil kaum pria yang tidak bertanggung jawab. Karena akibat dari pergaulan bebas, maka akan meningkatnya jumlah anak-anak yang lahir diluar nikah. Wanita yang hamil

³ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Yogyakarta: LKIS, 2003 hal. 111

⁴ Sulistyowati Irianto, *Perempuan dan Hukum Menuju Hukum Yang Berperspektif Keadilan dan Keadilan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008, hal. 236-241.

akhirnya harus memikul kehidupan seorang diri dengan tetap harus berjuang mencari nafkah dengan fisik yang lemah.

Dengan hidup sendiri mengakibatkan ia dilanda kebingungan dalam hidupnya, hingga akhirnya dia mengambil jalan pintas yaitu dengan mengaborsi anak atau bunuh diri. Dari sisi lain banyak dari kaum wanita yang menjadi buruh-buruh pabrik, pembantu rumah tangga, tenaga kerja wanita serta wanita yang menjadikan dirinya mangsa kaum pria.

Kondisi ini sudah sampai kepada titik maksimum sehingga dianggap telah sampai kepada titik darurat yang mengharuskan diberlakukannya poligami, yang semua pekerjaan itu tidak layak dilakukan oleh kaum hawa. Seorang komunis terkemuka Anne Road telah menulis artikel menarik yang berbunyi:

Menyibukkan putri -putri kita dengan kegiatan-kegiatan rumah sehingga mereka seakan menjadi babu-babu rumah tangga, itu jauh lebih baik dan merupakan penderitaan yang jauh lebih ringan ketimbang menyibukkan mereka sebagai pekerja-pekerja sehingga mereka menjadi gadis-gadis yang berkubang di lumpur dosa yang menyebabkan seluruh martabat hidup mereka buat selama-lamanya.⁵

Sekiranya ada beberapa bahaya yang terjadi dalam poligami, ternyata derajatnya jauh lebih kecil dibandingkan bahaya yang terjadi dalam sosial masyarakat umum. Dari banyaknya permasalahan yang ditimpa oleh wanita, akhirnya banyak pertanyaan yang muncul dibenak sebagian orang, apakah poligami benar-benar sebuah *masalahat* bagi wanita?

Poligami semenjak dahulu telah dilakukan secara luas dengan tidak ada pembatasan jumlah perempuan yang boleh diperistri seorang laki-laki. Poligami memang bukan sesuatu yang baru pada masyarakat Indonesia bahkan dunia, meskipun tidak ada literatur yang menjelaskan secara spesifik kapan poligami menjadi bagian dari kehidupan manusia, tapi poligami selalu eksis diseluruh lapisan masyarakat. Seorang laki-laki boleh mengawini setiap wanita yang dikehendakinya. Ini dilakukan baik kalangan orang-orang Hindu, bangsa Persia, bangsa Arab Jahiliyah, bangsa Romawi, maupun bangsa-bangsa yang mendiami berbagai daerah Eropa dan Asia Barat (misalnya bangsa Tracia dan bangsa Lidia). Sebagai salah satu sistem perkawinan, poligami membawa nasib yang menyedihkan bagi kaum wanita. Derajat wanita dianggap jauh lebih rendah dari derajat pria.

Ketika melihat realita di masyarakat, poligami menjadikan perpecahan dan putusnya silaturahmi antara suami istri dan kedua belah pihak dari keluarga tersebut. Bahkan poligami berefek besar pada psikologi anak yang menganggap dirinya terlahir dari keluarga *broken home*. Melihat dari sejarah

⁵ Muhammad Rasyid Ridha, *Panggilan Islam Terhadap Poligami*, Bandung: Penerbit Pustaka, cet.1, 1986, hal. 64.

yang ada, dikatakan bahwasanya poligami diperuntukkan bagi budak-budak wanita, sekilas ayat ini tidak relevan lagi untuk konsep kekinian, karena budak pada zaman sekarang sudah tidak ada lagi. Apakah kita harus bersikeras membolehkan praktek ini?

Syaikh Muhammad ‘Abduh dengan sengit menentang poligami yang dituduhnya menjadi sumber kerusakan di Mesir dan dengan tegas menyatakan bahwa: tidak mungkin mendidik bangsa Mesir dengan pendidikan yang tidak baik sepanjang poligami yang bobrok ini masih dipraktekkan secara luas, dengan berpegang pada kaidah “Jangan mempersulit dan dipersulit”, praktek ini harus dilarang, selain itu larangan tersebut didasarkan pula atas kaidah usul fikih yang mengatakan “mencegah *madharat* harus lebih didahulukan ketimbang mengambil manfaat”.⁶

Rasulullah adalah suri teladan bagi tiap umatnya apakah itu dari segi perkataan perbuatan, sebagian masyarakat ingin menikah dengan sembilan istri dengan alasan mengikuti jejak rasul, karena rasul adalah *qudwâh* yang harus diikuti oleh umatnya, apakah hal ini juga bisa dibenarkan oleh al-Qur’an?

Alasan lain mengatakan bahwa angka statistik perempuan lebih banyak dari laki-laki. Penyebabnya karena usia harapan hidup perempuan Indonesia lebih panjang dari laki-laki. Fenomena ini disebabkan antara lain karena daya tahan tubuh perempuan umumnya lebih baik, sehingga perempuan bisa bertahan hidup diatas usia 60 tahun dibandingkan dengan laki-laki. Berarti kalau halnya demikian, poligami dilakukan dengan para manula saja?.⁷

Poligami merupakan problema sosial klasik yang selalu menarik diperbincangkan sekaligus diperdebatkan di kalangan masyarakat Muslim di seluruh dunia. Perdebatan pada tingkat wacana itu selalu berakhir tanpa pernah melahirkan kesepakatan. Naluri seorang lakilaki mendorong dan cenderung untuk pembolehkan poligami sedangkan naluri seorang wanita cenderung mengharamkan dan membenci poligami. Perseteruan antara hukum agama, naluri manusia semakin sengit. Sebagian ulama ada yang berpihak kepada kaum pria dan sebagian lainnya lebih cenderung kepada kemaslahatan wanita dan keluarga.

Kesimpulan dari perdebatan ini memunculkan tiga pandangan; *Pandangan pertama*, membolehkan poligami secara longgar. Sebagian dari pandangan ini bahkan menganggap poligami sebagai sunah yakni mengikuti perilaku Nabi Muhammad saw. Syarat keadilan yang secara eksplisit disebutkan Al-Qur’an cenderung diabaikan atau hanya sebatas argument verbal belaka.

⁶ Muhammad Rasyid Ridha, *Panggilan Islam Terhadap Poligami*,, hal. 56

⁷ Syafiq Hasyim, *Poligami dan Keadilan Kualitatif*, Jakarta: P2M, 1999, hal. 33.

Pandangan kedua, membolehkan poligami secara ketat dengan menetapkan jumlah syarat, antara lain adalah keadilan yakni pemenuhan hak ekonomi dan seksual (gilir) para istri secara (relatif) sama serta keharusan mendapat izin istri dan beberapa syarat lainnya.

Pandangan ketiga, pandangan yang melarang poligami secara mutlak. Keberagaman pandangan kaum muslimin dalam isu poligami ini tentu saja menarik, karena di dalamnya memperlihatkan sebuah dinamika pemikiran yang terus berkembang. Perkembangan ini menunjukkan bahwa mereka tengah menghadapi perubahan-perubahan sosial yang terus bergerak. 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 ayat 2, 3, dan 129, dan sejumlah hadis Nabi Muhammad saw. Hal itu menunjukkan bahwa teks-teks keagamaan selalu menyediakan kemungkinan bagi sejumlah tafsir (interpretasi).

Ada beberapa kontroversi dalam masalah poligami ini, beberapa ulama mengatakan, bahwasanya hukum poligami ada dan tidak banyak kesulitan dalam pelaksanaannya, sebagian lainnya mengatakan bahwa tidak ada jaminan poligami bagi seorang laki-laki yang ingin melakukannya dan terakhir sebagian ulama mengatakan hukum poligami ada tetapi pada waktu darurat saja. Karena melihat banyaknya permasalahan poligami yang terjadi di masyarakat saat ini, penulis merasa perlu untuk mengkaji lebih dalam pendapat dari para mufasir dalam menanggapi masalah poligami ini. Sehingga bisa diambil pendapat yang moderat untuk menengahi masalah ini, lalu mengoreksi dan memperbaiki anggapan yang tidak benar di mata masyarakat, khususnya masyarakat awam.

Fokus penelitian ini ditujukan kepada beberapa tafsir klasik yaitu *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azîm* oleh Ibnu Kasir, *Tafsîr Mafâtîh al-Ghaib* oleh ar-Razi, *Tafsîr al-Kasâf* oleh Zamkhasyari. Dan tafsir terkenal di abad modern yaitu *Tafsir al-Manâr* oleh Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Marâghi* oleh Ahmad Mustafa al-Maraghi dan *Tafsîr al-Misbâh* oleh M. Quraish Shihab.

Pemilihan *Tafsîr Ibnu Katsîr* karena tafsir ini merupakan tafsir yang dengan metode *bi al ma'sûr* dengan mengutip pendapat ulama salaf dan membedakan pendapat yang shahih dan yang dha'if. Tafsir Ibu Katsir merupakan salah satu karya Imaduddin Isma'il bin Umar bin Kasir. Beliau adalah seorang ulama yang terkenal dalam ilmu Tafsir, hadis, sejarah dan juga fikih. Dalam bidang tafsir, pada tahun 1366 ia diangkat menjadi guru besar oleh Gubernur Mankali Bugha di Masjid Umayyah Damaskus. Dalam Ilmu Tafsir, ia mempunyai metode tersendiri. Menurutnya, tafsir yang paling benar adalah: (1) Tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an sendiri; (2) Bila penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an tidak didapatkan, maka al-Qur'an harus ditafsirkan dengan hadis Nabi. Menurut al-Qur'an sendiri, Nabi saw memang diperintahkan untuk menerangkan isi al-Qur'an itu; (3) Kalau yang kedua tidak

didapatkan, maka al-Qur'an harus ditafsirkan oleh pendapat-pendapat para Sahabat, karena merekalah orang yang paling mengetahui konteks sosial turunnya al-Qur'an; (4) Jika yang ketiga juga tidak didapatkan, pendapat para Tabi'in perlu diambil.

Kitab Tafsir ini terdiri dari 10 Jilid. Pengaruh kitab tafsir ini sangat besar dan sampai sekarang masih banyak digunakan sebagai rujukan. Dalam bidang fikih, ia dijadikan tempat berkonsultasi oleh para penguasa dalam persoalan-persoalan hukum, seperti dalam pengesahan keputusan yang berhubungan dengan korupsi dan untuk mewujudkan rekonsiliasi dan perdamaian setelah terjadinya perang saudara dan pemberontakan Baydamur.⁸

Kitab klasik selanjutnya adalah kitab *Mafâtiḥ al-Gaib* atau yang dikenal dengan tafsir al-Kabir karangan al-Fakhru ar-Razi. Nama lengkap beliau adalah Abu Abdullah Muhammad Ibn Umar Ibn al-Husin Ibn al-Hasan Ibn Ali al-Qurasy at-Taimi al-Bakri at-Tabrastani ar-Razi.

Gelar beliau adalah Fakhruddin, dan dikenal juga dengan Ibn al-Khatib. Ia dilahirkan di Ray (nama tempat) tanggal 15 Ramadhan tahun 544 Hijriyah. Ia tumbuh dewasa dengan menuntut ilmu. Berkat kesungguhannya dalam menuntut ilmu beliau dikenal dengan pakar dalam ilmu logika pada masanya dan salah seorang imam dalam ilmu *Syar'i*, ahli tafsir dan bahasa. Sebagaimana ia juga dikenal sebagai ahli fiqih dalam mazhab as-Syafi'i.

Menurut ar-Razi dalam menafsirkan al-Qur'an ada beberapa metode yaitu: (1) Mengutamakan penyebutan hubungan antara surat-surat al-Qur'an dan ayat-ayat satu sama lain sehingga ia menjelaskan hikmah-hikmah yang terdapat dalam urutan-urutan al-Qur'an, (2) Sering menyimpang ke pembahasan tentang ilmu matematika, filsafat, biologi dan yang lainnya, (3) Membubuhkan banyak pendapat para filosof, ahli ilmu kalam dan menolaknya mengikuti metode ahli sunah dan para pengikutnya ia selalu mengerahkan segala kemampuannya untuk menentang pemikiran orang-orang Mu'tazilah dan melemahkan dalildalil mereka, (4) Kalau ia menemui sebuah ayat hukum, maka ia selalu menyebutkan sebuah mazhab *fuqahâ*. Akan tetapi, ia lebih cenderung kepada mazhab Syafi'i yang merupakan pegangannya dalam ibadah dan muamalah.⁹

Kitab tafsir klasik yang ketiga yang akan penulis analisa adalah *Tafsîr Al-Kasyâf* karya Zamkhasyari, kitab tafsir yang terdiri dari 4 jilid dengan metode *bi ar-ra'yî* dalam pembahasannya menggunakan pendekatan bahasa dan sastra. Kadang penafsirannya juga didasarkan pada tinjauan gramatika atau nahwu. Kitab tafsir ini merupakan salah satu kitab tafsir yang banyak beredar di dunia Islam, termasuk di Indonesia. Sebagai salah satu kitab tafsir yang

⁸ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Intermasa, 1994, hal.156-158.

⁹ Abdul Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir*, Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2006, hal. 320-323.

penafsirannya didasarkan atas pandangan mu'tazilah, ia dijadikan corong oleh kalangan Mu'tazilah untuk menyuarakan fatwa-fatwa rasionalnya.

Nama lengkap beliau adalah Abul Qasim Mahmud Bin Umar Al-Khawarizmi Az-Zamakhshari. Dipanggil al-Zamakhshari karena dinisbahkan pada tempat kelahirannya Ia lahir pada hari Rabu tanggal 27 Rajab 467 H, bertepatan dengan tahun 1074 M di Zamakhshar, suatu desa di Khawarizmi, terletak di wilayah Turkistan, Rusia.

Adapun kitab tafsir modern yang akan peneliti analisis adalah tafsir *al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan muridnya yaitu Muhammad Rasyid Ridha. Tafsir al Manar yang bernama *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm* memperkenalkan dirinya sebagai kitab tafsir satu-satunya yang menghimpun riwayat-riwayat yang *shahîh* dan pandangan akal yang tegas, yang menjelaskan hikmah-hikmah syari'ah serta *sunnatullâh* (hukum Allah SWT tertentu) terhadap manusia, dan menjelaskan fungsi al Qur'ân sebagai petunjuk untuk seluruh manusia disetiap waktu dan tempat, serta membandingkan antara petunjuknya dengan keadaan kaum muslimin dewasa ini (pada masa diterbitkannya) yang telah berpaling dari petunjuk itu serta (membandingkan pula) dengan keadaan para *salaf* (leluhur) yang berpegang teguh dengan tali hidayah itu.¹⁰

Tafsir modern kedua adalah tafsir *al-Marâghî*, karya Mustafa al-Maraghi. Dari sisi metodologi, al-Maraghi bisa disebut telah mengembangkan metode baru. Bagi sebagian pengamat tafsir, al-Maraghi adalah mufasir yang pertama kali memperkenalkan metode tafsir yang memisahkan antara “uraian global” dan “uraian rincian”, sehingga penjelasan ayat-ayat di dalamnya dibagi menjadi dua kategori, yaitu ma'na ijmali dan ma'na tahlili. Kemudian, dari segi sumber yang digunakan selain menggunakan ayat dan atsar, al-Maraghi jugamenggunakan ra'yi (nalar) sebagai sumber dalam menafsirkan ayat-ayat.

Kitab tafsir modern selanjutnya yang akan penulis analisa yaitu kitab Tafsir *al-Misbâh*, kitab ini merupakan salah satu karya M. Quraish Shihab. Beliau lahir di Rappang Sulawesi Selatan pada 16 Februari 1944.

Quraish Shihab memang bukan satu-satunya pakar al-Qur'an di Indonesia, tetapi kemampuannya menerjemahkan dan menyampaikan pesan-pesan al-Qur'an dalam konteks masa kini dan masa modern membuatnya lebih dikenal dan lebih unggul daripada pakar al-Qur'an lainnya. Dalam hal penafsiran, ia cenderung menekankan pentingnya penggunaan metode tafsir *maudu'i* (tematik), yaitu penafsiran dengan cara menghimpun sejumlah ayat al-Qur'an yang tersebar dalam berbagai surah yang membahas masalah yang sama, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh dari ayat-ayat tersebut dan selanjutnya menarik kesimpulan sebagai jawaban terhadap masalah yang

¹⁰ Muhammad Rasyîd Ridha, *Tarîkh al Ustâz al Imâm Syekh Muhammad Abduh*, Mesir: Dâr al Imân, 1367 H, J. III, hal. 237

menjadi pokok bahasan. Menurutnya, dengan metode ini dapat diungkapkan pendapat-pendapat al-Qur'an tentang berbagai masalah kehidupan, sekaligus dapat dijadikan bukti bahwa ayat al-Qur'an sejalan dengan perkembangan iptek dan kemajuan peradaban masyarakat.

M. Quraish Shihab banyak menekankan perlunya memahami wahyu Ilahi secara kontekstual dan tidak semata-mata terpaku pada makna tekstual agar pesan-pesan yang terkandung di dalamnya dapat difungsikan dalam kehidupan nyata. Ia juga banyak memotivasi mahasiswanya, khususnya di tingkat pascasarjana, agar berani menafsirkan al-Quran, tetapi dengan tetap berpegang ketat pada kaidah-kaidah tafsir yang sudah dipandang baku.

Menurutnya, penafsiran terhadap al-Qur'an tidak akan pernah berakhir. Dari masa ke masa selalu saja muncul penafsiran baru sejalan dengan perkembangan ilmu dan tuntutan kemajuan. Meski begitu ia tetap mengingatkan perlunya sikap teliti dan ekstra hati-hati dalam menafsirkan al-Qur'an sehingga seseorang tidak mudah mengklaim suatu pendapat sebagai pendapat al-Qur'an. Bahkan, menurutnya adalah satu dosa besar bila seseorang mamaksakan pendapatnya atas nama al-Qur'an.¹¹

Beliau seorang yang menekuni kajian al-Qur'an. Orientasi pemikirannya bermuara pada nilai-nilai universal yang terkandung dalam al-Qur'an. Bila mengupas berbagai permasalahan umat, ia terlebih dahulu merujuk kepada ayat-ayat al-Qur'an, setelah itu baru Hadis, bila tidak terdapat dalam Hadis, perkataan sahabat, setelah itu baru pandangan ulama yang *mu'tabar*, dan ia termasuk pemikiran yang tidak terikat pada satu mazhab. Dengan sikapnya yang energik, dinamis dan kreatif maka wajar kalau karyanya tersebar di berbagai media, baik yang dituangkan melalui seminar, forum-forum pengajian, media cetak, maupun yang sudah diterbitkan. Karena beliau masih hidup, maka dinamika pemikirannya tentunya pasti akan terus berkembang.¹²

Penelitian ini akan ditujukan untuk membahas kontribusi pemikiran mereka dalam permasalahan poligami dalam perkawinan. Pemikiran mereka diperkuat dengan dalil-dalil yang dinilai *syar'i* baik bersumber dari hadis-hadis Rasulullah, para sahabat, kesepakatan ulama dan dari pandangan ulama-ulama atau realita yang ada di masyarakat. Perlu dilakukan kajian mendalam dan penerapan yang benar sehingga poligami benar-benar menjadi *maslahat* bagi manusia bukan malah menjadi malapetaka yang dihadapi oleh sebuah keluarga. Untuk itu perlu kajian yang serius terhadap akar permasalahan yang terus muncul.

Penelitian ini hanya terfokus pada penelusuran dalil-dalil yang terdapat pada beberapa tafsir saja yang terkait dengan permasalahan poligami.

¹¹ Dewan Redaksi, *Suplemen Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994, hal. 110-112.

¹² Abdullah, *Membangun Masyarakat Damai*, Bandung: Cita Pustaka Media Perintis, hal. 18-22.

Penelusuran tersebut dilakukan pada sebagian kitab-kitab tafsir klasik dan kontemporer sebagai harapan dapat membenarkan kesalah fahaman kita selama ini dalam memaknai permasalahan poligami.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah tersebut dapat diidentifikasi masalah sebagai berikut:

1. Terjadi pro kontra antara para mufassir mengenai hukum poligami, sehingga hal itu bermuara pada pro kontra di masyarakat.
2. Masing-masing mufassir menggunakan metode penafsiran yang berbeda-beda.
3. Adil dalam poligami menjadi titik perdebatan yang menjadikan banyak pendapat yang berbeda-beda.
4. Penafsiran ulama' klasik mengenai hukum poligami terlihat sangat longgar dalam kebolehnya.
5. Penafsiran ulama' modern mengenai hukum poligami terlihat makin sempit dalam kebolehnya, bahkan cenderung melarang poligami.
6. Tujuan awal dari poligami dan realisasi dalam praktik dimasyarakatnya sangat berbeda, sehingga menimbulkan pro kontra dalam masyarakat.
7. UU tentang poligami disetiap negara berbeda-beda, sehingga tidak dapat menyelesaikan perdebatan mengenai poligami.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah yang dipaparkan sebelumnya, penelitian ini dibatasi pada upaya untuk mengalisis dan mengungkap pandangan mufasir klasik dan mufasir modern mengenai poligami. Adapun rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana pandangan mufasir klasik terkait poligami?
2. Bagaimana pandangan mufasir modern terkait poligami?
3. Bagaimana Komparasi mufasir klasik dan modern terkait poligami?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dapat dilihat sesuai dengan pokok judul dan permasalahan yang sudah dikemukakan di atas di antaranya:

1. Untuk mengetahui pandangan mufassir klasik terkait poligami.
2. Untuk mengetahui pandangan mufassir modern terkait poligami.
3. Untuk mengetahui komparasi mufasir klasik dan modern terkait poligami.

E. Manfaat Penelitian

Sesuatu yang ingin diteliti sudah tentu mempunyai manfaat dan kegunaan yang bisa dihasilkan dari penelitian tersebut, baik oleh peneliti khususnya begitu juga untuk orang lain pada umumnya, ketika penelitian itu dapat dipergunakan oleh setiap orang, berarti usaha ini bernilai tinggi karena bisa bermanfaat bagi semua orang. Kegunaan penelitian terbagi dari dua jenis yaitu: kegunaan secara teoritis dan kegunaan secara praktis.

Adapun kegunaan penelitian ini antara lain sebagai berikut:

1) Manfaat Secara Teoritis

Memperluas ilmu dan wawasan penulis, serta pembaca tentang poligami dalam kitab-kitab klasik dan kontemporer. Serta menjadikan penelitian ini sebagai solusi kepada masyarakat agar tidak memaknai poligami dengan pemahaman yang mudah dan hanya dengan mengikuti kehendak nafsu semata. Serta menambah pengetahuan masyarakat, bahwasanya dalam berpoligami tidak saja membedakan antara diri masyarakat awam dan diri para Rasul, karena keduanya sama-sama manusia.

2) Manfaat secara Praktis

Memberikan kontribusi pemikiran bagi segenap pihak agar tidak memaknai atau mentafsirkan suatu ayat dengan makna yang dangkal. Karena Allah menurunkan Ayat sebagai sebuah jalan tengah bagi umat, bukan malah menjadikan kehancuran untuk sebuah keluarga. Sekaligus menjadikan poligami yang adil menjadi sebuah solusi kepada masyarakat untuk terhindar dari kerusakan umat dan merajalelanya kerusakan moral dimana-mana. Karena, kalau ditinjau lebih dekat lagi, bahaya poligami lebih kecil dari pada bahaya kerusakan umat.

F. Kerangka Teori

1. Sejarah Perkembangan Tafsir Klasik Hingga Modern

Kata tafsir secara etimologi berasal dari bahasa Arab dari kata *fassara-yufassiru-tafsīran*, yang artinya memeriksa-memperlihatkan, atau bermakna kata *الايضاح والشرح* penjelasan atau komentar.¹³

Secara terminologi tafsir adalah penjelasan terhadap kalamullah atau menjelaskan lafal al-Qur'an dan pemahamannya.¹⁴ Pandangan senada diungkapkan oleh al-Qatthan, bahwa tafsir adalah ilmu untuk memahami

¹³ Munawir, *Kamus Al-Munawir Arab Indonesia Lengkap*, Surabaya: Pustaka Progresip, 1997, hal. 589

¹⁴ Abdūl Hamid Al-Bilāli, *Al-Mukhtashâr Al-Mashun Min Kitâb Al-Tafsîr Wa Al-Mufasirûn*, Kuwait: Dârul Dakwah, 1405, hal. 65

kitâbullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, menjelaskan makna-maknanya, serta mengeluarkan hukum dan hikmahnya.¹⁵

Abu Hayyan dalam *al-Bahrul Muhît*, sebagaimana dikutip oleh as-Suyuthi, menjelaskan bahwa tafsir adalah ilmu yang membahas tentang cara menjelaskan lafal-lafal Alquran, maksud-maksudnya, berbagai hukumnya dan makna yang terkandung di dalamnya.¹⁶

Sementara kata kontemporer berarti sezaman atau sewaktu.¹⁷ Di dalam kamus *Oxford Learner's Pocket Dictionary* dijelaskan, ada dua pengertian dari contemporary. Pertama, *belonging to the same time* (termasuk waktu yang sama), dan yang kedua, *of the present time; modern* (waktu sekarang atau modern).¹⁸ Sedangkan dalam bahasa Indonesia, kontemporer adalah pada masa kini atau dewasa ini.¹⁹

Sepeninggal nabi muncul problem tentang siapa yang pantas menggantikan nabi, sebab nabi tidak meninggalkan wasiat mengenai pergantian kepemimpinan²⁰. Kelompok muhajirin dan anshar masing-masing mengklaim paling berhak menggantikan posisi nabi. Ketika peristiwa itu berlangsung, umar bin khattab datang dan mengusulkan abu bakar sebagai orang yang paling pantas menggantikan nabi karena kedekatan dan senioritasnya. Lalu umar membaiaat abu bakar dan diikuti oleh yang lainnya. Proses pemilihan abu bakar dilakukan secara aklamasi oleh perorangan yaitu ummar bin khattab lalu disetujui kaum muslimin. Pembaiatan abu bakar pun dilakukan sekali lagi di masjid Nabawi.

Sayidina Ali bin abi thalib tidak membaiaat abu bakar karena masih mengurus jenazah nabi dan menenggang perasaan isterinya, fatimah, yang menurut tanah warisan nabi tapi tidak dikabulkan abu bakar. Baru setelah fatimah wafat ali pun membaiaat abu bakar. Pemilihan khalifah dilakukan secara demokratis. Cara ini dilakukan karena rasulullah tidak menunjuk pengganti atau mewariskan kemimpinannya kepada seseorang.

Periode klasik ini dapat pula dibagi dua ke dalam dua masa, masa kemajuan dan masa disintegrasi.²¹ Masa kemajuan islam 650-1000 M. Masa ini masa ekspansi, integrasi dan keemasan islam. Dalam hal ekspansi, sebelum

¹⁵ Manna' Khalîl Qatthân, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*,, 2008, hal. 407

¹⁶ Jalâluddîn as-Suyuthi, *Al-Itqân*, Kairo: Dâr At-Turâth, 2001, hal. 925

¹⁷ John M. Echols dan Hasan Sadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 2003, hal. 143

¹⁸ Anonim, *Oxford Learner's Pocket Dictionary*, New Edition, Oxford: Oxford University Press, 2006, hal. 90

¹⁹ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 2003, hal. 207

²⁰ Didin Saefuddin, dan Fauzan, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: UIN Jakarta Press, 2007, hal. 32.

²¹ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 2008, hal. 50.

nabi muhammad wafat di tahun 623 M. Seluruh semenanjung arabia telah tunduk ke bawah kekuasaan islam. Ekspansi kedaerah-daerah di luar arabia dimulai dizaman khalifah pertama, Abu bakar as-Siddik.

Sayidina Abu bakar menjadi khalifah di tahun 632 M. Tetapi dua tahun kemudian meninggal dunia. Masanya yang singkat itu dipergunakan untuk menyelesaikan perang riddah, yang dimbulkan oleh suku-suku bangsa arab yang tidak mau tunduk lagi kepada madinah. lalu dilanjutkan oleh khlifah kedua, Umar Ibn Al-Khattab (634-644 M). Di zamannyalah gelombang ekspansi pertama terjadi, kota damaskus jatuh di tahun 635 M. Dan setahun kemudian, setelah tentara binzantium kalah pertempuran di yarmuk, jatuh ke bawah kekuasaan islam. Ekspansi di teruskan ke irak dan mesir. Irak jatuh di tangan islam pada tahun 637 M sedangkan, mesir jatuh di tangan islam pada tauhn 640 M. Setelah irak jatuh ke tangan islam, lalu dilanjutkan serangan di persia. Persia jatuh ditangan islam pada tahun 641 M.

Di zaman Sayidina Usman Bin Affan (644-656 M), gelombang ekspansi pertama berhenti sampai di sini. Di kalangan umat islam terjadi perpecahan karena soal pemerintahan dan dalam kekacauan yang timbul usman mati terbunuh.

Sebagai pengganti Usman, Sayidina Ali Ibn Abi Thalib menjadi khalifah keempat (656-661 M) tetapi mendapat tantangan dari pihak pendukung Usman terutam Mu'awiah. Ali, sebagaimana usman mati terbunuh, dan mu'awiah menjadi khalifah kelima. Mu'awiah selajutnya membentuk Dinasti Bani Umayyah (661-750 M) dan ekspansi gelombang kedua terjadi di zaman dinasti ini. Mu'awiah menerapkan pemerintahan semacam monarki yakni kekuasaan turun- menurun di kalangan keluarganya.²²

Jatuhnya dinasti bani umayyah adalah dari semenjak berdirinya, dinasti bani umayyah telah menghadapi tantangan-tantangan. Kaum khawarij pada mulanya adalah pengikut ali, tetapi tidak setuju dengan politik ali untuk mencari penyelesaian secara damai dengan mu'awiah tentang soal khalifah. Tantangan keras yang akhirnya membawa kejatuhan bani umayyah datang dari pihak golongan Syi'ah. Golongan syi'ah adalah pengikut-pengikut yang setia dari ali dan berkeyakinan bahwa alilah sebenarnya yang harus menggantikan nabi untuk menjadi khalifah umat islam. Akhirnya yang langsung membawa kepada jatuhnya kekuasaan bani umayyah ialah munculnya satu cabang lain dari Quraisy, yaitu Abu Al-Abbas. Abu al-abbas mengadakan kerja sama dengan kaum syi'ah. Serangan terhadap bani umayyah dimulai dari khurasan jatuh tahun 750 M. Tidak lama kemudian khalifah bani umayyah pun jatuh digantikan oleh abu al-abbas sebagai khalifah.

²² Didin Saefuddin, dan Fauzan, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: UIN Jakarta Press, 2007, hal. 46

Keberhasilan menumbangkan dinasti umayyah tersebut tidak dapat dilepaskan dari beberapa faktor yaitu pertama, gencarnya propaganda yang dilakukan oleh al-abbas kepada setiap penduduk yang kecewa atas kepemimpinan dinasti bani umayyah, kedua, makin banyaknya pendukung dari segala lapisan masyarakat terhadap kaum pemberontak sehingga kebencian mereka terhadap bani umayyah menjadi faktor yang memundahkan mobilisasi massa, ketiga pemerintahan dinasti bani umayyah yang dianggap zalim ikut mendorong kebencian di rakyat, keempat, kelemahan yang dialami oleh dinasti bani umayyah sendiri.²³ Pada awal pemerintahan banyak masalah yang harus dihadapi. Namun, berkat bakat kemimpinannya semua permasalahan dapat diatasinya dengan baik. Kekuasaan khalifah makin lama makin tidak memiliki pengaruh apa-apa. Keadaan ini tidak dapat dihindari oleh para khalifah penggantinya, karena para tentara keturunan turki yang makin lama makin banyak turut memberi dukungan bagi asyinas. ecara politis pada khalifah dinasti abbasiyah lemah dan mundur, di pihak lain kemajuan intelektual, sains, dan filsafat terus berkembang. Bahkan kemajuan sains, dan filsafat makin bertambah pada masa Buwaih dengan bermuncunya para ilmuwan dan filosof dengan membawa pemikiran-pemikiran baru.

Masa disintegrasi (1000-1250 M) dalam bidang politik sebenarnya telah mulai terjadi pada akhir zaman bani umayyah, tetapi memuncak di zaman bani abbasiyah.²⁴ Khalifah-khalifah bani abbasiyah tetap diakui, tetapi kekuasaan dipengang oleh sultan-sultan Buwaihi. Kekuasaan dinasti buwaihi atas bagdad kemudian dirampas oleh dinasti Saljuk. Saljuk adalah seorang pemuka suku bangsa turki yang berasal dari Turkestan. Saljuk dapat memperluas daerah kekuasaan mereka sampai ke daerah yang dikuasai dinasti bawaihi. Dan semenjak itu sampai sekarang Asia kecil menjadi daerah islam. Dengan jatuhnya asia kecil ke tangan dinasti saljuk, jalan naik haji ke palestina bagi umat Kristen di eropa menjadi terhalang. Untuk membuka jalan itu kembali Paus Urban II berseru kepada umat kristen di eropa di tahun 1095 M supaya mengadakan perang suci terhadap islam. Perang salib pertama terjadi antara tahun 1096 M dan 1099 M, perang salib kedua antara tahun 1147 M dan 1149 M yang diikuti lagi oleh beberapa perang salib lainnya, tetapi tidak berhasil merebut palestina dari kekuasaan islam. Di abad duapuluh inilah baru palestina jatuh ke tangan inggris sesudah kalahnya turki dalam perang dunia pertama. Perpecahan di kalangan umat islam menjadi besar. Ekspansi islam di zaman ini meluas ke daerah yang di kuasai binzatium di barat, ke daerah pedalaman di timur dan afrika melalui gurun sahara di selatan. Dinasti saljikh meluaskan daerah islam sampai ke asia kecil dan dari sana kemudian diperluas

²³ Didin Saefuddin, dan Fauzan, *Sejarah Peradaban Islam*,, hal. 69

²⁴ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Jakarta Press, 2008, hal. 71

lagi oleh dinasti usmani ke eropa timur. Di india Ekspansi islam diteruskan oleh dinasti Gaznawi.

Keturunan Jengis Khan datang membawa penghancuran ke dunia islam. Jengis khan berasal dari mongolia. Setelah menduduki Peking di tahun 1212 M, ia mengalihkan serangan-serangannya ke arah barat. Satu demi satu kerajaan-kerajaan islam di barat jatuh ke tangannya di tahun 1219/1220 M. Dari sini ia meneruskan serangan-serangannya ke eropa dan ke rusia. Pada permulaan tahun 1258 M ia sampai ke tepi kota bagdad. Pemerintah untuk menyerah ditolak oleh khalifah Al-Musta'sim dan kota bagdad dikepung. Pada tahun 1258 benteng bagdad ditembus dan dihancurkan hulagu. Hulagu bukanlah beragama islam dan anaknya Abaga (1265-1281 M) masuk kristen. Ghasan Mahmud (1295-1304 M) juga masuk islam dan demikian juga Uljaytun Khuda Banda (1305-1316 M). Uljaytun pada mulanya beragama kristen adalah Raja Mongol besar yang terakhir.

Pada itu Timur Link, seorang yang berasal dari keturunan Jengis Khan dapat menguasai Samarkand di tahun 1369 M. Kedatangannya ke daerah-daerah di antara Delhi dan laut Marmara membawa penghancuran. Mesjid-mesjid dan madrasah-madrasah dihancurkan. Pasukan mongol pada tahun (1260-1277 M) melakukan pengacuran di mesir, tetapi sebaliknya pasukan mongol dihancurkan oleh Mesir. Pada tahun 1250 M kekuasaan mesir dikuasai kaum Mamluk.

Di india juga persaingan dan peperangan untuk merebut kekuasaan selalu terjadi sehingga india senantiasa menghadapi perubahan penguasa. Kekuasaan dinasti ghazanawi dipatahkan oleh pengikut Ghaur Khan, yang juga berasal dari salah satu suku bangsa Turki. Mereka masuk ke india di tahun 1175 M , dan bertahan samapai tahun 1206 M.

Di spanyol timbul peperangan antara dinasti-dinasti islam yang ada di sana dengan raja-raja kristen. Di dalam peperangan itu raja-raja kristen dapat memakai politik Adu-Domba antara dinasti-dinasti islam. Raja-raja kristen mengadakan persatuan sehingga satu demi satu dinasti islam dapat dikalahkan. Di tahun 1609 M boleh dikatakan tidak ada lagi orang islam di spanyol. Di zaman inilah penghacuran khilafah secara formal. Islam tidak lagi mempunyai khalifah, yang diakui oleh semua umat sebagai lambang persatuan dan ini berlaku sampai kerajaan usmani mengangkat khalifah yang baru di istanbul di abad keenam belas.

Periode usmani (1299-1422) dimulai dari awal berdirinya perluasan pertama sampai kehancuran sementara oleh serangan Timur Lenk. Pada masa usman dilakukan ekspansi islam dengan merebut wilayah dikuasai Bizantium.²⁵

²⁵ Didin Saefuddin, dan Fauzan, *Sejarah Peradaban Islam*,, hal. 165

Orkhan menggantikan usman, juga dapat menundukkan wilayah turkeman, nicaea, nicomedia, dan dapat mengontrol wilayah antara teluk edremit meluaskan wilayah eropa. Bayazid, putra murad, menggantikannya. Bayazid menaklukan wilayah yang belum ditundukkan sultan-sultan sebelumnya. Di masanya terjadi peperangan besar antara pasukan usmani melawan tentara sekutu eropa yang dimenangkan oleh pasukan usmani. Pasukan bayazid juga harus menghadapi pasukan mongol dibawah komando Timur Link. Karena jumlah pasukannya tidak seimbang, ia pun dikalahkan dan ditawan oleh timur lenk dan wafat di tahun 1402.

Di Turki ada tiga kerajaan yaitu, Sultan Muhammad Al-Fatih (1451-1481 M) dari kerajaan usmani mengalahkan kerajaan bizantium dengan menduduki istanbul di tahun 1453 M. Ekspansi ke arah barat dengan demikian berjalan lebih lancar. Pengganti sultan muhammad al-fatih adalah sultan salim (1512-1520 M) sultan salim memiliki kemampuan memerintah dan memimpin peperangan. Pada masa pemerintahannya wilayah usmani bertambah luas menembus afrika utara, syiria, dan mesir. Kemajuan-kemajuan lain dibuat oleh Sultan Sulaiman Al- Qanuni (1512-1566 M). Sultan sulaiman adalah sultan usmani yang terbesar. Wilaya kekuasaannya mencakup tiga benua yaitu ASIA, AFRIKA, dan EROPA. Pada di tahun (1556-1699 M) ditandai dengan kemampuan Usmani mempertahankan wilayahnya sampai lepasnya Hungaria. Pada periode ini mulai bermunculan pemberontakan dan usaha-usaha memisahkan diri dari pemerintahan usmani. Di tahun (1699-1839 M) ditandai dengan surutnya kekuatan kerajaan dan pecahnya wilayah di tangan penguasa wilayah. Tanda-tanda ini semakin tampak, kekuatan asing seperti Rusia dan Australia mulai memainkan perannya dalam memanfaatkan kelemahan militer usmani. Perang berakhir pada tahun 1774, dimana turki kehilangan Crimea. Jelasnya di abad 18, Turki Usmani mengalami penurunan kekuasaan. Wilayah-wilayah kekuasaannya di berbagai benua satu persatu mulai menunjukkan ketidakloyalannya.

Pada di tahun (1839-1922) ditandai dengan kebangkitan kultural dan administratif dari negara di bawah pengaruh ide-ide barat. Pada periode ini dilakukan pembaharuan politik, administratif dan kebudayaan hingga kejatuhannya di tahun 1924 dan berganti menjadi Republik. Khilafah Turki Usmani dihapuskan oleh Kemal Attaturk, dan turki dirombak menjadi negara Nasional Republik Turki.

Pada zaman modern itu memang muncul dan dimulai di Eropa barat laut, yakni Inggris dan Prancis. Eropa barat laut, bahkan seluruh eropa, adalah daerah pinggiran.²⁶ Maka timbul persepsi bahwa daerah pinggiran tidak semestinya menjadi tempat lahirnya suatu terobosan sejarah yang begitu dasyat seperti zaman modern ini. Zaman modern itu tidak muncul dari eropa

²⁶ Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina, 1997, hal. 11.

barat alut, tentu akan muncul dalam waktunya yang tepat, entah di negeri China (karena industrialismenya) atau di dunia islam (karena etos intelektualnya). Dan dari dua kemungkinan itu, dunia islam memiliki peluang lebih besar, sebab etos intelektual atau keilmuan adalah dasar dari pengembangan peradaban modern ini.

Agama islam berkepentingan untuk memacu pembaruan, peningkatan dan pengembangan kehidupan. ia berkepentingan mendorong seluruh potensi manusia agar dapat berkreasi, agar membesar dan meningkat.²⁷ Islam bukan hanya sebagai ritus-ritus yang haruskan dilaksanakan, bukan hanya da'wah akhlak, bukan hanya sebagai suatu sistem pemerintahan, sistem perekonomian atau sistem hubungan internasional. islam merupakan gerakan inopatif dan kreatif. Untuk mewujudkan sebuah kehidupan yang belum pernah ada sebelumnya dan belum pernah diatur oleh perundang-undang yan dibuat orang pada zaman sebelum maupun sesudah datangnya islam. Daya inopasi dan kreasi yang dibawa oleh islam itu ditunjukan kepada setiap hati atau kalbu, dan kalbu selanjutnya mengejawatahkannya dalam kenyataan.

Dalam memahami kedudukan dan fungsi ilmu pengetahuan dan informasi-informasi ilmiah (terutama di zaman sekarang yang sering disebut era informasi), pengertian Qur'ani tentang "ayat" itu perlu dipahami dengan baik dan direnungkan secara mendalam. Tetapi dalam telaah lebih lanjut, perkataan "ayat" juga mengandung makna "sumber pelajaran" atau "sumber mencari dan menemukan kebenaran", seperti perkataan itu digunakan dalam rangkaian frase "ayat al-Qur'an".

Gerakan kebangkitan yang dipelopori al-jabarti di atas terputus beberapa tahun ketika terjadi penduduk Napoleon dari Prancis atas Mesir (1798-1802 M)²⁸. Namun pendudukan itu sendiri memberikan saham yang tidak dapat dikatakan kecil bagi kebangkitan Mesir pada masa selanjutnya, termasuk dalam bidang sejarah. Setelah Prancis meninggalkan Mesir, penguasa baru Mesir Muhammad Ali Pasha bertekad untuk memulai pembangunan Mesir dengan meniru Barat. Sekolah-sekolah baru dibuka dan para mahasiswa dikirim ke Eropa. Pada masa ini gerakan penulisan sejarah yang dipelopori al-jabarti disusul oleh Isma'il al-Kasyasyaf dan al-Athathar yang mulai mendapat pengikut di al-Azhar juga terhenti sebagaimana pada masa pendudukan Napoleon tersebut. Di awal parok kedua abad ke-19, muncul dua kelompok yang menjadi pelopor kedua setelah al-jabarti dalam kebangkitan penulisan sejarah.

Secara global, sebagian ahli tafsir membagi periodisasi penafsiran al-Qur'an ke dalam tiga fase: periode Mutaqaddimin (abad 1-4 H), Periode Mutaakhirin (abad 4-12H), dan periode Modern (abad 12-sekarang). Dalam

²⁷ Muhammad Khair Abdul Qadir, *Konsepsi Sejarah Dalam Islam*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992, hal. 9.

²⁸ Badri Yatim, *Historiografi Islam*, Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1997, hal. 221.

hal ini, Ahmad Izzan lebih cenderung memilah sejarah perkembangan penafsiran Al-Qur'an kedalam empat periode: periode Nabi Muhammad SAW, Mutaqaddimin, Mutaakhirin, dan Kontemporer.

Pada dasarnya tidak ada kesepakatan yang jelas tentang arti istilah kontemporer. Misalnya apakah istilah kontemporer meliputi abad ke-19 atau hanya merujuk pada abad ke-20 sampai dengan 21. Menurut Ahmad Syirbasyi yang dimaksud dengan periode kontemporer adalah yaitu sejak abad ke 13 hijriah atau akhir abad ke-19 Masehi sampai sekarang ini.²⁹ Sebagian pakar berpandangan bahwa kontemporer identik dengan modern, keduanya saling digunakan secara bergantian. Dalam konteks peradaban Islam keduanya dipakai saat terjadi kontak intelektual pertama dunia Islam dengan Barat. Kiranya tak berlebihan bila istilah kontemporer disini mengacu pada pengertian era yang relevan dengan tuntutan kehidupan modern.³⁰

Dalam perkembangan ilmu tafsir, ada dua kelompok yang basis pijakan dan kaidah penafsirannya saling berlawanan. Kelompok yang satu berpegang pada kaidah *al-ibrah bi umûmi lafdzi lâ bi khusûsi as sabâb*, sedangkan lainnya berpegang pada kaidah *al-ibrah bi khusûsi as sabab la bi umûmi lafdzi*. Kini, mufassir kontemporer memunculkan kaidah baru yakni *al-ibrah bi maqashid al-syari'ah*, sesuatu yang seharusnya menjadi pegangan adalah apa yang dikehendaki oleh syari'ah.

Bagi Muhammad Abduh, penafsiran kitab-kitab dimasanya dan masa-masa sebelumnya tidak lebih sekedar pemaparan berbagai pendapat ulama yang sangat bereda-berselisih yang akhirnya menjauh dari tujuan penurunan al-Qur'an itu sendiri. Model penafsirannya yang sangat kaku dan gersang karena penafsiran hanya mengarahkan perhatian pada pengertian kata-kata atau kedudukan kalimat dari segi *i'râb*, dan penjelasan lainnya yang menyangkut segi teknis kebahasaan yang dikandung oleh redaksi ayat-ayat al-Qur'an. Ini berarti, para mufasir belum maksimal dalam menjadikan al-Qur'an sebagai *hudan* karena uraian penafsiran dari kandungan ayat-ayat al-Qur'an relatif sangat "dangkal".

Pada masa kontemporer, metode penafsiran al-Qur'an yang berkembang sudah sangat beragam. Fazlur Rahman, misalnya menggagas metode tafsir kontekstual. Menurutnya, ayat-ayat al-Qur'an tidak bisa dipahami secara literal(harfiah) sebagaimana yang dipahami para mufassir klasik. Baginya, memahami al-Qur'an dengan makna harfiah tidak saja akan menjauhkan seseorang dari petunjuk yang ingin diberikan oleh al-Qur'an, tetapi juga merupakan pemerkosaan terhadap ayat-ayat al-Qur'an.

²⁹ Ahmad Syirbasi, *Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'anul Karim*, Jakarta: Kalam Mulia, 1999, hal. 312

³⁰ Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sulton Thaha Press, 2007, hal. 78

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Tafsir Kontemporer ialah Tafsir atau penjelasan ayat al-Qur'an yang disesuaikan dengan kondisi kekinian atau saat ini. Pengertian seperti ini sejalan dengan pengertian *tajdîd* yakni usaha untuk menyesuaikan ajaran agama dengan kehidupan kontemporer dengan jalan mentakwilkan atau menafsirkan sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan serta kondisi sosial masyarakat.³¹

Kemunculan Tafsir kontemporer erat kaitannya dengan mulai muncul istilah pembaharuan yang dipopulerkan oleh beberapa ulama moderen kontemporer yang menginginkan pendekatan dan metodologi baru dalam memahami Islam. Persepsi para pembaharu memandang bahwa Pemahaman al-Qur'an yang terkesan jalan di tempat.³² Alih alih mereka memandang bahwa metodologi klasik telah menghilangkan ciri khas al-Qur'an sebagai kitab yang sangat sempurna dan komplit sekaligus dapat menjawab segala permasalahan klasik maupun modern.³³

2. Pengertian Poligami

Dari segi bahasa, poligami berasal dari bahasa arab *ta'addud az-zaujât* artinya berbilangnya istri. Kata poligami juga berasal dari bahasa Yunani, *poly* atau *polus* yang berarti banyak dan *gamein* atau *gamos* yang berarti kawin atau perkawinan. Jadi secara bahasa, poligami berarti "suatu perkawinan yang jumlah istrinya banyak" atau "suatu perkawinan yang lebih dari seorang", baik pria maupun wanita. Poligami bisa dibagi atas poliandri dan poligini. Poliandri adalah perkawinan seorang perempuan dengan lebih dari seorang laki-laki. Sedangkan poligini adalah perkawinan seorang laki-laki dengan lebih dari seorang perempuan.³⁴

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, poligami berarti sistem perkawinan yang salah satu pihak memiliki atau mengawini beberapa lawan jenisnya di waktu yang bersamaan.³⁵ WJS. Poerwadarminta mengartikan sebagai adat seorang laki-laki beristri lebih dari seorang.³⁶ Sedangkan dalam *Kamus Ilmiah Populer*, poligami adalah perkawinan antara seorang dengan dua orang atau lebih, namun cenderung diartikan perkawinan satu orang suami dengan dua istri atau lebih.

³¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 91

³² Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006, hal. 105

³³ Muhammad Sayyid Thanthawi, *Mabâhits Fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Kairo: Azhar Press, 2003, hal. 376

³⁴ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 4, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994, hal. 107

³⁵ Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2002, hal. 885

³⁶ W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: PN Balai Pustaka, 1976, hal. 763

Berdasarkan pengertian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa poligami adalah ikatan perkawinan di mana salah satu pihak memiliki/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 di sini adalah ikatan perkawinan, seorang suami dengan beberapa orang istri (poligini) sebagai pasangan hidupnya dalam waktu yang bersamaan. Dalam pengertian ini tidak dicantumkan jumlah istri dalam berpoligami, tetapi Islam membatasinya sampai empat orang. Kalau ada keinginan suami menambah lagi, maka salah satu dari yang empat itu harus diceraikan, sehingga jumlahnya tetap sebanyak empat orang istri.

3. Sejarah Poligami

Banyak orang yang salah paham tentang poligami. Mereka mengira poligami baru dikenal setelah Islam. Poligami merupakan hal yang biasa dilakukan oleh semua bangsa-bangsa di Barat dan Timur. Dengan didukung legitimasi perbuatan raja-raja yang melembagakan pernikahan dengan lebih dari seorang isteri, maka poligami menjadi suatu yang lumrah dalam kehidupan.³⁷ Adanya bentuk perkawinan tersebut sebagai akibat rendahnya martabat dan perbudakan yang dialami oleh perempuan.

Di jazirah Arab sendiri, jauh sebelum Islam diwahyukan, masyarakatnya telah mempraktekkan poligami, dengan jumlah yang tak terbatas. Ketika Islam datang, kebiasaan poligami itu tidak serta merta dihapuskan. Nabi melakukan perubahan yang tidak radikal, tetapi bersifat gradual atau bertahap. Kebiasaan menikahi perempuan tanpa limitasi secara bertahap dikurangi. Perubahan secara bertahap tersebut meliputi pertama, membatasi jumlah bilangan isteri hanya empat (pembatasan secara kuantitatif)³⁸ dan kedua, menetapkan syarat yang ketat bagi poligami, yaitu harus mampu berlaku adil terhadap isteri-isterinya (pembatasan secara kualitatif). Dengan demikian, terlihat bahwa praktek poligami di masa Islam sangat berbeda dengan praktek poligami sebelum Islam.³⁹ Dengan batasan tersebut, al-Qur'an sesungguhnya menawarkan solusi alternatif bagi upaya pemberdayaan perempuan yang tetap bisa diterima oleh masyarakat waktu itu.

Pada dasarnya Islam tidak menentang poligami karena Islam memperbolehkan poligami dengan tujuan kemaslahatan yang telah ditetapkan

³⁷ Sayyid Amir Ali, *The Spirit of Islam A History of Evolution and Ideals with a life a Prophet*, India: Idarah-I Adabiyat-I, 1978, hal. 223.

³⁸ Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami; Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan ACADEMIA, 1996, hal. 104

³⁹ Musdah Mulia, *Pandangan Islam tentang Poligami*, Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 1999, hal. 4.

bagi ketentuan hidup. Allah SWT telah mensyariatkan poligami tanpa ada keraguan demi kebahagiaan hambanya baik didunia maupun diakhirat, dan Islam tidak memerinta dan juga tidak mewajibkan untuk berpoligami, dan hukumnya diperbolehkan sejak agama samawi, seperti yahudi dan nasrani. Dan Islam datang dengan memberi landasan dan dasar yang kuat untuk mendatangkan dampak negatif yang dilakukan oleh orang-orang yang berpoligami. Tujuannya hanya untuk memelihara hak wanita, memelihara kemuliaan mereka yang dahulu terabaikan karena poligami yang tanpa ikatan, persyaratan dan jumlah tertentu.

Rasulullah saw telah menjelaskan keutamaan beristri lebih dari satu sebagaimana yang diriwayatkan oleh Imam Bukhori dalam kitabnya. Said bin Jubair berkata:

عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ: قَالَ لِي ابْنُ عَبَّاسٍ: هَلْ تَزَوَّجْتَ قُلْتُ لَا، قَالَ فَتَزَوَّجْ فَإِنَّ خَيْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَكْثَرُهَا نِسَاءً

“Diriwayatkan dari Sa’id bin Jubair, dia berkata: Berkata kepada ku Ibnu Abbas: “apakah engkau telah kawin?” jawabanku: “belum”. Beliau berkata “kawinlah, sesungguhnya yang paling baik dari kaum ini adalah yang banyak kaum wanitanya.”⁴⁰

Ibnu Hajar mengatakan makna hadis di atas adalah bahwa sebaik-baiknya umat Muhammad adalah orang yang banyak istrinya. Dan sahabat anas pernah berkata bahwa ada sekelompok sahabat yang menanyakan amalan-amalan Nabi Muhammad Saw. kepada para istrinya, sebagian dari mereka berkata bahwa dirinya tidak akan makan daging, dan sebagian juga ada yang mengatakan bahwa saya tidak akan tidur, dan sebagian lagi ada yang mengatakan tidak akan menikahi wanita. Ketika Nabi Muhammad Saw. mengetahui hal itu, beliau berpidato dihadapan para sahabat: “apa yang kalian semua telah mengatakan? Sedangkan aku ini sholat dan tidur, berpuasa dan berbuka, serta menikahi wanita, barang siapa yang tidak mengikuti sunnaku, maka dia bukan dari golonganku”.⁴¹ Dalam hadis ini cenderung menunjukkan kesempurnaan sifat untuk memiliki istri lebih dari satu.

Ada sebagian gerakan yang melawan akidah Islamiyah yang menentang tentang larangan poligami, dan gerakan seperti itu pertama kali muncul di Mesir pada tahun 1945, mereka mengatakan bahwa poligami dilarang harus karna syarat baru bukan karna didasarkan syariat Islam, syarat baru yang mengemukakan poligami hanya bisa berlaku jika ada berizinan dari pengadilan, maka kemudian undang-undang perdilan menetapkan untuk

⁴⁰ Al- Bukhâri, *Shahih Bukhâri*, Jakarta: Pustaka Sunnah, 2010, hal. 4078

⁴¹ Muhammad Ali as Shobuni, *Koreksi Terhadap Tuduhan Poligami Rasulullah Saw*. Surabaya: al- Ikhlas, 1982, hal. 48

meng-sah kan poligami berdasarkan dua hal, yaitu Seseorang memiliki istri, sedangkan istri tersebut mengidap penyakit (kronis) yang tidak mungkin dapat disembukan lagi. Dalam hal ini, sang suami diperbolehkan poligami. Dan istri mandul atau tidak melahirkan anak sampai lebih dari tiga tahun.

Selain karena dua faktor di atas, undang-undang juga telah melarang seorang laki-laki memiliki lebih dari satu istri. Mereka berpendapat aturan untuk memiliki lebih dari satu istri merupakan aturan yang berasal dari Islam, sementara poligami merupakan pengecualian yang berlaku dalam kondisi yang darurat.⁴²

4. Landasan Teologis Poligami dan Asbabun Nuzulnya

Dasar hukum dibolehkannya berpoligami sampai empat orang istri dijelaskan oleh Allah Swt dalam Q.S. An-Nisa': 3

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنًى وَثَلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang 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”. (An-Nisa’/4:3)

Ayat ini diturunkan di Madinah setelah Perang Uhud. Sebagaimana dimaklumi, karena kecerobohan dan ketidaksiplinan pasukan Islam dalam perang itu mengakibatkan mereka mengalami kekalahan. Menurut catatan sejarah, tidak kurang 70 orang yang gugur di medan perang.⁴³ Jumlah tersebut cukup besar bila diukur dari keseluruhan jumlah laki-laki dewasa pada waktu itu yang hanya berjumlah sekitar 700 orang. Dampak selanjutnya, jumlah janda dan anak-anak yatim dalam komunitas Muslim meningkat drastis. Tanggung jawab pemeliharaan anak-anak yatim itu tentu saja dilimpahkan kepada para walinya. Namun tidak semua anak yatim berada dalam kondisi miskin, di antara mereka ada yang mewarisi harta yang banyak, yang merupakan pusaka orang tuanya.

Pada situasi dan kondisi yang disebutkan terakhir, muncul niat jahat di hati sebagian wali yang memelihara anak perempuan yatim. Mereka mengawini anak yatim yang kebetulan memiliki wajah yang cantik tanpa memberi mahar dan hak-hak lainnya, dan mereka bermaksud untuk memakan harta anak yatim

⁴² Musfir Al-Jahrani, *Poligami dari Bentuk Persepsi*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002, hal. 47.

⁴³ Marhumah, *Poligami dalam Pandangan Dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dalam Menyoal Keadilan dalam Poligami*, Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga bekerjasama dengan TAF, 2009, hal. 7.

dengan cara yang tidak sah. Tujuan para wali menikahi anak yatim semata-mata agar harta anak yatim itu tidak beralih ke orang lain.⁴⁴ Tujuan utama para wali ini tidak sesuai dengan tujuan luhur perkawinan. Tidak sedikit anak yatim yang telah dinikahi wali mengalami kesengsaraan akibat perlakuan tidak adil dengan perlakuan isteri-isteri wali yang lain.⁴⁵

Oleh karena itu turunlah ayat di atas sebagai teguran jika wali anak yatim tersebut khawatir tidak dapat berbuat adil, maka ia tidak boleh mengawini anak yatim yang di bawah perwaliannya itu. Tetapi ia boleh kawin dengan wanita lain yang ia senangi satu sampai empat bila ia bisa berbuat adil. Tetapi bila tidak bisa berbuat adil, maka cukup satu saja, dan ia tidak boleh berbuat zalim pada isteri tersebut. Jika masih takut berbuat zalim, maka ia tidak boleh kawin dengannya, tetapi ia harus mencukupkan dirinya dengan budak wanitanya.⁴⁶

Menurut al-Jashshash, ayat ini merupakan ayat yang berupaya menghapus kebiasaan orang Arab, bahwa seorang wali itu berkuasa penuh terhadap yatim yang dalam perwaliannya. Kalau ia cantik dan kaya, maka dinikahinya, kalau ia kaya tapi tidak cantik, maka tidak dinikahinya dan laki-laki lain pun tidak boleh menikahinya, agar wali tersebut bisa tetap menguasai harta wanita yatim tersebut. Poligami yang disebutkan dalam ayat tersebut hukumnya hanya mubah, dengan syarat kemampuan berbuat adil terhadap isteri, baik di bidang kebutuhan materi seperti tempat tinggal, pemberian nafkah, dan pakaian, maupun di bidang kebutuhan non materi seperti kasih sayang dan kecenderungan hati.⁴⁷ Namun ia mencatat, bahwa kemampuan berbuat adil di bidang non-materi ini amat berat. Hal ini disebutkan sendiri oleh Allah di surah an-Nisa: 129

Ada beragam riwayat mengenai asbabun nuzul (sebab turun) surah an-Nisa'/4: 3 tersebut. *Pertama*, riwayat Aisyah menyebutkan bahwa ayat itu turun berkaitan dengan seorang laki-laki yang menjadi wali anak yatim yang kaya. Laki-laki itu ingin mengawini anak yatim tersebut demi kekayaannya semata dan dengan maskawin yang tidak standar bahkan maskawinnya tidak dibayar. Tidak jarang, setelah menikah, perempuan yatim tersebut kerap mendapatkan perlakuan yang tidak wajar. Daripada menelantarkan perempuan yatim tersebut, maka Allah melalui ayat tersebut mempersilakan laki-laki untuk menikahi perempuan lain yang tidak yatim dan disukai, bahkan sampai dengan empat orang perempuan jika mampu untuk bertindak adil. Dalam

⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*,, hal. 199

⁴⁵ Musdah Mulia, *Pandangan Islam tentang Poligami*, Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender, 1999, hal. 32-33

⁴⁶ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, juz. IV, Mesir: Dâr al-Manar, 1374 HLM, hal. 347-348

⁴⁷ Al-Jashshash, *Ahkâm al-Qur'ân*, Juz II, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Islâmiyah, t.th, hal. 50-55

realitasnya, tawaran poligami itu lebih diminati dan anak-anak yatim dapat terselamatkan dari ketidakadilan. Pemberian konsesi dan kompensasi poligami itu tampaknya cukup berhasil melindungi perempuan yatim dari kezaliman sebagian laki-laki saat itu. Alkisah, ketika Urwah ibn al-Zubayr bertanya pada Aisyah tentang ayat tersebut, maka Aisyah menjawab demikian:

Wahai keponakanku, ayat ini terkait dengan anak perempuan yatim yang dalam pengampuan walinya, yang mana harta anak itu telah bercampur dengan harta walinya. Harta dan kecantikan anak tersebut telah memesonakan si wali tersebut. Lalu dia bermaksud untuk menikahi anak perempuan tersebut dengan tidak membayar mahar anak itu secara adil sebagaimana membayar mahar perempuan lain. Dengan alasan itu, dia dilarang untuk menikahi anak perempuan tersebut kecuali jika dia membayar maskawinnya secara adil sebagaimana maskawin perempuan lain. Jika tidak demikian, maka dia dianjurkan untuk menikahi perempuan-perempuan lain saja.⁴⁸

Setelah menyuguhkan penjelasan Aisyah tersebut, al-Qurthubi menambahkan argumen lain:

Sekiranya si wali itu menikahi anak perempuan yatim tersebut lalu memperlakukannya dengan perlakuan buruk, karena si wali itu tahu bahwa anak perempuan itu tidak punya pembela yang bisa melindungi dirinya dari kejahatan suami (wali)nya itu, maka Allah seakan-akan berfirman, “Jika kalian sudah yakin akan berbuat zalim kepada anak-anak perempuan yatim ketika dinikahi, maka nikahilah perempuan lain yang halal bagimu.”⁴⁹

Kedua, riwayat lain menyebutkan bahwa ayat itu diturunkan berkaitan dengan seorang laki-laki yang memiliki sepuluh orang istri bahkan lebih. Di samping sepuluh istri itu, dia juga memiliki beberapa anak yatim dalam perwaliannya. Dikisahkan bahwa laki-laki tersebut kerap mengambil kekayaan anak yatim yang di bawah perwaliannya itu untuk kepentingan memberikan nafkah kepada istri-istrinya yang banyak itu.⁵⁰

Ketiga, riwayat yang menyebutkan bahwa ayat itu turun karena ada kecenderungan beberapa laki-laki menikahi perempuan yatim untuk mengambil hartanya bukan untuk betul-betul menikahinya.⁵¹ Dengan demikian, ayat ini turun sebagai teguran terhadap orang yang telah mengambil harta anak yatim secara zalim. Begitu juga, ayat ini menurut Syekh Nawawi al-Jawi merupakan teguran terhadap laki-laki yang tidak bisa adil dalam pemberian nafkah kepada para istri sebagaimana mereka tidak bisa adil dalam

⁴⁸ Ibn Jarîr al-Thabarî, *Jami` al-Bayân fî Ta`wîl al-Qur`ân*, Jilid III, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1999, hal. 574

⁴⁹ Nawâwî al-Jâwî, *Marâh Labîdz*, Indonesia: Dâr Ihya' al-Kutub al-`Arabiyah, t.th., hal. 139.

⁵⁰ Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Al-Tafsîr al-Kabîr*, Jilid V, Juz IX, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995, hal. 178

⁵¹ Ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi` al-Bayân fî Ta`wîl al-Qur`ân*, Jilid III,, hal. 575

pemenuhan hak anak-anak yatim. Jika demikian kenyataannya, maka cukuplah baginya untuk menikahi satu perempuan saja, karena itu yang paling memungkinkan bagi laki-laki untuk terhindar dari kezaliman.⁵²

5. Kontekstualisasi Dalil Hukum Poligami (Q.S. An-Nisa':3)

Dilihat dari asbab al-nuzul ayat yang menjadi dalil hukum praktek poligami, dapat dikontekstualisasikan ke dalam masyarakat sekarang.

Pertama, dari segi historis, ayat tersebut sebenarnya berkaitan dengan pelarangan para wali bersikap semena-mena (tidak memberi mahar dan tidak berbuat adil) pada wanita yatim dalam pemeliharanya, sehingga ayat ini bukan merujuk pada poligami secara umum tetapi merujuk pada konteks bahwa keadilan terhadap anak-anak yatim lebih sentral daripada masalah poligami.⁵³

Kedua, berkaitan dengan kondisi sosial pasca perang uhud, banyak janda dan anak yatim yang terlantar, maka menurut konteks sosial ketika itu, jalan terbaik untuk memelihara dan menjaga para janda dan anak yatim adalah dengan menikahi mereka, namun dengan syarat harus adil, dan dengan pembatasan maksimal empat. Karena itu pemahaman terhadap QS. An-Nisa':3 adalah bahwa menikahi janda dan anak-anak yatim dalam konteks ini sebagai wujud pertolongan, bukan kepuasan seks.

Dari kontekstualisasi ayat tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa poligami adalah sebuah pengecualian, bukan hukum asal atau umum. Karena itu, jelaslah bahwa nash poligami itu termasuk kelompok nash kasuistik yang temporal untuk menuntaskan masalah yang ada ketika itu. Kebolehan praktek poligami bertujuan untuk membantu kelompok lemah, bukan sebagai pemuas hawa nafsu. Al-Qur'an tidak menganjurkan poligami tapi juga tidak menutupnya. Poligami hanya diperbolehkan dengan catatan, yaitu bisa berlaku adil. Karena sulitnya syarat tersebut, Abdullah Yusuf Ali dan Fazlur Rahman menegaskan bahwa prinsip awal dan asas dari model perkawinan Islam adalah monogami, bukan poligami. Karena itu pemberian "Poligami Award"⁵⁴ sangat tidak sesuai dengan semangat al-Qur'an. Poligami hanya dibenarkan ketika solusi rasional untuk mengatasi problem sosial, misalnya membengkaknya jumlah janda dan anak yatim karena perang. Dengan kata lain, poligami dapat

⁵² Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Al-Tafsîr al-Kabîr*,, hal. 181

⁵³ Khairuddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: INIS, 2002, hal. 133

⁵⁴ Nilna Fauza, *Hikmah Al-Tasyrî' Dalam Hukum Poligami*, Surabaya: STAIM, 2015, hal. 8

diterima dalam kasus-kasus yang luar biasa dan dalam keadaan yang luar biasa pula.⁵⁵

Menurut Khoiruddin Nasution, minimal ada tiga catatan penting berkaitan dengan QS. An-Nisa: 3 dan latar belakang turunnya ayat tersebut, yaitu:⁵⁶

- a) Kebolehan poligami bertujuan untuk memecahkan masalah yang mendesak diselesaikan ketika itu, yakni janda dan anak yatim yang perlu dilindungi. Maka penyelesaian masalah ini dengan poligami adalah agar janda dan anak yatim mendapat perlindungan. Demikian juga wali yang memelihara harta anak yatim terhindar dari perbuatan zalim karena tidak dapat berlaku adil.
- b) Ada syarat yang harus dipenuhi untuk poligami, dan pemenuhan syarat ini bertujuan agar tujuan poligami tercapai, dan syarat paling pokok adalah mampu berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anak (cinta dan kasih sayang), serta mampu memenuhi kebutuhan rumah tangga (finansial).
- c) Pihak yang menentukan ada atau tidaknya masalah mendesak yang perlu diselesaikan adalah negara, di masa awal Islam adalah Nabi Muhammad SAW. Maka andaikan bersifat personal untuk masa sekarang, negara boleh jadi diwakili oleh hakim di Pengadilan. Maka hakimlah yang berhak menilai dan memutuskan apakah seseorang memenuhi syarat poligami.

6. Menengok Praktik Poligami Rasulullah SAW

Terlepas dari kontroversi aneka ayat dan kajian *syari'ah* yang biasa dipergunakan sebagai landasan argumentasi masing-masing pihak, maka ada baiknya melihat kembali perjalanan hidup Rasulullah SAW. Dalam *sirah nabawiyah* disebutkan, Rasulullah mengakhiri masa lajangnya di usia 25 tahun dengan mengawini seorang perempuan mulia bernama Khadijah binti Khuwailid yang saat itu merupakan seorang janda empat anak dari perkawinan sebelumnya dan telah berusia 40 tahun. Ini adalah pernikahan yang ditunjuk Allah karena Khadijah merupakan wanita mulia dan yang pertama memeluk Islam. Dari Rasulullah SAW, Khadijah mendapat enam orang anak lagi. Rasulullah menjalani monogami, tidak menikah lagi selama 25 tahun bersama Khadijah.

⁵⁵ Marhumah, *Poligami dalam Pandangan Dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dalam Menyoal Keadilan dalam Poligami*, Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga bekerjasama dengan TAF, 2009, hal. 13

⁵⁶ Khoiruddin Nasution, HL, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*, Yogyakarta: ACADEMIA, 2009, hal. 316-317

Tidak ada satu pun petunjuk bahwa selama bersama Khadijah, Rasulullah pernah menyatakan niat untuk melakukan poligami atau tergoda dengan perempuan lain. Kesetiaan terhadap Khadijah dijalaninya selama 25 tahun masa pernikahan hingga Khadijah wafat. Jika Rasulullah mau berpoligami di masa itu, tentu Rasulullah akan mudah untuk melakukannya. Terlebih sejumlah pemimpin suku Quraisy pernah membujuhnya dengan menawarkan perempuan cantik agar Rasulullah menghentikan dakwahnya. Rasulullah tetap setia pada Khadijah dan dakwah Islam. Ketika Khadijah wafat di kala Rasulullah berusia 50 tahun, beberapa waktu dilalui Rasulullah dengan menduda.

Barulah di saat usia beliau menginjak 51, atau dilain kisah ada yang menulis 52 tahun, Rasulullah SAW menikahi Aisyah yang baru berusia 9 tahun. Namun pernikahan dengan Aisyah ini baru disempurnakan ketika Rasulullah hijrah ke Madinah. Setelah dengan Aisyah, Rasulullah yang telah berusia 56 tahun menikah lagi dengan Saudah binti Zam'ah, seorang janda berusia 70 tahun dengan 12 orang anak. Setelah itu Rasulullah kembali menikah dengan Zainab binti Jahsyi, janda berusia 45 tahun, lalu dengan Ummu Salamah, janda berusia 62 tahun. Di saat berusia 57 tahun, Rasulullah kembali menikahi Ummu Habibah (janda 47 tahun), dan Juwairiyah binti Al-Harits (janda berusia 65 tahun dengan telah punya 17 anak). Setahun kemudian Rasulullah kembali menikahi Shafiyah binti Hayyi Akhtab (janda berusia 53 tahun dengan 10 orang anak), Maimunah binti Al-Harits (janda berusia 63 tahun), dan Zainab binti Harits (janda 50 tahun yang banyak memelihara anak-anak yatim dan orang-orang lemah). Setahun kemudian, Rasulullah menikah lagi dengan Mariyah binti Al-Kibtiyah (gadis 25 tahun yang dimerdekakan), lalu Hafshah binti Umar bin Khattab (janda 35 tahun, Rasulullah berusia 61 tahun).⁵⁷

Dari keterangan tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa ayat poligami sesuai dengan asbabun nuzulnya diturunkan setelah peristiwa perang Uhud, dan perang Uhud itu terjadi pada tahun ke- 3 Hijriyah, dimana ditahun tersebut diperkirakan Rasulullah telah berusia 56 tahun, karena Rasulullah memulai Hijrah ke-Madinah pada usia 53 tahun.

Ketika melihat pada sejarah pernikahan Rasulullah SAW, pada usia 56 tahun beliau telah menikah dengan empat wanita yaitu; 'Aisyah, Saudah binti Zam'ah, Zainab binti Jahsyi, Ummu Salamah. Dari situlah diketahui bahwa saat turunya ayat poligami ini Rasulullah memiliki 4 Istri. Adapun istri-istri Rasulullah SAW yang lain yang berjumlah 7 dinikahi Rasulullah setelah turunya ayat Poligami.

7. Tujuan Poligami Rasulullah SAW

⁵⁷ Nilna Fauza, *Hikmah Al - Tasyri' Dalam Hukum Poligami*,, hal. 10

Dalam setiap pernikahan poligami yang dilakukan Rasulullah SAW terdapat keistimewaan-keistimewaan dan situasi khusus. Keistimewaan Rasulullah saw dalam mengawini lebih dari empat orang istri sebagaimana firman Allah SWT dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 50 yang diyakini oleh para Ulama' sebagai kekhususan kebolehan bagi Nabi mengawini lebih dari empat. Adapun tujuan-tujuan poligami Rasulullah adalah sebagai berikut⁵⁸:

- a) Untuk kepentingan pendidikan dan pengajaran agama.⁵⁹ Yaitu menyebarkan hukum-hukum tertentu mengenai wanita yang tak dapat disampaikan oleh kaum pria. Di antara hukum-hukum tersebut adalah tentang haid, nifas, menyusui dan sebagainya.
- b) Untuk melindungi janda yang lemah dan tua (Saudah, Ummu Salamah)
- c) Untuk mengikat tali persaudaraan di antara kaum Muslim (dibuktikan dengan Rasulullah menikahi putri sahabatnya Abu Bakar dan Umar bin Khattab)
- d) Untuk menetapkan syari'at baru dengan menghapus adat pelarangan menikahi mantan istri anak angkat (dengan menikahi Zainab binti Jahsy)
- e) Untuk penyebaran dakwah Islam dan kepentingan politik mempersatukan suku-suku bangsa Arab untuk menarik mereka masuk agama Islam (dengan menikahi Juwairiyah binti Harits, Shafiyah binti Hayyi Akhtab, Mariyah binti Al-Kibtiyah, Ummu Habibah).⁶⁰

G. Tinjauan Pustaka

Pembahasan tentang poligami telah banyak dibahas dalam kajian-kajian terdahulu khususnya dalam kitab-kitab fiqih. Pembahasan sebelumnya selalu dimulai dengan masalah kebolehan poligami terhadap banyak istri dari zaman pra Islam hingga pada syariat rasul dan dibatasi menjadi empat istri. Kemudian dibahas tentang bagaimana istri-istri Rasul dalam kehidupan mereka ketika dipoligami hingga pembahasan ditujukan hanya kepada prony masyarakat terhadap poligami. Buku-buku yang membahas poligami diantaranya, *Makânatu al- mar'ah fî al-Islâm*, *Fiqhu as-Sunnah*, *fiqih Islâm wa adillatuhû* dan banyak lainnya.

⁵⁸ Abdul Hamid Kisyik, *Hikmah Pernikahan Rasulullah* terj. Ida Nursida, Bandung: al-Bayan, 1995, hal. 77-86.

⁵⁹ Kutbuddin Aibak, *Kajian Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Teras, 2009, hal. 79

⁶⁰ Abdur Rahman Ghozali, *Fiqh Munâkahât*, Jakarta: Kencana, 2010, hal. 137

Buku-buku diatas lebih cenderung kepada pembahasan fikih, dalam tulisan ini penulis akan mencoba mengkaji permasalahan poligami ini dengan sumber-sumber yang banyak merujuk kepada kitab-kitab tafsir klasik dan kontemporer dengan meneliti beberapa kitab-kitab hadis untuk menjelaskan kepada kita hakikat poligami yang bagaimana yang diharapkan bagi seorang muslim agar mampu melaksanakannya. Sejauh ini, peneliti menemukan beberapa penelitian yang relevan yang telah dilakukan oleh para peneliti sebelumnya di antaranya:

1. “Studi Pemikiran Asghar Ali Engineer tentang Poligami Relevansinya dengan Keadilan Gender” oleh Ninik Lailiyah, Semarang tahun 2003. Kesimpulannya menjelaskan ketatnya syarat keadilan poligami dengan relevansinya pada keadilan gender sehingga poligami menjadi hal yang mustahil untuk dapat dilakukan.
2. “Studi Analisis terhadap Pendapat Muhammad Syahrur tentang Poligami” oleh Inayatun Khasanah mahasiswa STAIN Purwokerto tahun 2013. Dalam penelitiannya memaparkan bahwa poligami tidak hanya boleh, melainkan anjuran (perintah) jika memang syarat-syarat berpoligami dapat terpenuhi dengan baik. Yakni syarat kuantitas dan syarat kualitas (kekhawatiran tidak dapat adil, berusaha berbuat adil, perempuan yang dipoligami harus janda dan memiliki anak yatim
3. “Poligami menurut Penafsiran Ali As Sabuni dalam Safwatut Tafasir” oleh Heni Aminatut Taqiyah mahasiswa UIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2015, Dalam kesimpulannya menjelaskan tentang kecenderungan Ali As Sabuni terhadap poligami dan pemecahan permasalahan poligami suatu kesengsaraan oleh As Sabuni.
4. “Analisis Pemikiran Muhammad Quraish Shihab Tentang Poligami”. oleh Rahmat Hidayat tahun 2017, Pendekatan yang digunakan adalah Pendekatan Teologi-Normatif dan Filosofis dengan jenis penelitian *Library Reasearch*. Dalam penelitiannya, Rahmat Hidayat menggunakan kajian literatur terhadap karya-karya Quraish Shihab yang membahas tentang poligami dan memberikan kesimpulan bahwa poligami adalah salah satu alternatif dalam kondisi darurat dan bagi yang hendak berpoligami haruslah memiliki pengetahuan serta memenuhi persyaratan dan ketentuan dalam poligami. Dalam penelitian ini juga dibahas tentang konsep darurat dalam poligami menurut Quraish Shihab, dia menyimpulkan bahwa dibolehkannya poligami jika itu darurat. Pembahasan Rahmat Hidayat sama seperti pembahasan Attan Navaron yaitu masalah hukum poligami dan konsep adil dalam berpoligami menurut Quraish Shihab. Dimana menurut Quraish Shihab, hukum poligami itu mubah (boleh) karena darurat.

Berdasarkan realitas di atas, penulis belum menemukan penelitian yang membahas tentang: “Pandangan Mufassir Klasik dan Modern terhadap Poligami”. Dengan demikian, penulis menganggap bahwa penelitian dengan judul tersebut layak untuk diteliti. Untuk mengetahui komparasi Mufassir Klasik dan Modern terhadap hukum Poligami.

H. Metode Penelitian

1. Metode dan Pendekatan penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kajian literatur atau studi kepustakaan. Tujuannya adalah untuk mendapatkan peta tentang domain penelitian yang akan dilaksanakan. Studi literatur harus dilaksanakan secara terbimbing dan terencana. Setyosari, mengemukakan bahwa kajian pustaka disebut juga kajian literatur, atau literatur review. Yaitu sebuah kajian pustaka, merupakan sebuah uraian atau deskripsi tentang literatur yang relevan dengan bidang atau topik tertentu. Literatur memberikan tinjauan mengenai apa yang telah dibahas atau dibicarakan oleh peneliti, teori-teori dan hipotesis yang mendukung, permasalahan penelitian yang diajukan atau ditanyakan, metode dan metodologi yang sesuai.

Setyosari, mengungkapkan bahwa tujuan melakukan kajian pustaka merupakan salah satu cara atau sarana untuk menunjukkan pengetahuan penulis tentang suatu bidang kajian tertentu, yang mencakup kosa kata, metode, dan asal usulnya. Sebuah kajian pustaka memberikan informasi kepada para pembaca tentang peneliti dan kelompok peneliti yang memiliki pengaruh dalam suatu bidang tertentu, misalnya dalam bidang pembelajaran, evaluasi, teknologi pembelajaran, pembelajaran ilmu pengetahuan alam atau sains, dan seterusnya. Dengan melakukan perubahan-perubahan atau modifikasi, suatu kajian pustaka.

Selanjutnya Setyosari mengungkapkan bahwa seorang peneliti atau penulis, melakukan penelusuran secara cermat dan fokus tentang hal ihwal yang menjadi perhatiannya.⁶¹ Peneliti menaruh perhatian terhadap suatu masalah tertentu, perlu mengkajinya secara mendalam. Untuk mengkaji lebih jauh perlu adanya dukungan teoretiskonseptual dan empiris tentang hal tersebut. Landasan teoretis ini penting artinya bagi seorang peneliti karena penelaahan kepustakaan ini merupakan bagian penting dalam proses penelitian. Setyosari mengungkapkan bahwa:

“Sumber bacaan ini dibedakan menjadi dua, yaitu sumber acuan umum dan sumber acuan khusus. Penalaran dalam kajian literatur ini terdapat dua penalaran, yaitu penalaran deduktif dan penalaran induktif. Untuk menilai sumber-sumber pustaka yang akan dipakai sebagai acuan dalam tinjauan

⁶¹ Punaji Setyosari, *Metode Penelitian Pendidikan dan Pengembangan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010, hal. 74.

kepuustakaan, peneliti dapat menggunakan suatu kriteria. Kriteria untuk menilai penggunaan dan kehadiran kajian pustaka menurut Tuckman (1988) tersebut mencakup, sebagai berikut: (1) ketepatan; (2) kejelasan; (3) empiris; (4) kemutakhiran; (5) relevansi; (6) organisasi; dan (7) meyakinkan.”

Setyosari, mengungkapkan bahwa penelusuran atau pencarian kepuustakaan yang relevan seyogyanya dilakukan sebelum kegiatan atau pelaksanaan penelitian itu berjalan. Kepustakaan atau literatur yang dijadikan landasan dalam kajian teori ini akan memiliki arti dalam mempertimbangkan cakupan penelitian yang sedang dikerjakan. Sumber-sumber pustaka yang dapat diperoleh oleh peneliti dalam membantu kajian kepuustakaannya dengan cara peneliti harus mengetahui sumber dari karya sebelumnya, lembaga mana yang menyimpan basis data, dalam bentuk apa basis data itu tersimpan, dan cara yang paling efisien untuk memperoleh informasi.

Maka metode yang peneliti gunakan adalah penelitian kualitatif. Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian dokumen, karena data yang diteliti berupa tafsir-tafsir al-Qur'an. Penelitian ini digunakan untuk meneliti tentang materi-materi yang berhubungan dengan pandangan mufasir klasik dan modern terhadap poligami.

2. Teknik Pengumpulan data

Dalam penelitian ini peneliti mengambil data, dari pendapat para mufasir yang diformulasikan dalam kitab-kitab tafsir, istilah ini lazim disebut penelitian dokumen yaitu pengambilan data yang berasal dari kitab-kitab tafsir atau karya ilmiah di bidang tafsir dan pendidikan, yang terdiri dari sumber primer dan sekunder. Sumber primer dalam penelitian ini adalah al-Qur'an al-Karim dan kitab-kitab Tafsir. Adapun sumber sekundernya adalah buku-buku pendidikan karakter yang relevan dengan penelitian ini.

3. Pengolahan data

Pengolahan data yang peneliti lakukan adalah dengan cara membandingkan, menghubungkan dan kemudian diselaraskan serta diambil kesimpulan dari data yang terkumpul.

4. Analisis Data

Analisis data adalah kegiatan untuk mengatur, mengurutkan, mengelompokkan, memberi tanda, dan mengkategorikan data sehingga dapat menemukan dan merumuskan hipotesis kerja berdasarkan data tersebut.²⁹ analisis data berguna untuk mereduksi kumpulan data menjadi perwujudan yang dapat dipahami melalui pendeskripsian secara logis dan sistematis sehingga fokus studi dapat ditelaah, diuji, dan dijawab secara cermat dan teliti.

Dalam menganalisa data yang telah terkumpul peneliti menggunakan metode tafsir tahlili yaitu suatu metode tafsir yang digunakan oleh para mufasir dalam menjelaskan kandungan ayat al-Qur'an dari berbagai seginya dengan memperhatikan ayat-ayat al-Quran sebagaimana yang tercantum dalam *mushaf*. Dalam penelitian ini, setelah data terkumpul maka data tersebut dianalisis, bentukbentuk teknis analisis data sebagai berikut:

a. Metode Analisis Deskriptif

Data yang terkumpul dalam penelitian dianalisis dengan metode analisis deskriptif yaitu usaha untuk mengumpulkan dan menyusun suatu, kemudian dilakukan analisis terhadap data tersebut.⁶² Tahap berikutnya adalah interpretasi yaitu memahami seluruh materi-materi yang berhubungan dengan pandangan mufasir klasik dan modern terhadap poligami. Dalam penelitian ini digunakan cara berpikir deduktif.⁶³ Untuk menarik kesimpulan dan digunakan pula studi komparatif untuk membandingkan penafsiran tentang surat Luqman dari para mufasir, dan tokoh-tokoh lainnya.

b. Content Analisis atau Analisa Isi

Menurut Weber, content analisis adalah metodologi yang memanfaatkan seperangkat prosedur untuk menarik kesimpulan sah dari seluruh dokumen. Menurut Hosti, bahwa content analisis adalah teknik apapun untuk digunakan menarik kesimpulan melalui usaha untuk menemukan pesan secara objektif dan sistematis.⁶⁴

Bahan-bahan terkumpul maka harus diolah pada tahap selanjutnya yaitu tahap analisis dan sintesis. Analisis ialah upaya sistemik untuk memilah-milah atau menguraikan komponen informasi yang terkumpul dalam bagian-bagian analisis. Sebagian analisis cukup sederhana sifatnya dan sebagian yang lain mungkin agak rumit dan canggih. Setelah proses analisis selesai, maka dilakukan proses selanjutnya yaitu sintesis. Sintesis adalah upaya menggabungkan kembali hasil analisis ke dalam kontruksi yang dimengerti secara utuh. Seperti halnya analisis proses sintesis sebetulnya juga sudah berlangsung sewaktu membuat data penelitian. Proses sintesis memerlukan perbandingan, penyandingan, kombinasi, dan penyusunan data dalam rangka menerangkan secara rinci dan cermat tentang segala sesuatu yang berkenaan dengan pokok-pokok penelitian.⁶⁵

⁶² Winarno Surachman, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode, Teknik*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1998, hal. 139.

⁶³ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Psikologi UGM, 1987, hal. 36.

⁶⁴ Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1998, hal. 163.

⁶⁵ Mestika Zeid, *Metode Penelitian Untuk Skripsi dan Tesis Bisnis*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 76

I. Jadwal Penelitian

Dalam penelitian ini, peneliti menjadwalkan antara bulan April sampai dengan Mei melakukan penelitian, dilanjutkan penyusunan tesis pada bulan Mei hingga Oktober.

No.	Kegiatan	Bulan/Tahun 2019							
		Ma	Aprl	Mei	Juni	Juli	Agts	Sep	Okt
1.	Tahap Persiapan penelitian:								
	a. Pengajuan Judul								
	b. Pengajuan Proposal								
2.	Tahap Pelaksanaan								
	a. Pengumpulan data								
	b. Analisis data								
3.	Tahap Penyusunan Laporan								

J. Sistematika Penulisan.

Untuk mengetahui gambaran umum tesis ini, peneliti akan mendiskripsikan dalam sistematika penulisan, adapun sistematika penulisan dalam proposal tesis ini adalah sebagai berikut :

Bab I, Merupakan pendahuluan yang berisi latar belakang masalah, rumusan masalah penelitian, batasan istilah penelitian, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kajian terdahulu, metodologi penelitian dan sistematika pembahasan penelitian.

Bab II, Membahas tentang konsep hermeneutika double movement Fazlur Rahman dalam penafsiran.

Bab III, Membahas tentang pandangan mufassir klasik dan modern tentang poligami.

Bab IV, Membandingkan pandangan ulama klasik dan modern tentang poligami dengan pendekatan hermeneutika double movement Fazlur Rahman.

Bab V, Menyimpulkan pandangan para ulama klasik dan kontemporer seputar poligami baik diambil dari sisi kesamaan dan perbedaan pendapat dari pandangan mereka.

BAB II

KONSEP HERMENEUTIKA DALAM PENAFSIRAN

A. Metodologi Penafsiran Fazlur Rahman

1. Biografi Fazlur Rahman

Fazlur Rahman dilahirkan pada tanggal 29 September 1919 di distrik Hazara, India. Dia berasal dari keluarga yang taat dalam menjalankan perintah agamanya. Ayahnya yang bernama maulana shihab al-Din adalah salah satu alumnus dan pengajar di *Dâr al-Ulûm*, Doeban yang merupakan madrasah yang sangat terkenal pada awal abad dua puluh.¹

Dia berasal dari keluarga religius, ayahnya Maulana Shihabuddin adalah alumni dari sekolah menengah terkemuka di India, Darul Ulum Doeband. Di Doeband ayahnya belajar kepada beberapa tokoh yang terkemuka, diantaranya Maulana Mahmud Hasan (wafat 1920) atau yang lebih dikenal dengan Syaikh AlHind dan seorang fakih terkenal Maulana Rasyid Ahmad Gangohi (wafat 1905).²

Keluarga Fazlur Rahman merupakan penganut mazhab Hanafi, sebuah mazhab sunni yang lebih bercorak rasional dibandingkan dengan mazhab yang lainnya. Kehidupan keagamaan Rahman dapat dilihat dari lingkungan

¹ Zuhri, *Studi Islam Dalam Tafsir Sosial*, Yogyakarta: Sukses Offset Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2004, hal. 93.

² Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan Dalam Islam*, terjemahan Aam Fahmia, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001, hal. 1

sosialnya yang menganut mazhab Hanafi. Mazhab ini merupakan mazhab Sunni yang lebih banyak menggunakan rasio (*ra'yu*) dibandingkan dengan mazhab sunni yang lain.³ Sehingga hal ini sangat mempengaruhi terhadap pemikiran Fazlur Rahman dalam keilmuannya.

Kemapanan sosial serta semangat dan kemampuannya untuk mempelajari berbagai kajian keislaman mendorong Rahman melanjutkan pendidikannya sampai tingkat magister di Universitas Punjab, Lahore, dalam bidang Satra Arab, dengan bermodal pendidikan yang mendasarinya dia melanjutkan doktoralnya ke Universitas Oxford, selain itu dia juga menguasai beberapa bahasa ilmiah diantaranya, Arab, Jerman, Latin, Prancis, dan Inggris.⁴ Dia lebih memilih untuk melanjutkan ke Universitas Oxford disebabkan beberapa hal diantaranya karena pada masa itu kajian keislaman kurang diperhatikan secara mendalam olehnya dan oleh para intelektual muslim pada waktu itu dan juga dia mulai mengenal kajian keislaman yang baru.

Keputusannya tersebut merupakan awal sikap kontroversial Fazlur Rahman, karena para ulama-ulama Pakistan memandang ganjil atau negatif apabila jika seseorang belajar Islam di Barat, sekalipun tujuannya untuk kebaikan ataupun kemajuan umat Islam. Fazlur Rahman bukanlah orang yang pertama kali mendapat kecaman karena sikap dan pemikirannya yang kritis, Sayyid Ahmad Khan, jauh sebelum Fazlur Rahman, pernah menerima kecaman karena sikapnya yang mendukung politik Inggris di India dan juga karena pemikirannya yang rasional dia dituduh oleh para ulama sebagai orang yang kafir.

Keputusan Fazlur Rahman untuk melanjutkan studinya ke Barat, Oxford University, bukan tanpa alasan yang kuat. Hal ini disebabkan karena kondisi obyektif masyarakat Pakistan belum mampu menciptakan iklim intelektual yang solid, sebagaimana ungkapan Fazlur Rahman berikut ini: *"the basic question is that of general intellectual climate prevailing in society: Pakistan society has not been able to evolve a solid, substantial intellectual climate"*. Dan juga secara kelembagaan Fazlur Rahman tidak menemukan pendidikan Islam tingkat tinggi di Pakistan dengan kualitas guru-guru besar dengan tradisi riset yang memadai.

Fazlur Rahman pernah ditanya oleh seorang pendeta Hindu, Sir Radhakhrisnan, di Inggris: "mengapa anda tidak ke Mesir saja, tetapi malah belajar ke Oxford?" Fazlur Rahman menjawab: "studi-studi keislaman di Mesir sama tidak kritisnya dengan India (Pakistan)". Hal ini sesuai dengan kritikan Fazlur Rahman terhadap Al-Azhar, satu-satunya mercusuar pendidikan tinggi Islam, diungkapkannya sebagai berikut:

³ M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: UII Press, 2000, hal. 9-10.

⁴ Frederick M. Denny, "The Legacy Of Fazlur Rahman", dalam *Jurnal the Muslim Of America*, Oxford : Oxford University Press, 1991, hal. 106.

“Al-Azhar, by contrast, the nucleus of islamic learning, and particularly the theological college, is relatively unchanged, despite massive changes at its outskirts in the rescently established of agriculture, medicine and engineering. Since islamic law was never abrogated in Agypt as it was Turky, Al-Azhar, in its college of law, may be able to bring about some real sinthesis in this all important field... But one sometime wonders and indeed fears if an institution like Al-Azhar, even it is does want to move, can really advance at a meaningfull speed or wether it is not like glacier...”

Pada tahun 1946, satu tahun sebelum kemerdekaan Pakistan, Fazlur Rahman berangkat ke Oxford University, Inggris, untuk melanjutkan studinya. Pada tahun 1950 Fazlur Rahman menyelesaikan studi doktoralnya di Oxford University dengan mengajukan disertasi tentang Ibnu Sina. Fazlur Rahman juga merampungkan penerjemahan karya Ibnu Sina, Kitab Al-Najat untuk diterbitkan di Oxford University Press dengan judul “Avicenna’s Psychology”. Hal ini menambah reputasi Fazlur Rahman di kalangan sarjana ketimuran yang menguasai Ibnu Sina.⁵

Setelah menyelesaikan studinya di Oxford University, Fazlur Rahman mengajar bahasa Persia dan filsafat Islam di Durham University dari tahun 1950-1958. Dia meninggalkan Inggris untuk menjadi Associate Professor pada Kajian Islam di Institute of Islamic Studies Mc. Gill University Kanada di Montreal selama tiga tahun.⁶

Di awal dekade 1960-an Fazlur Rahman kembali ke negeri asalnya, Pakistan, dan menjabat selama beberapa waktu menjadi salah satu staf senior pada Institute of Islamic Research. Pada bulan Agustus 1962 ia ditunjuk sebagai direktur lembaga riset tersebut. Selain itu, dia juga menjadi anggota Advisory Council of Islamic Ideology Pemerintah Pakistan (1964). Lembaga Riset Islam, yang dikelolanya dan dibentuk dengan tugas untuk menafsirkan Islam dalam terma-terma (istilah-istilah) rasional dan ilmiah untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan suatu masyarakat modern yang progresif. Sementara Dewan Penasehat Ideologi Islam dibentuk pada tahun 1962, memiliki tugas antara lain, meninjau seluruh hukum, baik yang telah ada ataupun yang akan dibuat, dengan tujuan untuk menyelaraskan hukum tersebut dengan al-Qur’an dan al-Sunnah, serta mengajukan rekomendasi-rekomendasi kepada Pemerintah Pusat dan Provinsi tentang bagaimana seharusnya kaum Muslimin Pakistan menjadi Muslimin yang lebih baik. Kedua lembaga ini memiliki hubungan yang sangat erat karena dewan penasihat bisa meminta lembaga riset untuk mengumpulkan bahan-bahan dan mengajukan saran tentang suatu

⁵ Ghufon A. Mas’adi, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997, hal. 19.

⁶ Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan Dalam Islam*, terjemahan Aam Fahmia, Bandung: Mizan, 1994, hal. 2

rancangan Undang-Undang.⁷ Semua ini dilakukan Fazlur Rahman pada masa jendral Ayyub Khan yang bermaksud membangun kembali semangat nasional dengan cara memperkenalkan perubahan politik dan hukum.

Partai-partai politik dan kelompok-kelompok agama yang bertentangan dengan pemerintahan Ayyub Khan mengetahui satu cara untuk menggagalkan orientasi reformis pemerintah adalah dengan cara menyerang penggagas ide-ide tersebut, yaitu, Fazlur Rahman, dengan cara menghujat dan mengecam beberapa isu-isu agama dan fikih Fazlur Rahman seperti, status bunga bank, zakat, hukum kekeluargaan, hakikat wahyu, dan lain-lain. Karena pergolakan ini mempengaruhi kesehatannya dan peran kepemimpinannya di Lembaga Riset Islam dan di Dewan Penasehat Ideologi Islam, maka Fazlur Rahman berhenti dari kedua lembaga tersebut. Setelah itu Fazlur Rahman menjadi professor tamu di University of California, Los Angeles pada tahun 1969, ia dikukuhkan sebagai guru besar pemikiran Islam di University of Chicago di musim gugur 1969. Pada tahun 1986 dia dianugerahi Harold H. Swift Distinguished Service Professor di Chicago, penghargaan ini disandangnya sampai wafat.⁵⁸ Fazlur Rahman juga menghasilkan karya-karya sepanjang karir intelektualnya, yaitu lima buah buku dan tidak kurang dari lima puluh jurnal yang dimuat di beberapa jurnal Internasional.

Karya dan karier Rahman dalam kajian keilmuan sangat baik dan sistematis, hal ini dapat kita lihat dalam karya pertamanya *Avicenna's Psychology* pada tahun 1949 dan baru diterbitkan tiga tahun kemudian (tahun 1952). Dari karya yang pertama ini lahirlah karya kedua yang berjudul *Prophecy in islam: Philosophy ang Ortodoxy*⁸ merupakan karya Fazlur Rahman yang diselesaikan waktu masih mengajar di Universitas Durham, Inggris. Dan diterbitkan ketika dia mengajar di Universitas Mc. Gill, Canada, 1958. Penulisan karya ini dilatarbelakangi oleh kenyataan bahwa sarjana Muslim modern kurang kurang berminat da perhatian pada masalah kenabian dan doktrin. Karya ketiganya, *Avicenna's De Anima*.⁹ Selain tiga karya tersebut Rahman masih memiliki banyak karya yang lain yang ditulisnya ketika dia masih berada di Inggris sampai dia berada di Pakistan dan beberapa tempat yang lain dengan karya-karya yang fenomenal dalam kajian keislaman.

⁷ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, terjemahan Taufik Adnan Amal, Bandung: Mizan, 1994, hal. 14

⁸ Buku ini berbeda dengan buku yang pertama walau dalam konteks yang sama namun yang paling dikedepankannya adalah komparasi dalam kajian filsafat Islam. Fazlur Rahman, *Propey In Islam : Phylosophy adn Ortodoxy*, London : George Alelen& Unwin Ltd, 1985.

⁹ Buku ketiga karya Fazlur Rahman ini merupakan buku yang menjelaskan tentang keterpengaruhannya antara Ibnu Sina dengan filsuf Yunani Aristoteles yang menulis *de Anima*. Heru Prakosa, *Fazlur Rahman and His Qura'nic Hermeneutics*. Thesis untuk Studi Agama, Oxford University, 2001.

2. Dasar Pemikiran dan Karya Fazlurrahman

Perkembangan pemikiran dan karya-karya Fazlur Rahman dapat diklasifikasikan ke dalam tiga periode, yaitu periode pembentukan (formasi), periode perkembangan, dan periode kematangan.

Periode pertama disebut periode pembentukan karena pada periode ini Fazlur Rahman mulai meletakkan dasar-dasar pemikirannya dan mulai berkarya. Periode ini dimulai sejak Fazlur Rahman belajar sampai dengan menjelang pulang ke negerinya, Pakistan. Pada periode ini, Fazlur Rahman berhasil menulis tiga karya intelektualnya, yaitu: (1) *Avecinna's Psychology*, berisikan kajian dari pemikiran Ibn Sina yang terdapat dalam kitab *Kitab al-Najat*; (2) *Avecinna's De Anima, being the Psychological Part of Kitab al-Shifa'* merupakan suntingan dari kitab *al-Nafs* yang merupakan bagian dari *Kitab al-Shifa'*; (3) *Prophecy in Islam: Philosophi and Orthodoxy*, merupakan karya orisinal Fazlur Rahman yang paling penting pada periode ini. Karya ini dilandasi oleh rasa keprihatinannya atas kenyataan bahwa sarjana-sarjana Muslim modern kurang menaruh minat dan perhatian terhadap doktrin-doktrin kenabian.

Periode kedua disebut periode perkembangan karena pada periode ini Fazlur Rahman mengalami proses menjadi, yaitu proses berkembang dari pertumbuhan menuju kematangan. Periode ini dimulai sejak kepulangan Fazlur Rahman dari Inggris ke Pakistan sampai menjelang keberangkatannya ke Amerika. Periode ini ditandai dengan suatu perubahan yang radikal. Fazlur Rahman secara intens terlibat dalam upaya-upaya untuk merumuskan kembali Islam dalam rangka menjawab tantangan-tantangan dan kebutuhan-kebutuhan masyarakat muslim kontemporer, bagi Pakistan khususnya. Keterlibatan Fazlur Rahman dalam arus pemikiran Islam menghasilkan karya berupa artikel-artikel dia yang diterbitkan dalam bentuk buku, yang berjudul *Islamic Methodology in History*. Karya ini membahas konsep *sunnah*, *ijtihad*, dan *ijma'*. Inti sari dari buku tersebut adalah pemikiran bahwa dalam perjalanan sejarah telah terjadi pergeseran dari otoritas *sunnah* Nabi menjadi *sunnah* yang hidup dan akhirnya menjadi *hadits*. *Sunnah* Nabi merupakan *sunnah* yang ideal, *sunnah* yang hidup merupakan interpretasi dan implementasi kreatif para sahabat dan *tabi'in* terhadap *sunnah* ideal tersebut, sedangkan *hadits* merupakan upaya penuturan *sunnah* dalam suatu catatan. Dari *sunnah* tersebut, ia ingin membangun kembali mekanisme "*Sunnah-Ijtihâd-Ijma'*".¹⁰

Buku kedua yang dihasilkan Fazlur Rahman dalam periode ini adalah berjudul *Islam*. Buku ini merupakan upaya Fazlur Rahman dalam menyajikan sejarah perkembangan Islam secara umum, yaitu kira-kira selama empat belas abad keberadaan Islam. Dalam buku ini, Fazlur Rahman lebih dominan

¹⁰ Sutrisno, *Fazlur Rahman Kajian Terhadap Metode, Epistemologi, dan Sistem Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 19

mengemukakan kritik historis, disamping sedikit memberikan harapan dan saran-saran.¹¹

Secara epistemologis Fazlur Rahman berhasil menggabungkan pendekatan historis dan normatif menjadi metode yang sistematis dan komprehensif untuk memahami al-Qur'an, yang pada akhirnya disempurnakan menjadi metode suatu gerakan ganda (*a double movement*).

Periode ketiga disebut dengan periode Kematangan, karya-karya intelektual Fazlur Rahman sejak kepindahannya ke Chicago (1970) mencakup hampir seluruh kajian Islam normatif maupun historis. Dalam periode ini ia berhasil menyelesaikan beberapa buku; pertama, *Philosophy of Mulla Sadra Shirazi*. Buku ini merupakan kajian historis Fazlur Rahman terhadap pemikiran Shadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra). Didalamnya mengungkapkan tentang sanggahan bahwa tradisi filsafat islam telah mati setelah diserang bertubi-tubi oleh al-Ghazali, untuk membantah pandangan sarjana barat modern yang keliru tentang hal tersebut. Disamping itu, didalamnya pun membahas tentang hasil penelusuran terhadap pemikiran Shadra. Fazlur Rahman sampai pada kesimpulan bahwa sistem filsafat Shadra sangat kompleks dan orisinal.

Buku kedua adalah *Major Themes of Qur'an*. Buku ini berisi delapan tema pokok al-Qur'an, yaitu; Tuhan, Manusia sebagai Individu, Manusia sebagai anggota Masyarakat, alam semesta, kenabian dan wahyu, eskatologi, setan dan kejahatan, serta lahirnya masyarakat muslim. Melalui karya ini Fazlur Rahman berhasil membangun suatu landasan filosofis yang tegar untuk perenungan kembali makna dan pesan al-Qur'an bagi kaum muslimin kontemporer.

Buku ketiga yang dihasilkan Fazlur Rahman adalah *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Dalam buku ini Fazlur Rahman berbicara tentang pendidikan islam dalam perspektif sejarah dengan al-Qur'an sebagai kriterium penilai. Menurut perspektif Fazlur Rahman bahwa yang dimaksud pendidikan bukanlah suatu perlengkapan, peralatan-peralatan fisik ataupun struktur eksternal pendidikan, melainkan intelektualisme Islam, sebab itu merupakan esensi dari pendidikan tinggi islam. Ia adalah suatu pertumbuhan pemikiran islam yang asli dan memadai, yang harus memberikan kriteria untuk menilai keberhasilan atau kegagalan suatu sistem pendidikan islam.

Buku terakhir yang dihasilkan oleh Fazlur Rahman adalah *Health and Medicine in Islamic Tradition*. Buku ini berusaha memotret kaitan antar organis antara islam sebagai sistem kepercayaan dan islam sebagai sebuah tradisi pengobatan manusia. Dengan menjelajahi teks-teks al-Qur'an dan

¹¹ Sutrisno, *Fazlur Rahman Kajian Terhadap Metode, Epistemologi, dan Sistem Pendidikan*,, hal. 22

Hadits Nabi serta sejarah kaum muslim, Fazlur Rahman memperlihatkan bahwa perkembangan ilmu pengobatan dalam tradisi islam digerakkan oleh motivasi etika agama dan keyakinan bahwa mengobati orang sakit adalah bentuk pengabdian kepada Allah. Disamping itu, Fazlur Rahman juga menunjukkan bahwa tegesernya ilmu pengobatan islam oleh ilmu pengobatan barat telah memunculkan problem etis, yaitu hilangnya dimensi religius-spiritual dalam pengobatan manusia.

Di antara pemikiran Fazlur Rahman antara lain:

- a) Ia menegaskan bahwa al-Qur'an bukanlah suatu karya misterius atau karya sulit yang memerlukan manusia berlatih secara teknis untuk memahami dan menafsirkan perintah-perintahnya, di sini di jelaskan pula prosedur yang benar untuk memahami al-Qur'an.
- b) Seseorang harus mempelajari al-Qur'an dalam *Ordo Histories* untuk mengapresiasi tema-tema dan gagasan-gagasannya.
- c) Seseorang harus mengkajikan dalam konteks latar belakang sosial historisnya, hal ini tidak hanya berlaku untuk ayat-ayatnya secara individual tapi juga untuk al-Qur'an secara keseluruhan. Tanpa memahami latar belakang mikro dan makronya secara memadai. Menurut Fazlur Rahman, besar kemungkinan seseorang akan salah tangkap terhadap ajaran dan maksud al-Qur'an aktifitas Nabi baik di Mekkah atau di Madinah.
- d) Dalam karyanya *Islam and Modernity* 1982 Fazlur Rahman menekankan, akan mutlak perlunya mensistematiskan materi ajaran al-Qur'an. Tanpa usaha ini bisa terjadi penerapan ayat-ayatnya secara individual dan terpisah berbagai situasi akan menyesatkan.¹²
- e) Fazlurrahman menggambarkan al-Qur'an sebagai puncak es. Sembilan sepersepuluh dari bagiannya terendam dibawah perairan sejarah, dan hanya sepersepuluhnya yang hanya dapat dilihat. Rahman lebih lanjut menegaskan bahwa sebagian besar ayat al-Qur'an sebenarnya mensyaratkan perlunya pemahaman terhadap situasi-situasi historis yang khusus, yang memperoleh solusi, komentar dan tanggapan dari al-Qur'an. Uraian Rahman tersebut secara eksplisit mengisyaratkan Asbab an-Nuzul dalam memahami al-Qur'an.¹³

¹² Fazlur Rahman, *Islam*, ter. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka Setia, 1994, hal. ix

¹³ Rasihon Anwar, *Ulum al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2014, hal. 65

3. Metode Pemikiran Fazlur Rahman

Menurut Rahman, prosedur yang benar untuk memahami al-Qur'an adalah setidaknya mufassir harus menempuh dua pendekatan: Pertama, Mempelajari al-Qur'an dalam Ordo Historis untuk mengapresiasi tema-tema dan gagasan-gagasannya sehingga diketahui makna yang tepat dari firman Allah. Kedua, Mengkaji al-Qur'an dalam konteks latar belakang Sosio Historisnya. Dengan pendekatan ini akan diketahui tentang bagaimana orang-orang di lingkungan Nabi memahami perintah al-Qur'an. Tanpa memahami latar belakang Mikro dan Makro secara memadai, menurut Rahman besar kemungkinan seseorang akan salah tangkap terhadap maksud atau purpose (meminjam istilah Hamid Fahmi Zarkasyi) al-Qur'an serta aktifitas Nabi baik ketika berada di Mekkah maupun di Madinah.¹⁴

Dua pendekatan ini mutlak dilakukan menurut Rahman, karena al-Qur'an merupakan respon Ilahi yang disampaikan melalui Nabi Muhammad SAW terhadap situasi social masyarakat Arab ketika itu. Statement al-Qur'an memperlihatkan bagaimana kronisnya problem masyarakat seperti penyembahan berhala, eksploitasi terhadap kaum miskin, memarginalkan kaum perempuan dan lainlain, dimana fenomena-fenomena tersebut mengindikasikan bahwa pesan al-Qur'an saling berkaitan dengan kondisi yang dialami oleh masyarakat Arab saat itu. Berangkat dari pemikiran beliau tentang pendekatan yang harus dilakukan dalam menafsirkan al-Qur'an dan tidak representatifnya metode tafsir klasik dan metode tafsir modern saat ini, maka Rahman menawarkan sebuah konsep metode tafsir yang unik dan menarik, yaitu metode tafsir yang populer dengan nama "*Double Movement (gerakan ganda)*". Fazlur Rahman dengan segala kemampuan intelektualnya sudah tentu tidak bebas dari kekurangan dan kelemahan. Maka adalah hak manusia untuk menerima, menyetujui atau menolak seluruh atau sebagian hasil pemikirannya. Untuk semua posisi penerimaan atau penolakan, seorang intelektual pencari kebenaran sudah tentu akan mengumpulkan berbagai informasi yang berkaitan dengan pendapat dan pemikiran yang dikemukakan. Untuk menilai pendapat Fazlur Rahman, orang harus memahami al-Qur'an sebagai sebuah ajaran yang utuh lebih dulu, disamping sunnah, sejarah Islam dan lain-lain. Untuk mempermudah memahami pemikiran Fazlurrahman, sebelumnya akan dideskripsikan berikut ini beberapa tipe pemikiran yang sedang berkembang di mana anatara satu dengan yang lain terkadang saling memiliki keterkaitan. Sehingga dengan memahami satu tipe pemikiran, akan memudahkan tipe yang lain, dan begitu seterusnya.¹⁵

¹⁴ Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan Dalam Islam*, terjemahan Aam Fahmia, Bandung: Mizan, 1994, hal. 5

¹⁵ An-Nahdhah, *Desakralitas dan Historitas dalam Studi Al-Qur'an Kontemporer*, Volum 4, No. 7, Bandung: Mizan, 2011, hal. 37

Rahman membagi dealektika gerakan pemikiran islam ke dalam empat bentuk. Pertama, disebut dengan *revevalisme* pramodernis. Ciri gerakan ini terletak pada keprihatinan terhadap kemorosotan sosio-moral dalam masyarakat islam. Untuk itu mereka menghimbau untuk kembali kepada islam sejati dan perlunya ijtihad, serta menjahui barat, meninggalkan sikap predeterministik, dan jika perlu melakukan jihad dengan kekuatan senjata. Gerakan seperti ini, sering disebut juga dengan istilah tradisionalisme dan fundamentalisme. Kedua, disebut dengan *modernism* klasik. Ciri gerakan ini adalah keterbukaan terhadap gagasan-gagasan barat, bahkan terkesan mereka sudah terbaratkan. Ketiga, disebut dengan *neorevevalisme*. Gerakan ini berusaha untuk membedakan islam dari barat.

Gerakan ini dapat disebut juga dengan istilah *postmodernisme*. Keempat, disebut dengan *neomodernisme*. Ciri gerakan ini adalah sikapnya yang liberal, kritis, dan apresiatif terhadap warisan pemikiran islam dan gagasan-gagasan barat sekaligus.

Rahman mengklaim dirinya sebagai juru bicara gerakan ini. Gerakan yang dibangun oleh Rahman ini, nampaknya tidak jauh berbeda dari apa yang disebut dengan *postradisionalisme*.

Langkah pertama dari gerakan tersebut adalah seseorang harus memahami arti atau makna dari suatu pernyataan tertentu dengan mempelajari situasi atau problem historis yang selanjutnya akan mengaji secara umum mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat istiadat, pranata-pranata, bahkan tentang kehidupan secara menyeluruh di Arabia. Dengan kata lain, langkah pertama dari gerakan ini adalah upaya sungguh-sungguh dalam memahami konteks mikro dan makro saat Al-Qur'an diturunkan, setelah itu mufassir berusaha menangkap makna asli dari ayat Al-Qur'an dalam konteks sosio-historis kenabian, dari hal itulah maka ditemukan ajaran universal Al-Qur'an yang melandasi berbagai perintah normatif Al-Qur'an.¹⁶

Langkah kedua gerakan ini, adalah melakukan generalisasi jawaban-jawaban spesifik. Langkah kedua ini berusaha menemukan ideal moral setelah adanya kajian sosio-historis yang mana kemudian ideal moral tersebut menemukan eksistensinya dan menjadi teks yang hidup dalam pranata umat Islam. Namun perlu diingat bahwa dalam proses ini, perhatian harus diberikan kepada arah ajaran Al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan sehingga setiap arti tentu dipahami serta setiap hukum dan tujuannya koheren satu dengan lainnya.

Dalam kajian keilmuan Islam Rahman mengajukan kritik terhadap mufasir klasik abad pertengahan. Para mufasir klasik abad pertengahan menafsirkan al-Qura'n dengan cara mengambil dan menerangkan ayat demi ayat. Menurut Rahman cara ini bersifat tendensius, membela sudut pandang

¹⁶ Taufik Adnan Amal, *Metode dan Alternatif Neomodern Islam*, Bandung: Mizan, 1987, hal. 13-14.

tertentu dan dianggap gagal karena tidak mampu menjelaskan al-Qur'an secara terpadu (Kohesif) tentang alam dan kehidupan. Begitu juga halnya dengan metode tafsir tematik (*maudhû'i*)¹⁷, tidak luput dari kritik Rahman, menurutnya tafsir yang dihasilkan walau menjadi sumber rujukan oleh para ahli, namun masih parsial dan tidak mampu menjelaskan bagi orang yang ingin memahami tuhan, manusia dan masyarakat dari al-Qur'an. Padahal semestinya tema-tema itu bukan ibarat indeks yang tak saling terkait, melainkan lebih merupakan kesatuan *integral* yang tak dapat dipisahkan satu sama lain.

Namun walau Rahman melakukan kritik terhadap mufasir klasik dia tetap sepakat dengan prinsipnya: *al-Qur'ân yufassiru ba'dhuhum ba'dhâ*, "al-Qur'an menafsirkan bagian-bagiannya yang lain" dalam bahasa Rahman hal itu diungkapkan dengan kata-kata: *the Qur'an has been speak for it self*, "biarkan al-Qur'an berbicara dengan dirinya sendiri".¹⁸

Sebagai kaum intelektual Rahman tidak hanya memberikan kritik namun juga menawarkan solusi dengan metode yang dinilainya mampu memahami al-Qur'an secara kohesif. Metodenya adalah menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan teori hermeneutik dalam bentuk memahami al-Qur'an secara kontekstual. Dengan cara ini al-Qur'an diharapkan mampu dipahami secara utuh dan sehingga bagian-bagian teologisnya ataupun bagian-bagian etisnya menjadi suatu keseluruhan yang utuh.¹⁹ Berikut adalah metode yang dikembangkan oleh Rahman sebagai wujud interpretasinya dengan metode hermeneutik, sebelum pada akhirnya dengan metode gerakan ganda (*double movement*).

a) Metode Kritik Sejarah (*The Critical History Method*)

William Montgomery Watt menggunakan istilah *historico-critico method* yang merupakan pendekatan kesejarahan yang pada prinsipnya bertujuan menemukan fakta-fakta objektif secara utuh dan mencari nilai-nilai tertentu yang terkandung di dalamnya.²⁰ Dalam metode ini yang ditekankan adalah pengungkapan nilai-nilai yang terkandung dalam sejumlah data sejarah bukan peristiwa sejarah itu sendiri. Apabila data sejarah hanya sebatas kronologisnya, model semacam ini merupakan pendekatan kesejarahan.

Metode kritik sejarah bagaimana yang di maksud Rahman telah banyak digunakan dalam penelitian sejarah Islam oleh para orientalis seperti David S,

¹⁷ Merupakan metode tafsir yang dilakukan dengan menghimpun seluruh ayat yang ada dalam al-Qur'an yang memiliki tema yang sama atau kajian yang sama walau berbeda tempat dan waktu turunnya. Lihat Ali Hasan al-Ardhi, *Sejarah dan Metodologis Tafsir*, terj. Oleh Ahmad Akron, Jakarta: Grafika Persada, 1994, hal.78

¹⁸ Fazlur Rahman, *Major Themes Of The Qur'an*, Chicago : Blibiotheer, 1980, hal. xi

¹⁹ Zaenul Arifin, dan Komarudin, *Moralitas al-Qur'an dan Tantangan Modernitas "Tela'ah atas Pemikiran Fazlur Rahman, Al-Ghazali, dan Ismail Raji al-Faruqi"*, Yogyakarta: Gama Media Offset, 2002, hal. 78

²⁰ William Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London: Routledge, 1988, hal. 86

Ignaz Goldziher, Henry Lammen, Joseph Schacht W.M Watt dan lain-lain. Hasil penelitian yang dilakukan oleh para orientalis ini sangat mengejutkan, terutama bagi kalangan muslim tradisional.²¹ Hal inilah yang menyebabkan kejumudan keilmuan kalangan para pemikir muslim hingga pertengahan abad ke-20 M. Sikap para pemikir muslim yang sangat kurang dalam perspektif kesejarahan mengakibatkan minimnya kajian-kajian sejarah Islam, padahal umat Islam pada dasarnya sangat membutuhkan kajian kesejarahan ini agar dapat menimbang lebih lanjut nilai-nilai perkembangan sejarah untuk melakukan rekonstruksi disiplin-disiplin ilmu Islam masa depan.

b) Metode Penafsiran Sistematis (*The Systematic Interpretation Method*)

Metode kritik sejarah yang telah diaplikasikan dalam pengkajian keilmuan yang menghasilkan tulisan yang tajam dan kritis kemudian dikembangkan oleh Rahman menjadi metode yang lebih sistematis, yang disebut dengan *The Systematic Interpretation Method*²². Menurut Rahman jika orang-orang Islam masih berpikir bahwa kelangsungan hidup Islam adalah sebagai sistem doktrin sejati, maka mereka harus mengkaji ulang nalar intelektualnya. Seluruh kandungan *Syari'ah* harus diarahkan menjadi sasaran pengujian yang segar dalam sinaran bukti al-Qur'an. Suatu penafsiran yang sistematis dan berani terhadap al-Qur'an. Selanjutnya Rahman menjelaskan metode ini terdiri dari tiga langkah utama yaitu : *pertama*, pendekatan historis untuk menemukan makna teks al-Qur'an dalam bentangan karier dan perjuangan Nabi. *Kedua* adalah membedakan antara ketetapan legal dan sasaran serta tujuan al-Qur'an. *Ketiga*, memahami dan menetapkan sasaran al-Qur'an dengan memperhatikan secara penuh latar belakang sosiologisnya.²³

B. Konsekuensi Hermeneutika Fazlur Rahman

1. Sekilas tentang Hermeneutika

Pengertian secara sederhana bahwa hermeneutika sebagai sebuah kajian tentang penafsiran atau pemahaman sebuah teks masa lalu sehingga bisa bermakna secara eksistensial pada saat ini. Hermeneutika ini berderivasi dari kata benda Yunani yaitu *hermeneia*, yang kata kerjanya adalah *hermeneuen*,

²¹ Sutrisno, *Kajian Terhadap Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 121

²² Dalam metode ini sesuai dengan penelitian yang dilakukan oleh Taufik Adnan Amal menemukan metode inti Rahman dalam metode penafsiran yang sistematis dan komprehensif. Metode ini menurut Amal dikembangkan oleh Rahman melalui tiga langkah yaitu : a). Perumusan pandangan dunia al-Qur'an. b) Sistematisasi etika al-Qur'an dan c) penubuhan (kontekstualisasi) etika al-Qur'an dalam konteks masa kini. Lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi Atas Pemikiran Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 2009, hal. 189

²³ Sutrisno, *Kajian Terhadap Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan*,, hal. 132

yang artinya menafsirkan.²⁴ Sedangkan secara definitif, di antaranya menurut Palmer, bahwa hermeneutika didefinisikan dengan proses pengubahan sesuatu atau situasi dari ketidaktahuan menjadi tahu atau *the process of bringing a thing or situation from intelligibility to understanding*.²⁵

Definisi lain menurut Carl E. Braaten bahwa hermeneutika adalah ilmu yang merefleksikan bagaimana sebuah kata atau peristiwa dalam budaya dan waktu yang lalu agar bisa dipahami dan menjadi bermakna secara eksistensial dalam situasi sekarang ini atau *the science of reflecting on how a word or event in a past time and culture may be understood and become existentially meaningful in our present situation*.²⁶

2. Teori Hermeneutika

Teori hermeneutika memusatkan diri kepada persoalan teori umum interpretasi sebagai metodologi ilmu-ilmu humaniora, termasuk ilmu-ilmu sosial kemanusiaan.²⁷ Sudut pandang ini mengkaji tentang metode yang sesuai untuk menafsirkan teks sebagaimana dirasakan atau dipikirkan penulis atau pengarang teks sehingga penafsir atau pembaca terhindar dari kesalahpahaman. Tujuan hermeneutika ini adalah untuk mencapai makna yang obyektif dan valid menurut ukuran penulis atau pengarang teksnya. Berkaitan dengan ini Schleiermacher dengan pendekatan psikologis menyatakan bahwa penafsiran atau pemahaman adalah mengalami kembali proses-proses mental dari pengarang teks atau *reexperiencing the mental processes of the text author*.²⁸

Pendapat senada juga disetujui oleh Dilthey meski dengan pendekatan yang berbeda. Dilthey dengan pendekatan historis menyatakan bahwa makna sebagai produk dari aktivitas penafsiran bukan ditentukan oleh subyek yang transendental tetapi lahir dari realitas hidup yang menyejarah (*the ideality of meaning was not to be assigned to a transcendental subject but emerged from the historical reality of life*).²⁹ Dengan demikian maka teks itu sebetulnya merupakan representasi dari kondisi historikalitas penulis atau pengarang teks.

²⁴ Harvey, Van. A. *The Encyclopedia of Religion. Hermeneutics dalam Mircea Eliade* (Ed.), vol. VI. New York: Macmillan Publishing Co, tt, hal. 279

²⁵ Richard E Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, hal.13

²⁶ Carl E Braaten, *History and Hermeneutics*, Philadelphia: The Westminster Press, tt. hal. 131

²⁷ Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat, dan Kritik*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003, hal. vii-viii

²⁸ Richard E Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, hal.86

²⁹ Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: The Seabury Press, 1975, hal. 197

3. Filsafat Hermeneutika

Hermeneutika filosofis memfokuskan perhatiannya pada status ontologis memahami itu sendiri. Hermeneutika filosofis berpendapat bahwa penafsir atau pembaca telah memiliki prasangka atau pra-pemahaman atas teks yang dihadapi sehingga tidak mungkin untuk memulai sebuah aktivitas penafsiran dan pemahaman dengan sebuah pemikiran yang netral.³⁰

Filsafat hermeneutika tidak bertujuan untuk memperoleh makna obyektif sebagaimana teori hermeneutika melainkan pada pengungkapan (*explication*) dan deskripsi fenomenologis mengenai *dasein* manusia dalam temporalitas dan historikalitasnya.

Implikasinya konsep mengenai apa yang terlibat dalam penafsiran pada akhirnya bergeser dari reproduksi sebuah teks yang sudah ada sebelumnya menjadi partisipasi dalam komunikasi yang sedang berlangsung antara masa lalu dan masa kini. Istilah lain bahwa jika teori hermeneutika bertujuan untuk mereproduksi makna sebagaimana makna awal, yang diinginkan penulis atau pengarang teks, maka filsafat hermeneutika bertujuan memproduksi makna yang sama sekali baru.³¹

Filosof yang mendukung aliran ini adalah Heidegger dan Gadamer. Heidegger terlebih dahulu membuka jalan dengan menggeser konsep hermeneutika dari wilayah metodologis epistemologis ke wilayah ontologis atau istilah lain bahwa hermeneutika adalah bukan a way of knowing tetapi a mode of being.³²

Gadamer berjalan melewati jalan tersebut dengan menyatakan bahwa penafsiran adalah peleburan horison-horison (*fusion of horizons*), yaitu horizon penulis atau pengarang dan penafsir atau pembaca, masa lalu dan masa kini. Dengan begitu maka makna teks sebagai produk aktivitas penafsiran pasti akan melampaui penulis atau pengarang teks itu sendiri. Itulah mengapa sebuah pemahaman (baca: penafsiran) tidak semata-mata reproduktif tetapi selalu sebuah sikap produktif.³³

4. Hermeneutika Kritis

Secara umum, sebutan kritis di sini adalah penaksiran atas hubunganhubungan yang telah ada dalam pandangan standar, yang berasal dari pengetahuan mengenai sesuatu yang lebih baik, yang telah ada sebagai sebuah

³⁰ Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat, dan Kritik*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003, hal. ix

³¹ F. Budi Hardiman, *Hermeneutika: Apa itu?*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008, hal. 9-10

³² Paul Ricoer, *Hermeneutics and Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, hal. 20

³³ Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: The Seabury Press, 1975, hal. 264

potensi atau tendensi di masa kini. Sedangkan secara spesifik, istilah hermeneutika kritis ini menunjuk kepada adanya sebuah relasi dengan teori kritis madzab Frankfurt.³⁴

Dikaitkan dengan hermeneutika maka disebut hermeneutika kritis karena sudut pandangnya yang mengkritik standar konsep-konsep penafsiran yang ada sebelumnya, yaitu teori hermeneutika dan filsafat hermeneutika. Teori hermeneutika dan filsafat hermeneutika, meskipun mempunyai sudut pandang yang berbeda tentang penafsiran, tetapi keduanya ternyata sama-sama mempunyai sikap setia terhadap teks, artinya sama-sama berusaha menjamin kebenaran makna teks. Ini yang kemudian menjadi ladang kritik hermeneutika kritis, yang justru lebih cenderung mencurigai teks karena teks diasumsikan sebagai tempat persembunyian kesadaran-kesadaran palsu.

Hermeneutika kritis lebih mengarahkan penyelidikannya dengan membuka selubung-selubung penyebab adanya distorsi dalam pemahaman dan komunikasi yang berlangsung dalam interaksi kehidupan sehari-hari. Di antara tokoh yang setuju dengan sudut pandang ini adalah Habermas. Ia selalu mempertimbangkan faktor-faktor di luar teks yang dianggap membantu mengkonstitusikan konteks teks.

5. Dampak dan Respon terhadap Hermeneutika Fazlur Rahman

Rahman boleh dibilang sukses dalam menata suatu formulasi pandangan dunia alQur'an, seperti didemonstrasikan dalam karyanya *Major Themes of the Qur'an*, akan tetapi, sejauh etika al-Qur'an yang dirumuskan Rahman secara gamblang baru sebatas pijakan dasar, terutama lewat refleksi dan analisisnya atas terma-terma iman, islam, dan taqwa. Sementara penyarian prinsip dan tujuan ajaran sosial ekonomi alQur'an serta penataannya secara sistematis sebagai bagian etika al-Qur'an, menurut analisa Amal, belum tuntas digarap. Demikian pula dengan penubuhan etika al-Qur'an ke dalam situasi kontemporer melalui rumusan hukum atau pranata Islam tak sempat disentuhnya.³⁵

Meskipun Rahman tak sempat menggarap tuntas kedua hal di atas, indikasi dan ilustrasi ke arah sana telah diperlihatkan dalam berbagai tulisannya. Lagi pula, bagi Rahman, upaya-upaya itu merupakan kerja kolektif umat Islam secara keseluruhan. Rahman, hemat penulis, pantas mendapatkan apresiasi, karena ia tidak hanya membukakan jalan lebar bagi penerusnya, tetapi juga memberikan rambu-rambu yang jelas dalam menapaki jalan tersebut, terutama dalam meletakkan landasan teoretis metode hermeneutika.

³⁴ Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat, dan Kritik*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003, hal. xii

³⁵ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, Penyunting Taufik Adnan Amal, Bandung: Mizan, 1989, hal. 20

Menurut Tamara Sonn, Rahman telah menawarkan sebuah metodologi yang komprehensif dan sistematis dalam memahami pesan al-Qur'an.

Rahman meyakini bahwa prinsip-prinsip Islam secara spesifik dan unik dirancang untuk menciptakan suatu tatanan masyarakat yang adil dan stabil. Rahman bahkan percaya bahwa pemahaman yang benar terhadap apa yang diperlukan oleh masyarakat dan prinsip-prinsip Islam akan mengantarkan pada pengakuan bahwa keduanya tidak saling kontradiktif.³⁶ Rahman, menurut Sonn, tidak ingin membangun kembali (tradisi) Islam seperti yang pernah eksis pada beberapa konteks sejarah, tetapi, ingin merencanakan suatu cara untuk mengungkap seperangkat prinsip unggulan yang Islami dalam masyarakat manapun. Hal ini jelas terlihat dalam pandangan Rahman yang menilai bahwa wahyu harus diteliti secara kritis dan mengacu kepada sejarah, di mana al-Qur'an secara total harus dijadikan sumber inspirasi reformasi Islam. Kemudian, warisan tradisi dan institusi Islam perlu dikaji ulang dalam kaitannya dengan inspirasi tersebut. Dengan ini diharapkan masyarakat Islam kontemporer mampu melepaskan diri dari kungkungan logosentrisme Abad Tengah dan dapat meruntuhkan “belenggu penjara” tradisionalitas dalam rangka menciptakan sebuah tatanan masyarakat Islam yang baru dan benar.

Ebrahim Moosa memandang bahwa hermeneutika al-Qur'an yang disajikan Rahman lewat metode double movement merupakan respon terhadap pendekatan “atomistik dan parsial” yang berpengaruh dalam penafsiran tradisional abad pertengahan bahkan kontemporer. Karena pendekatan ini mengabaikan kesatuan pesan wahyu yang koheren dan penting, dan menghambat pertumbuhan *weltanschauung* al-Qur'an seluruhnya pada termannya sendiri. Tanpa memahami pandangan dunia terhadap al-Qur'an, para penafsir modern tidak akan mampu membedakan konteks sosial, adat istiadat dan kebiasaan masa lalu yang ditulis ke dalam penafsiran wahyu yang orisinal. Penerapan pendekatan “atomistik” selama ini berimplikasi kakunya hukum, di mana fungsi hukum tidak kondusif bagi perkembangan kultur hukum yang dinamis.

Di luar sanjungan dan dukungan terhadap metode tafsir Rahman, terkuat sejumlah kritik konstruktif yang menarik untuk dipikirkan. Menurut Saiful Muzani, mungkin metode ini dapat mengisi kelemahan yang dihadapi kaum modernis, tetapi terdapat problem mendasar di luar struktur metodologi yang digagas Rahman yang dapat berpengaruh secara negatif terhadapnya.³⁷

³⁶ Tamara Sonn, “Fazlur Rahman's Islamic Methodology”, dalam *Jurnal The Muslim World*, No.3-4, 1991, hal. 213

³⁷ Saiful Muzani, *Bias Modernisasi dalam Neo-Modernisme Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1991, hal. 32

C. Operasionalisasi Hermeneutika Double Movement

1. Perumusan Pandangan Dunia al-Qur'an

Bekaitan dengan perumusan pandangan dunia al-Qur'an, Rahman mewanti-wanti agar prinsip penafsiran yang memperhatikan latar sosio-historis tidak diterapkan sama dengan perumusan etika al-Qur'an. Walaupun harus diakui, terdapat kebutuhan mendesak untuk mensistematisasi pandangan teologi al-Qur'an ke dalam suatu pandangan dunia. Hal mungkin dilakukan karena tak diragukan lagi bahwa al-Qur'an mempunyai kerangka yang pasti tentang teolog.³⁸

Dalam hal ini pandangan dunia yang Qur'ani secara organis harus terkait dengan etika al-Qur'an dan reformulasi hukum al-Qur'an. Hal ini perlu dilakukan mengingat hanya dengan menjernihkan pemahaman terhadap pandangan dunia al-Qur'an, barulah etika al-Qur'an sebagai sumber formulasi hukum Islam kontemporer dapat dibangun. Bahkan, lebih jauh lagi, dimensi metafisis al-Qur'an ini (pandangan dunia al-Qur'an) merupakan latar belakang bagi elaborasi yang koheren atas pesan-pesan al-Qur'an dalam bidang moral, sosial dan hukum.³⁹

Upaya membangun pandangan dunia al-Qur'an, menurut Rahman, belum pernah dilakukan secara sistematis dalam sejarah Islam, dan ke-tiadaan wawasan yang padu tentang pandangan dunia al-Qur'an telah mengundang bencana dahsyat terhadap gagasan-gagasan rasional filosofis. Atas argumentasi ini Rahman memandang perlu merumuskan pandangan dunia al-Qur'an, meskipun ia sadar bahwa setiap penafsiran dalam upaya tersebut otomatis akan dipengaruhi oleh cara-cara berpikir kontemporer, namun justru hanya dengan cara itu pesan al-Qur'an dapat menjadi relevan dengan situasi kontemporer. Hal ini tidak bisa diartikan sebagai upaya "menggauni" pesan al-Qur'an dengan teori-teori yang up to date dan asing.⁴⁰

Fazlur Rahman menyatakan bahwa untuk memahami dan menafsiri al-Qur'an, dibutuhkan kajian terhadap sisi historis dengan menyajikan problem kekinian ke konteks turunya al-Qur'an. Hal tersebut sebagaimana pernyataanya: "The process of interpretation proposed here consists of a double movement, from the present situation to Qur'anic times, then back to the present".

³⁸ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1989, hal. 129

³⁹ Mu'allim Amir dan YUSDANI, *Ijtihad: Suatu Kontroversi antara Teori dan Fungsi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1977, hal. 144

⁴⁰ Fazlur Rahman, *The Message and Messenger Islam: the Religious and Political Life of a World Community*, New York: Praeger, 1984, hal. 143

Artinya proses memahami al-Qur'an yang dimaksud di sini terdiri dari gerakan ganda, dari situasi saat ini menuju pada masa al-Qur'an, kemudian kembali pada masa saat ini⁴¹.

Pada tahap awal, diperlukan kejelian dalam mengungkap peristiwa masa rasulullah kemudian mencari bagaimana peristiwa itu “direspon” oleh al-Qur'an.

Pada tahap kedua setelah respon al-Qur'an ditemukan, kemudian respon tersebut dicari nilai ideal moralnya dan ditarik kembali pada konteks kekinian untuk ditubuhkan pada masa kini (*embodied*). Lahirnya metode ini, dapat terlihat jelas dipengaruhi pandangan Fazlur Rahman tentang penyatuan tradisi (*Turâs*) dengan pembaharuan (*Tajdid*). Hal ini juga menunjukkan pengaruh Objektifisme.

Pada tahap awal, interpretasi al-Qur'an diiringi dengan memahami konteks mikro dan makro. Konteks Mikro adalah sebab turun yang memiliki ketersinggungan dengan turunya suatu ayat, sedangkan konteks Makro adalah kondisi sosial budaya di sekitar Arab meliputi situasi budaya, pola interaksi, geografis, politik, dan konteks lainnya yang mengitari turunya al-Qur'an.

Dari sini, metode Fazlur Rahman ini nampak terpengaruh oleh Syah Waliyullah ad-Dahlawi dalam karyanya *Fawz al-Kabîr fî Ushûl at-Tafsîr*. Dalam karya ini, Syah Waliyullah menyebutkan bahwa dalam penafsiran al-Qur'an terdapat sebab turun khusus dan sebab turun umum.⁴²

Amin Abdullah, juga tidak kalah dengan membuat istilah *asbâb an-nuzûl jadîd* dengan *asbâb an-nuzûl qadîm*. Term-term tersebut pada dasarnya sama dalam menyebutkan urgensi suatu konteks sosial budaya yang dulu banyak dilupakan.

Pada gerak kedua, yakni tahap menarik nilai ideal moral pada masa kekinian, nilai Ideal moral dirumuskan kemudian dicari nilai relevansinya di masa sekarang apakah dapat memberikan kontribusi terhadap masalah?. Setelah melakukan relevansi, tahap berikutnya yang dilakukan dalam melakukan kontekstualisasi saat ini adalah mencari kemungkinan bahwa nilai ideal moral dapat dibumikan pada masyarakat. Dalam kontekstualisasi tahapan yang sulit adalah penyesuaian budaya, dimana nilai idel terkadang sulit diterima karena berbenturan dengan budaya tertentu, seringkali sikap terburu-buru mengantarkan seorang pemikir seperti Syahrur harus ditolak oleh komunitas tertentu karena hasil pemikirannya dianggap tidak relevan oleh konteks tertentu. Hal tersebut juga dialami Nasr Hamed bahkan ia sampai

⁴¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 1982. hal. 5.

⁴² Mawardi, “*Hermeneutika Fazlur Rahman: Teori Double Movement*”, dikutip oleh Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika al-Quran dan Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010, hal 75

harus menyelamatkan diri ke Belanda agar lolos dari hukuman mati dengan kompensasi mengabdikan diri di Universitas Leiden.⁴³

Nilai ideal dalam al-Qur'an tentang suatu hal tidak bisa tidak harus berhadapan dengan budaya tertentu. Walaupun tujuan awal nilai ideal adalah nilai universal al-Qur'an tentang kemanusiaan dan kedamaian, namun terkadang nilai ini pula yang sering dianggap bertentangan dengan nilai kemanusiaan. Diluar pernyataan E. Betti bahwa dalam mengungkapkan gagasan tertentu, seseorang harus bisa membawa kembali pada pikiran yang menciptakannya, namun kita tidaklah benar-benar tahu bagaimana pikiran yang menciptakannya karena kita tidak bisa menjadi Dia. Dari hal ini menunjukkan bahwa kebenaran yang dipikirkan manusia bersifat relatif, kebenaran yang absolut hanyalah milik tuhan.

2. Sistematisasi Etika al-Qur'an

Seperti pandangan dunia al-Qur'an, Rahman menilai bahwa umat Islam selama ini belum pernah mengupayakan suatu etika al-Qur'an, baik secara sistematis atau tidak. Padahal hal itu dibutuhkan, karena tanpa suatu sistem etika yang diformulasi secara gamblang, seseorang tak akan pernah berlaku adil terhadap hukum Islam. Di mana hukum seharusnya diproduksi dari upaya sistematisasi etika al-Qur'an dan Sunnah Nabi dengan mempertimbangkan situasi kontemporer yang dihadapi. Karenanya, hukum akan beradaptasi dengan perubahan situasi sosial, tetapi nilai-nilai etikanya akan selalu konstan.

Akibat tiadanya rumusan etika al-Qur'an ini, teologi (*kalâm*) dan hukum (*fiqh*) tidak pernah terkait secara organis satu sama lain dalam sejarah Islam. Sementara treatise menyangkut etika (*'ilm al-akhlâq*) dalam Islam memang telah dipublikasi secara luas, tetapi semua itu berada di luar ilmu-ilmu Syari'ah yang jelas didasarkan atas otoritas sumber Yunani ataupun Persia.

Setelah etika al-Qur'an dirumuskan secara sistematis, langkah selanjutnya adalah penyarian prinsip-prinsip atau tujuan-tujuan dari aturan spesifik al-Qur'an. Di sini gerakan pertama dan double movement mulai bekerja. Menurut Rahman, dalam rangka memahami pesan al-Qur'an sebagai satu kesatuan, perlu dilakukan pengkajian terhadap latar belakang historis yang terpusat pada aktivitas Nabi dan perjuangannya selama kurang lebih 23 tahun di bawah bimbingan al-Qur'an. Dengan kata lain, al-Qur'an harus dipahami berdasarkan konteks kesejarahannya.

⁴³ Lihat Tholhatul Khoir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 129.

3. Penumbuhan Etika al-Qur'an dalam Konteks Kontemporer

Tahap ini merupakan gerakan kedua dari metode tafsir yang digagas Rahman. Mekanisme penubuhan ini meliputi modifikasi aturan-aturan lama selaras dengan situasi kontemporer, asalkan tidak memperkosa prinsip-prinsip yang telah disistematiskan ke dalam etika al-Qur'an. Namun sebelumnya, perlu dilakukan kajian dan analisis terhadap situasi kontemporer berserta berbagai komponennya demi kesuksesan penubuhan etika al-Qur'an.

Hermeneutika double movement merupakan salah satu terapan teori hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an yang dirumuskan oleh Fazlur Rahman. Ia mendasarkan bangunan hermeneutikanya pada konsepsi teoritik bahwa yang ingin dicari dan diaplikasikan dari al-Qur'an di tengah-tengah kehidupan manusia adalah bukan pada kandungan makna literalnya tetapi lebih pada konsepsi pandangan dunianya (*weltanschauung*). Dalam perspektif inilah Rahman secara tegas membedakan antara legal spesifik al-Qur'an yang memunculkan aturan, norma, hukum-hukum akibat pemaknaan literal al-Qur'an dengan ideal moral yakni ide dasar atau basic ideas al-Qur'an yang diturunkan sebagai rahmat bagi alam, yang mengedepankan nilai-nilai keadilan (*'adâlah*), persaudaraan (*akhawâh*), dan kesetaraan (*musâwah*). Menurut Rahman bahwa memahami kandungan al-Qur'an haruslah mengedepankan nilai-nilai moralitas atau bervisi etis. Nilai-nilai moralitas dalam Islam harus berdiri kokoh berdasar ideal moral al-Qur'an di atas. Nilai-nilai dimaksud adalah monoteisme dan keadilan.⁴⁴

Penegakan moralitas ini sangatlah ditekankan oleh Rahman karena melihat kenyataan di sekitarnya saat itu yakni telah hilangnya visi dasar tersebut akibat diintervensi oleh kepentingan, baik bersifat sosial, ekonomi, politik, sepanjang sejarah Islam. Akibatnya, terjadi berbagai fragmentasi umat yang berujung pada konflik dan pertarungan kepentingan. Adapun contoh kasus hilangnya moralitas oleh berbagai kepentingan di Pakistan adalah terjadinya agitasi kaum Qadiani Ahmadiyah dengan pemerintah Kwaja Nazib ad Din yang didukung mayoritas ulama sampai terjadi peristiwa berdarah. Ini seolah-olah Islam mengajarkan pemeluknya untuk berbuat kekerasan, bukan demokrasi, kemerdekaan, persamaan, toleransi, keadilan sosial, dan lain-lain.

Sedangkan pemikir-pemikir terdahulu telah melupakan urgensi menjadikan al-Qur'an sebagai sumber utama etika Islam dalam basis pemikirannya. Kemudian Rahman melemparkan kritiknya, seperti terhadap disiplin fiqh. Ia melihat bahwa sekalipun perkembangan hukum Islam merupakan pertumbuhan yang positif yang dituntun oleh kebutuhan internal dan mengungkapkan kejeniusan Arab muslim dalam bentuknya yang paling asli, tetapi sejak awal pertumbuhannya fiqh memiliki banyak kelemahan.

⁴⁴ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, Terjemahan oleh Mohammad Ahsin, Bandung: Pustaka, 1997, hal. 128

Penggunaan qiyas, bagaimanapun bagus dan sistematisnya, tidak bisa berlaku adil terhadap tujuan mengistimbatkan hukum dari al-Qur'an sampai adanya upaya merumuskan doktrin al-Qur'an itu sendiri telah dilakukan secara memuaskan. Sedangkan perintah-perintah al-Qur'an sendiri tidaklah semata-mata bersifat hukum, tetapi lebih bersifat etis atau quasi hukum. Untuk itulah, untuk tujuan mengistimbatkan hukum, penemuan doktrin dalam bentuknya yang utuh dan kohesif sangat diperlukan.⁴⁵

Kritik Rahman juga diarahkan kepada para penulis tafsir al-Qur'an. Menurutny, dalam membahas al-Qur'an sebagian besar para penulis muslim mengambil dan menerangkan ayat demi ayat. Di samping kenyataan bahwa hampir semua penulisan itu dilakukan untuk membela sudut pandang tertentu, prosedur penulisan itu sendiri tidak dapat mengemukakan pandangan al-Qur'an yang kohesif terhadap alam semesta dan kehidupan. Di waktu-waktu terakhir ini para penulis muslim maupun non-muslim telah menciptakan aransemen-aransemen yang topikal terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Walaupun dalam berbagai hal, terutama sewaktu Rahman masih hidup tidak ada manfaatnya bagi orang-orang yang ingin memahami pandangan al-Qur'an mengenai Tuhan, manusia, dan masyarakat. Oleh karena itu, Rahman berusaha memenuhi kebutuhan tersebut dengan memperkenalkan tema-tema pokok dalam al-Qur'an dalam karyanya *Major Themes of The Quran* (1980).

Selanjutnya, kritiknya diarahkan kepada keterpisahan antara disiplin teologi, hukum, dan etika Islam. Dalam pandangannya, sekalipun teologi atau kalam mengklaim dirinya sebagai pembela hukum, dalam kenyataannya kalam berkembang terlepas dari hukum, dan dalam aspek tertentu bertentangan dengan dasar-dasarnya. Penyebab utama kurangnya hubungan organik antara dua disiplin di atas adalah kurang berkembangnya disiplin etika dalam Islam, yang bisa menjembatani antara dan mempengaruhi keduanya. Padahal ini yakni menjadikan al-Qur'an sebagai sumber utama etika Islam, akan melengkapi wacana hukum, politik, dan diskursus penting lainnya dengan konsisten. Dalam rangka mengatasi masalah di atas, Rahman menawarkan cara baru dalam penafsiran agama (baca: penafsiran al-Qur'an) yang menekankan perlunya tujuan atau ideal moral atau etika al-Qur'an karena pada dasarnya semangat dasar diturunkan al-Qur'an adalah semangat moral.

Berangkat dari kritik yang ia lontarkan ini kemudian dijawabnya sendiri dengan menawarkan metode penafsiran al-Qur'an yang bervisi etis, dengan mengedepankan weltanschauung al-Qur'an. Dengan metode ini, ia sangat berkepentingan untuk membangun kesadaran dunia Islam akan tanggung jawab sejarahnya dengan fondasi moral yang kokoh berbasis al-Qur'an sebagai sumber ajaran moral yang paling sempurna harus dipahami secara utuh dan

⁴⁵ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual,*, hal. 128-129

padu. Pemahaman utuh dan padu ini harus dikerjakan melalui suatu metode yang dapat dipertanggungjawabkan secara agama dan ilmu. Menurut Rahman, tanpa suatu metode yang akurat dan benar, pemahaman terhadap al-Qur'an boleh jadi akan menyesatkan, apalagi bila didekati secara parsial dan atomistik.

Pernyataan ini kemudian juga disadari dan disepakati oleh Nasaruddin Umar, seorang yang saat ini sangat berkompeten di bidang Tafsir khususnya yang berperspektif gender, menyatakan bahwa: "ketidak mewadahnya metodologi penafsiran yang digunakan, trend metode tafsir tahlili atau tajzi'i, ijmal, dan muqaran ternyata dalam menafsirkan ayat ayat al-Qur'an cenderung bersifat parsial, atomistik, dan tidak holistik sehingga tidak dapat menangkap weltanschauung al-Qur'an".⁴⁶

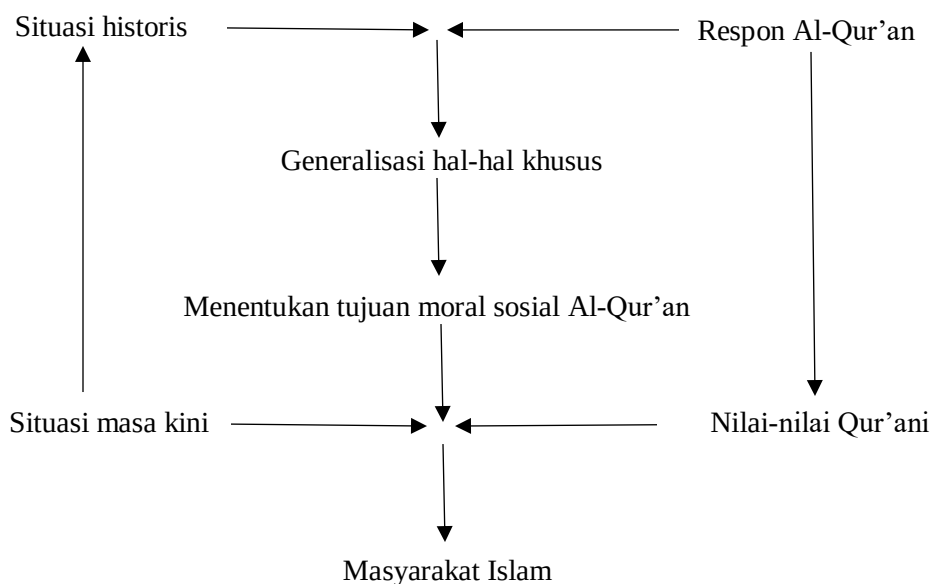
Metodologi penafsiran al-Qur'an yang utuh dan padu, yang dia tawarkan, dikenal dengan hermeneutika double movement. Sebagaimana telah disinggung di atas bahwa hermeneutika double movement adalah metode penafsiran yang memuat di dalamnya 2 (dua) gerakan, gerakan pertama berangkat dari situasi sekarang menuju ke situasi masa al-Qur'an diturunkan dan gerakan kedua kembali lagi, yakni dari situasi masa al-Qur'an diturunkan menuju ke masa kini, yang ini akan mengandaikan progresivitas pewahyuan.

Gerakan pertama dalam proses atau metode penafsiran ini terdiri dari 2 (dua) langkah, yaitu: langkah pertama, yakni tatkala seorang penafsir akan memecahkan masalah yang muncul dari situasi sekarang, penafsir seharusnya memahami arti atau makna dari satu ayat dengan mengkaji situasi atau masalah historis dimana ayat al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam sinaran situasi-situasi spesifiknya maka suatu kajian mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga, bahkan mengenai kehidupan secara menyeluruh di Arabia dengan tidak mengesampingkan peperangan Persia Byzantium harus dilaksanakan.

Langkah kedua, mengeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral sosial umum, yang disaring dari ayat-ayat spesifik tersebut dalam sinaran latar belakang historis dan rationes legis yang sering dinyatakan. Dalam proses ini perhatian harus diberikan kepada arah ajaran al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan sehingga setiap arti tertentu yang dipahami, setiap hukum yang dinyatakan, dan setiap tujuan yang dirumuskan koheren dengan yang lainnya. Hal ini karena ajaran al-Qur'an tidak mengandung kontradiksi, semuanya padu, kohesif, dan konsisten.

⁴⁶ Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 281-286

Gerakan kedua, ajaran-ajaran yang bersifat umum ditubuhkan (embodied) dalam konteks sosio historis yang kongkret pada masa sekarang. Ini sekali lagi memerlukan kajian yang cermat atas situasi sekarang dan analisis berbagai unsur-unsur komponennya sehingga kita bisa menilai situasi sekarang dan mengubah kondisi yang sekarang sejauh diperlukan dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai al-Qur'an secara baru pula.⁴⁷ Secara skematis tergambar sebagai berikut:



Gambar 2.1 Skema cara kerja teori Double Movement

⁴⁷ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*,, hal. 6-8

BAB III

PANDANGAN MUFASIR KLASIK DAN MODERN TENTANG POLIGAMI

A. Mufasir Klasik

1. Az-Zamakhshari

a. Biografi Az-Zamakhshari

Az-Zamakhshari lahir pada 27 Rajab 467 H/1074 M di Zamakhshari, salah satu desa di Khawarizmi, kawasan Turkistan, Rusia. Az-Zamakhshari mempunyai nama lengkap Abu al-Qasim Mahmud bin Umar bin Muhammad bin Ahmad bin Umar al-Khawarismi az-Zamakhshari. Az-Zamakhshari menyandang sebuah gelar yang diberikan kepadanya ketika bermukim di Mekah yaitu Jarullah. Namun ia lebih dikenal dengan panggilan az-Zamakhshari karena dinisbahkan pada desa Zamakhshar.¹

Az-Zamakhshari adalah seorang yang sangat terpelajar, baik dalam hal agama maupun dalam ilmu-ilmu bahasa. Az-Zamakhshari memiliki aliran Mu'tazilah, namun karyanya dianggap salah satu karya tafsir penting oleh para ulama Sunni. Zamakhshari memaknai hadis secara analitis dalam karyanya,

¹ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Kaukaba, 2018, hal. 73

tetapi tidak mengindahkan rantai para penutur ataupun keabsahan teks aktual yang dipindahkan.²

Pendidikan az-Zamakhsyari pertama kali ia dapatkan dari orang tuanya. Kemudian mengembara ke Bukhara untuk memperdalam ilmu. Di sana ia mendalami ilmu sastra kepada Abu Hasan bin al-Muzhaffar an-Naisaburi dan Abu Mudhar Mahmud bin Jarir aadh-Dhabbi al-Ashfahani (w. 507 H). Ia juga pernah belajar dengan ulama fakih, hakim tinggi dan ahli hadis yaitu Abu Abdillah Muhammad bin Ali ad-Damighani (w. 496 H). Sedangkan ilmu nahwu ia pelajari dari Abdullah bin Thalhah al-Yabiri.

Imam az-Zamakhsyari adalah sosok yang gigih dalam melakukan perjalanan ilmu. Ia sangat sering berpindah-pindah tempat, berpergian ketempat satu ke tempat lainnya. Az-Zamakhsyari pernah berdiam di Baghdad, Khurasa dan Quds (Palestina). Ia menghabiskan waktu mengarang kitab di Kasyaf lamanya sama seperti masa kekhalifahan Abu Bakar yaitu dua tahun beberapa bulan. Sebagaimana dikutip dari Saefuddin Herlambang bahwa Imam az-Zamakhsyari berkata:

“Allah telah memberika taufik dalam mengarang buku tersebut, yang lamanya seperti lama masa khalifah Abu Bakar. Padahal menyempurnakan buku seperti itu tidak kurang dari tiga puluh tahun, tetapi Allah memberikan keberkahan, hal ini tidak lain karena agungnya baitullah al-haram ini. Aku berdoa kepada Allah agar menjadikan usaha kerasku sebagai penyelamat dan pemberi cahaya terang khusus bagiku kepada jalan yang lurus”.³

Buku yang dikarang oleh az-Zamakhsyari ditulis pada akhir hayatnya. Buku itu dikarang setelah ia melakukan pengkajian mendalam terkait tafsir, yang mana hal tersebut menghasilkan natijah yang sukses. Yaitu dengan mengimlakan tafsirnya tersebut kepada orang lain. Ia berkata: “Aku telah mengimlakan masalahmasalah dalam surah al-Fatihah dan beberapa pembicaraan dalam surah al-Baqarah. Di sini aku menemukan bahwa pembicaraan ini sangat mengasyikkan, karena memuat beberapa pertanyaan yang langsung disertakan jawabannya. Aku sangat memperhatikan masalah ini agar bisa dijadikan hujjah dan dalil bagi mereka yang membacanya..”. Setelah percobaan tersebut berhasil, maka orang-orang berdatangan menemuinya dari berbagai penjuru, abik dari dalam maupun luar daerah, untuk belajar dan mencari faedah dengannya.⁴

² Mahmud Ayub, *Al-Qur'an dan Para Penafsiran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991, hal. 10

³ Saefuddin Herlambang Munthe, *Studi Tokoh Tafsir dari Klasik Hingga Kontemporer*, Pontianak: Pontianak Press, 2018, hal. 28

⁴ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 323-325

Az-Zamakhshari tidak pernah menikah, ia membujang seumur hidupnya. Sebagian ulama mengatakan bahwa alasan ia membujang adalah karena ia sibuk menuntut ilmu dan menulis karya yang fokus mengerjakannya dan butuh perhatian serius. Namun ada beberapa sumber menyebutkan, banyak faktor yang membelatarbelakangi bahwa az-Zamakhshari membujang, seperti kemiskinan, ketidakstabilan hidup cacat jasmani yang dideritanya.

Az-Zamakhshari dikenal sebagai ilmuwan besar dalam bidang bahasa dan retorika. Ia menganut mazhab Hanafi dan pendukung aliran Mu'tazilah. Bahkan, julukan al-Imam al-Kabir (maha guru) disandangnya karena kedalaman ilmunya pada ranah tafsir Al-Qur'an, hadis, gramatika, filologi, seni deklamasi, serta ahli syair dalam bahasa Arab meski is berasal dari Persia. Az-Zamakhshari wafat pada 538 H, ia mewarisi beberapa karya dalam berbagai bidang ilmu.

Terkait dengan ilmu dibidang tafsir, az-Zamakhshari mewarisi kitab tafsir yang duberi nama dengan tafsir al-kasysyaf. Tafsir az-Zamakhshari lebih menekankan penjelasan-penjelasan linguistik, dia ahli bahasa Arab. Gagasan Mu'tazilahnya tidak terlalu tegas, sehingga beberapa komentar telah ditulis untuk menentukan di mana dan bagaimana bias teologinya itu mempengaruhi karyanya.⁵

b. Karya az-Zamakhshari

Di antara karya az-Zamakhshari adalah *Tafsir al-Kasysyâf*, *Diwân al-Adab*, *Rabi' al-Abrâr*, *Asas al-Balâghah*, *al-Anmuzaj fî an-Nahwi*, *an-Nasâih as-Sigâr*, *al-Fâ'iq fî Garîb al-Hadîs*, *Maqâmât az-Zamakhshârî* dan *Nawâbi' al-Kalâm fî al-Lughah*.

Tafsir karya az-Zamakhshari adalah *Al-Kasysyâf 'an Haqa'iq Gawâmid at-Tanzil wa Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh at-Ta'wil*. Tafsir al-Khasysyaf merupakan salah satu bentuk tafsir bir ra'yi (tafsir yang mengedepankan penggunaan rasio). Dalam tafsirnya, az-Zamakhshari memberikan ruang lebar bagi kreativitas akal dalam memahami kandungan Al-Qur'an. Jarang sekali ia mendasarkan penafsiran pada riwayat, baik hadis maupun pandangan ulama.

Pengarang kitab al-Kasyaf memberikan dua sifat dan dia sebutkan kedua sifat itu tanpa ragu. Sifat pertama, yaitu tafsir yang beraliran Mu'tazilah. Bahkan pengarangnya mengungkapkan "Apabila kamu ingin minta izin dengan pengarang kitab al-kasyaf ini, maka sebutlah namanya dengan Abdul Qasim al-Muktazili", ia memberikan penekanan dengan Abul Qasim yang Mu'tazilah. Dari kalimat tersebut sudah tergambar bahwa ada indikasi tentang mu'tazilah. Dari pertama hingga akhir, Imam Zamakhshari selalu berpegang

⁵ Mahmud Ayub, *Al-Qur'an dan Para Penafsiran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991, hal. 10

dengan mazhab Mu'tazilah dalam menafsirkannya. Ia menafsirkan ayat dengan penafsiran yang berbeda dengan mazhab ahlusunnah.

Sebagaimana diketahui bahwa Al-Qur'an bukanlah sebuah kitab mazhab, jika ditafsirkan dengan landasan sebuah aliran, maka nilai kemurniannya sudah hilang. Oleh karena itu, tafsir alkasyaf banyak mendapatkan kritikan dari para ulama ahlusunnah.

Sifat kedua yang dimiliki tafsir al-kasyaf adalah keutamaan dalam nilai bahasa Arab, baik dari segi i'jaz Al-Qur'an, balaghah dan fashahah, sebagai bukti jelasnya Al-Qur'an diturunkan dari sisi Allah bukan buatan manusia dan mereka tidak akan mampu meniru seumpamanya sekalipun mereka saling tolong-menolong dalam melakukannya. Dalam ahl ini, az-Zamkhsyari sangat mempersiapkannya dengan matang sebelum beliau mengarang. Ilmu lughah dan bahasa, ilmu balaghah dan bayan ilmu uslub dan fasahah, ilmu nahwu dan sharaf, semua itu sudah dikuasai oleh Imam az-Zamakhshari sebelum mengarang kitab al-kasyaf. Akan tetapi, penafsiran az-Zamakhshari dalam kitab al-kasyaf banyak terfokus pada pembahasan ilmu bayan san ma'ani, padahal masih banyak ilmu lain yang bisa dijelaskan dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Tiadalah sesuatu apapun itu sempurna pasti ada kekurangannya. Begitu juga dengan kitab al-kasyaf, ada beberapa kelemahan yang terdapat di dalamnya, yaitu sebagai berikut:

Dalam setiap tafsir ayat Al-Qur'an tidak ada pengaruh batin yang didapatkan oleh pengarang. Dalil-dalil ayat tersebut tidak bisa memalingkan pada kebenaran, bahkan az-Zamakhshari memalingkan makna tidak sesuai dengan zahirnya. Ini merupakan mengada-ada kalam Allah. Beda hal jika ia membahasnya hanya sedikit, namun kenyataannya ia membahas secara panjang lebar agar tidak dikatakan lemah dan kurang. Oleh karena itu dapat dilihat bahwa tafsir ini bercampur dengan pengaruh aliran mu'tazilah. Ini merupakan cacat yang sangat besar.

Kritikan lain terdapat pada pencelaan Imam az-Zamakhshari terhadap para wali-wali Allah hal ini karena ia lupa terhadap jeleknya perbuatan ini dan arena tidak mengakui adanya hambahamba Allah seperti itu. Imam ar-Razi mengkritik dengan bahasa halus terkait Imam az-Zamakhshari, ia ar-Razi berkata: "Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintaiNya (QS Al-Maidah [5]: 54). "Dalam hal ini pengarang kitab al-kasyaf telah menceburkan dirinya dalam keslahan dan bahaya karena telah mencela para kekasih Allah dan telah menulis sesuatu yang tidak layak dan jelek terhadap mereka yang Allah cintai. Ia sangat berani melakukan hal ini, padahal tulisan ini ia lakukan ketika menafsirkan ayat-ayat Allah yang Majid."Sedikit kutipan kritikan Imam ar-Razi terhadap Imam az-Zamakhshari. Kritikan terhadap kitab al-kasyaf terdapat banyak penyebutan syair dan amtsal. Keduanya merupakan

sebuah nilai canda dan humor yang tidak pantas dengan syariat dan akal, apalagi pada mereka penegak keadilan dan penegak tauhid.

Kritikan lainnya adalah penyebutan ahlusunnah dengan katakata kotor. Terkadang disebutkan dengan golongan mujabbarah (permaksa), bahkan terkadang dikatakan dengan kaum kafir dan kaum yang menyimpang. Padahal ucapan seperti ini hanya pantas keluar dari golongan mereka yang bodoh, bukan dari ulama yang pintar.⁶

Tafsir tersebut disinyalir ditulis untuk menaikkan pamor aliran Muktaẓilah. Namun asumsi ini tidak selamanya benar. Hal tersebut dapat dibuktikan dengan kualitas penafsiran az-Zamakhshari yang telah diakui oleh banyak kalangan. Contohnya Ibnu Khaldun yang mengakui reputasi tafsir az-Zamakhshari dari segi pendekatan sastra (*balâghah*) daripada beberapa karya tafsir ulama lainnya. Bahkan, mayoritas tafsir ulama Sunni yang bercorak sastra, seperti Abu asSu'ud dan an-Nasafi, "banyak belajar" dari Tafsir al-Kasasyaf.⁷

c. Pandangan az-Zamakhshari terkait ayat Poligami

Sejauh yang bisa dipantau, tidak ada ulama di zaman klasik yang berkata secara tegas bahwa poligami terlarang. Ini karena poligami bukan hanya terkait dengan doktrin melainkan juga terkait dengan tradisi yang berkembang saat itu. Jauh dari era di mana perempuan menuntut kesetaraan dan keadilan gender, maka agak susah membayangkan lahirnya satu pandangan yang menolak poligami. Yang maksimal bisa mereka katakan adalah kemungkinan untuk meminimalkan jumlah perempuan yang dipoligami. Az-Zamakhshari menafsiri ayat an-Nisa ayat 3 dengan memahami *masnâ wasulâsa warubâ'* menyebutkan kata sandang (huruf *atf*) *wa* disini sebagai penjumlahan *li al jami'* maka jumlah maksimal wanita yang halal dinikahi oleh laki-laki yang sanggup berbuat adil adalah sembilan.⁸

Poligami yang tidak bersendikan keadilan harus ditinggalkan. Ini misalnya dikatakan Mahmûd ibn Umar al-Zamakhsharî dalam tafsir al-Kasasyâf:

Ketika ayat tentang anak-anak yatim turun termasuk ayat yang melarang memakan harta anak yatim, maka para pengampu anak yatim itu takut jika

⁶ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 226-229

⁷ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Kaukaba, 2018, hal. 73-75

⁸ Agak mirip dengan pendapat Fazlur Rahman tentang poligami. Menurutnya, ideal moral yang dituju Al-Qur'an adalah monogami. Sedangkan penerimaan Al-Qur'an terhadap pranata-pranata poligami itu harus dilihat dari ketidakmungkinan untuk menghapuskan poligami saat itu juga, mengingat poligami telah berakar kuat dalam struktur sosial Arab di masa Nabi. Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 190.

dirinya disebut sebagai pelaku kejahatan misalnya karena zalim tidak memenuhi hak-hak anak yatim sehingga mereka terjebak dalam dosa. Tidak jarang laki-laki saat itu memiliki enam, delapan, dan sepuluh istri. Padahal, mereka tidak bisa memenuhi hak istri-istri mereka. Mereka pun tidak bisa bertindak adil di antara istri-istri mereka. Dalam konteks itu, Al-Qur'an seperti hendak mengatakan kepada mereka, jika kamu takut tidak bisa berbuat adil terhadap hak-hak anak-anak yatim itu dan karena itu kamu berdosa, maka seharusnya kamu juga takut tidak bisa berbuat adil terhadap perempuan-perempuan yang kamu poligami itu. Karena itu, perkecilah jumlah perempuan yang kamu nikahi. Jika kamu takut tidak bisa berbuat adil terhadap istri-istri kamu dalam jumlah itu sebagaimana kamu takut tidak bisa adil dalam jumlah yang lebih dari itu, maka cukuplah dengan satu istri saja. Artinya, perteguhlah dan pilihlah satu istri dan segeralah tinggalkan menikah dengan banyak istri. Sebab, segala sesuatu akan diukur dengan neraca keadilan. Di mana saja kamu menjumpai keadilan, maka kamu harus tunduk pada hukum keadilan itu.⁹

Zamakhshari mengemukakan, hal ini senada dengan ungkapan anda kepada sekelompok orang, Bagikanlah uang yang berjumlah seribu dirham sebanyak (masing-masing) 2-2 dirham, 3-3 dirham dan 4-4 dirham. Apabila anda hanya menggunakan kata tunggal, maka pernyataan tersebut kurang bermakna. Dengan kata lain, jika anda mengatakan, Bagikanlah uang ini sebanyak dua dirham, maka ungkapan ini kurang tepat. Namun jika anda mengungkapkannya dengan, Dua-dua dirham, maka maksud pernyataan anda ini, bahwa masing-masing setiap orang dapat menerima dua dirham saja, dan bukan empat dirham.

Mengapa ayat ini tidak menggunakan kata “atau”? Jawabannya adalah jika anda berkata: Bagikanlah uang yang berjumlah seribu dirham sebanyak (masing-masing) 2-2 dirham, 3-3 dirham dan 4-4 dirham, maka masing-masing dari para penerima hanya mendapat alternatif pembagian dalam kategori tersebut. Mereka tidak bisa membagikan uang itu sebagian dibagi setengah, sebagian lagi sepertiga, dan sebagian lagi seperempat. Hal ini akan menghilangkan makna plural antara beberapa jenis bagian yang dinyatakan oleh kata “dan”.

Pernyataan anda kepada kaum fakir miskin, untuk membagikan 2-2 sen atau 3-3 sen atau 4-4 sen, maksudnya adalah membagikan masing-masing 2 sen, atau 3 sen dan atau 4 sen. Orang yang membagikan memiliki beberapa alternatif dalam pembagian ini, namun berdasarkan ayat di atas dia tidak boleh membagikan salah seorang dari kaum fakir miskin di atas sebanyak sembilan atau delapan belas sen.

⁹ Al-Zamakhsharî, *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Juz I, Mesir: Maktabah Mishr, t. th., hal. 409. Bandingkan dengan *al-Baydlâwî, Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Jilid II, Beirut: Dâr al-Fikr, 1996, hal. 144.

Intinya, kata “dan” ini menunjukkan kemutlakan memilih antara menikahi beberapa wanita sesuai yang mereka inginkan dalam jumlah tersebut dan atau cukup dengan satu saja, sedangkan lebih dari itu tidak diperbolehkan. Hal ini sekaligus menepis pendapat orang-orang yang menyatakan boleh bagi seorang lelaki untuk berpoligami dengan sembilan orang istri. Di mana, sembilan ini merupakan interpretasi dari akumulasi $2+3+4$. Bahkan, ada sebagian orang lainnya ada yang menyatakan boleh berpoligami dengan delapan belas orang istri, yang merupakan interpretasi dari akumulasi $2+2+3+3+4+4=18$ sebagaimana pengikut dzohiriyah.

وَذَهَبَ بَعْضُ أَهْلِ الظَّاهِرِ أَيْضًا إِلَى أَقْبَحِ مِنْهَا، فَقَالُوا بِإِبَاحَةِ الْجَمْعِ بَيْنَ ثَمَانِ عَشْرَةٍ، تَمَسُّكَ مِنْهُ بِأَنَّ الْعَدْلَ فِي تِلْكَ الصِّيَغَةِ يَفِيدُ التَّكَرَّارَ وَالْوَأُوَّ لِلْجَمْعِ، فَجَعَلَ مَثْنَى بِمَعْنَى اثْنَيْنِ وَكَذَلِكَ ثَلَاثَ وَرُبَاعَ

Artinya: “Juga pendapat sebagian penganut mazhab az-Zahiri yang mengatakan, (bahwa) boleh beristri sampai 18 orang; karena berpegang (pada alasan) bahwa kata bilangan pada kalimat tersebut, mengandung pengertian untuk penjumlahan. Maka (penganut mazhab itu) menjadikan (kata bilangan) dua menjadi pengertian dua-dua; demikian juga kata bilangan tiga dan empat¹⁰”.

Az-Zamkhasyari mengatakan huruf “waw” berarti mengumpulkan secara mutlak, sesuai dengan firman-Nya: dua, tiga atau empat. Yang berfaedah untuk menghalalkan jumlah ini. Maka ia juga boleh melakukan sembilan, atau mungkin juga boleh menjadi delapan belas. Karena firman-Nya: dua, bukan suatu ibarat akan bilangan dua saja, akan tetapi menunjukkan bilangan dua. Begitu juga bilangan lainnya yang disebutkan dalam ayat ini. Adapun dalil dari khabar, ada dua macam;

Yang pertama, disebutkan dari hadis yang mutawatir bahwa nabi saw meninggal dengan istri sembilan. Kemudian Allah swt memerintahkan kita untuk mengikutinya, firman-Nya: maka ikutilah ia. Karena martabah atau tingkatan suatu perintah yang paling rendah adalah untuk suatu kebolehan.

Yang kedua, bahwasanya sunnat bagi seseorang untuk mengikuti langkah dan cara Rasul. Maka menikah lebih dari empat adalah cara atau tariqah Rasul saw, maka itu adalah sunnahnya. Di lain hal Rasulullah saw berkata: maka barangsiapa tidak suka akan sunnahku maka ia tidak termasuk ummatku.¹¹

Analisis penulis mengenai penafisran Az-Zamkhasyari terkait poligami adalah, Az-Zamkhasyari lebih memilih tekstual ayat secara balaghah, mengartikan *masnâ wasulâsa warubâ*’ dengan fokus pada kata sandang (huruf

¹⁰ Al-Qurtûbi, *Tafsîr Al - Qurtûbi*, Juz III, Kairo: Dâr al-Sya’bi, t.t., hal. 1587

¹¹ Hadis Sahih, yg dikeluarkan oleh Al-Bukhârî (5063/An-Nikah/ Bab: Sesuatu yang disenangi pada pernikahan), dan Muslim (1401/ An-Nikâh/ bab: dibolehkannya menikah kepada siapa yang dirinya berhasrat sekali untuk menikah) dan An-Nasai (3217/ An-Nikâh/ bab: pelarangan dari membujang) dari hadis Anas.

atf) “wa” disini sebagai penjumlahan *li al jami'* maka jumlah maksimal wanita yang halal dinikahi oleh laki-laki yang sanggup berbuat adil adalah sembilan (2+3+4), Az-Zamskhasyari cenderung mengikuti hadis mutawatir tentang istri Nabi berjumlah 9 orang saat ditinggal wafat sebagai dalil kebolehan kita mengikuti sunnah Nabi beristri hingga 9, dibandingkan dengan hadis nabi tentang larangan plogami lebih dari 4 yang hanya hadis ahad.

2. Ar-Razi

a. Biografi Imam Ar-Razi

Nama lengkap ar-Razi adalah Abu Abdullah Muhammad Ibn Umar Ibn al-Husin Ibn alHasan Ibn Ali al-Qurasy at-Taimi al-Bakri athThabrastani ar-Razi. Biasa dikenal dengan Fakhruddin dan Ibn Al-Khathib. Ia lahir di Ray tanggal 15 Ramadhan tahun 544 H.¹²

Ar-Razi adalah seorang yang terpelajar dan cemerlang dalam sejarah Islam. Ia pernah menjadi salah seorang yang diutus pada awal abad ketujuh untuk memperbaharui agama, sehingga hal ini menjadikannya mujaddid.¹³

Ar-Razi pertama kali menuntut ilmu di rumahnya sendiri di bawah bimbingan ayahnya yang diketahui merupakan murid dari Imam Baghawi. Kemudian ia mengembara ke berbagai daerah di antaranya Khawarizmi dan Khurasan. Ia berguru dengan beberapa ulama tersohor di antaranya adalah al-Kama as-Sam'ani, al-Majdi al-Jaili dan banyak lagi ulama yang sezaman dengan mereka.

Ar-Razi sangat ulet dan tekun dalam menuntut ilmu sehingga ia sangat populer sebagai pakar dalam ilmu logika pada saat itu dan merupakan seorang ulama yang terkemuka dalam bidang hukum Islam. Ia juga merupakan ahli tafsir dan bahasa serta ahli fikih mazhab Syafi'i.¹⁴

Tidak hanya itu, ar-Razi juga terkenal sebagai ahli dwi bahasa, bahasa Arab dan 'Ajam (non Arab). Jika ia menyampaikan orasi keagamaan, tak jarang hakim menitikan air mata. Sebab, nasihat yang disampaikan begitu berkesan dan menyayat hati. Sering juga ia menyelipkan syair-syair yang menggetarkan hati di sela-sela orasinya.¹⁵

Nama ar-Razi makin populer, ia memiliki murid yang sangat banyak sehingga dikatakan bahwa ia punya murid yang berkhadam kepadanya sekitar 300 orang, majelis ilmunya diikuti ribuan orang dari berbagai kalangan.

¹² Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 320

¹³ Mahmud Ayub, *Al-Qur'an dan Para Penafsiran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991, hal. 10

¹⁴ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*,, 2006, hal. 320

¹⁵ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Kaukaba, 2009, hal. 83

Bahkan Raja Khawarizmi sudi bertandang ke rumahnya untuk mendengar dan menyimak petuah-petuah keagamaan yang menyejukkan hati.

Nama besar ar-Razi berbanding lurus dengan keadaan perekonomiannya, yang mana hartanya berlimpah luah. Kekayaannya merupakan berkah dari ilmu yang dimilikinya. Harta yang terkumpul sebagian besar adalah hibah dari para sultan seperti Syihabuddin al-Ghauri, Sultan Ghaznah dan Sultan ‘Ala ad-Din Khawarizmi Syah. Namun tumpukkan harta tersebut tidak ia nikmati sendiri. Harta tidak membuat ia menjadi sombong dan lupa siapa dirinya. Ar-Razi sering mendermakan hartanya untuk kepentingan agama Islam dan kemanusiaan. Perilaku mulia ini dilakoninya sematamata untuk mengungkapkan rasa syukurnya atas nikmat yang telah dikarniakan Allah kepadanya.

Kekayaan yang dimilikinya menjadi perantara baginya untuk mengabdikan kepada Allah dengan terus berdakwah dan menulis. Ar-Razi selain mempelajari, mengarang dan membahas ilmu kalam, ia juga membahas, mempelajari dan mengarang ilmu Al-Qur’an. Ia berkata “sungguh saya telah memilih metode ilmu kalam dan falsafah, tetapi saya tidak menemukannya bisa menghilangkan dahaga orang haus, menyembuhkan orang sakit, dan saya melihat metode yang paling bagus adalah metode Al-Qur’an.

Pengakuan Imam ar-Razi tersebut mengungkapkan bahwa filosof bergelut dalam bidang pemikiran menggunakan metode Al-Qur’an dan Sunnah, yang mana kedua metode tersebut menunjukkan manusia kejalan yang benar. Sedangkan filosof yang tidak menggunakan metode Al-Qur’an dan Sunnah maka bukanlah metode yang selamat dan benar. Sehingga ia mengungkapkan kata-kata yang begitu terkenal “Mengutamakan akal akan berakhir dengan kecelakaan”.¹⁶

b. Tafsir Ar-Razi dan Metodenya

Kitab tafsir ar-Razi terkenal dengan Mafatih al-Ghaib yang memiliki delapan jilid dan sudah tersebar di kalangan orang-orang yang berilmu. Kitab ini mendapatkan perhatian yang besar dari para pelajar Al-Qur’an karena mengandung pembahasan yang mendalam serta mencakup masalah-masalah keilmuan yang beragam sehingga dikatakan: ia telah mengumpulkan semuanya yang aneh dan asing. Dalam tafsir ar-Razi ada beberapa poin penting yang menarik sebagaimana yang telah diteliti, yaitu:

- (1) Mengutamakan munasabah antara surah dan ayat-ayat Al-Qur’an satu sama lain kemudian ia menjelaskan hikmah-hikmah yang terdapat dalam urutan-urutan Al-Qur’an.
- (2) Ia juga sering menghubungkan dengan pembahasan tentang ilmu matematika, filsafat, biologi dan yang lainnya.

¹⁶ Mani’ Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*,, hal. 322

- (3) Ar-Razi juga membubuhkan beberapa pendapat filosof, pakar ilmu kalam dengan mengikuti pendapat ahli Sunnah dan menentang pemikiran orang-orang Mu'tazilah dan melemahkan dalil-dalil mereka.
- (4) Ketika membahas ayat hukum, maka ar-Razi akan menyebutkan semua mazhab fuqaha. Namun, ia lebih cenderung kepada mazhab Syafi'i yang merupakan pegangannya dalam ibadah dan muamalah.
- (5) Ar-Razi menambahkan dari apa-apa yang telah disebutkan di atas banyak masalah tentang ilmu ushul, balaghah, nahwu dan lainnya. Meskipun masalah tersebut dibahas tidak dengan detail sebagaimana halnya pembahasan ilmu biologi, matematika dan filsafat.

Secara keseluruhan tafsir ar-Razi bisa dikatakan sebagai ensiklopedia yang besar dalam ilmu alam, biologi dan ilmuilmu yang ada hubungannya, baik secara langsung maupun tidak langsung. Ilmu tafsir dan semua ilmu menjadi saran untuk memahami semuanya.¹⁷

Dari seluruh karya, ar-Razi mengakui bahwa ilmu tentang Al-Qur'an adalah yang paling utama. Pengakuan tersebut dapat kita lihat dari semua poin-poin di atas. Menurutnya bahwa mengikuti metode Al-Qur'an dan Sunnah merupakan pelita dalam menuju kebahagiaan.

Umumnya diketahui bahwa ar-Razi meninggal sebelum menyelesaikan tafsir besarnya, yang dikenal dengan At-Tafsirul Mahir tapi lebih sering disebut Mafatihul Gaib. Karya tersebut diselesaikan oleh salah satu muridnya, yang telah mengikuti metodologi dan idiom pendahulunya sedemikian tepatnya sehingga tidak dapat dibedakan gaya keduanya. Tafsir ar-Razi sangat sulit karena dua alasan. Ar-Razi adalah seorang filosof cemerlang, dan bukan seorang ahli agama. Ia mulai menulis dari ayat-ayat dengan cara yang rumit, serta melibatkan gaya yang terdiri dari berlapis-lapis pendapat dan sanggahan dan sering tidak mencapai kesimpulan apapun. Ia juga bergerak jauh dari masalahnya, sehingga kita bisa tersasar dalam pertentangan filsafat dan teologi sehingga terlepas dari apa yang disebut tafsir. Mafatihul Ghaib karangan ar-Razi berisi segalanya kecuali tafsir. Namun ini sebuah karya yang unik dan terpelajar, yang mewakili sebuah jenis karya agama mengenai al-Qur'an.¹⁸

c. Pandangan ar-Razi terhadap Ayat Poligami

Umumnya ulama klasik tidak mempersoalkan kebolehan berpoligami. Mereka berselisih misalnya mengenai jumlah perempuan yang boleh dinikahi laki-laki dalam waktu bersamaan. Pertama, ulama Zhahiriyah, Ibnu al-

¹⁷ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*,, hal. 323-325

¹⁸ Mahmud Ayub, *Al-Qur'an dan Para Penafsiran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991, hal.

Shabbâgh, al-`Umrânî, al-Qâsim ibn Ibrâhîm, dan sebagian kelompok Syiah yang berpendapat, poligami bisa dilakukan dengan lebih dari empat perempuan. Pandangan ini didasarkan pada surah an-Nisâ`[4]: 3 di atas. Bagi mereka, kata al-nisâ` dalam ayat tersebut merupakan kata umum yang tidak bisa dispesifikasi dengan angka (*matsnâ, tsulâtsâ, rubâ*).¹⁹

Sebagaimana yang telah diikuti oleh sebagian madzhab az-Zahiri bahwa seorang laki-laki muslim boleh beristri sampai 18 orang. Alasan tersebut dikemukakan oleh Al-Qurtubi dalam tafsirnya berbunyi:

وَذَهَبَ بَعْضُ أَهْلِ الظَّاهِرِ أَيْضًا إِلَى أَقْبَحِ مِنْهَا، فَقَالُوا بِإِبَاحَةِ الْجَمْعِ بَيْنَ ثَمَانٍ عَشْرَةٍ، تَمَسُّكَ مِنْهُ بَأَنَّ الْعَدْلَ فِي تِلْكَ الصِّيَغَةِ يَفِيدُ التَّكَرَّارَ وَالْوَاوُ لِلْجَمْعِ، فَجَعَلَ مَثْنًى بِمَعْنَى اثْنَيْنِ وَكَذَلِكَ ثَلَاثَ وَرُبَاعَ

Artinya: “Juga pendapat sebagian penganut mazhab az-Zahiri yang mengatakan, (bahwa) boleh beristri sampai 18 orang; karena berpegang (pada alasan) bahwa kata bilangan pada kalimat tersebut, mengandung pengertian untuk penjumlahan. Maka (penganut mazhab itu) menjadikan (kata bilangan) dua menjadi pengertian dua-dua; demikian juga kata bilangan tiga dan empat²⁰”.

Angka itu disebutkan untuk menunjukkan bahwa laki-laki diperbolehkan menikah dengan banyak perempuan. Karena itu, jika ada hadis ahad yang membatasi jumlah perempuan yang boleh dinikahi menjadi empat, itu tidak bisa diterima. Sebab, hukum Al-Qur'an tidak bisa dibatalkan oleh hadis ahad. Ibnu Abd al-Bar menambahkan bahwa hadis yang membatasi pernikahan dengan empat perempuan itu mengandung cacat walaupun ia diriwayatkan dari berbagai jalur.²¹

Ditambahkan pula, menurut mereka, jika benar Nabi pernah meminta beberapa sahabatnya untuk menceraikan istri-istrinya yang banyak dan menyisakan empat istri saja, maka itu harus dipahami konteksnya. Boleh jadi, menurut mereka, Nabi meminta menceraikannya itu karena ada sebab syar'i, misalnya karena ada hubungan nasab dan hubungan susuan yang menjadi penghalang untuk menikahi perempuan-perempuan itu. Namun, mereka tidak menunjukkan bukti tentang adanya sebab-sebab yang menghalangi pernikahan para sahabat Nabi dengan banyak perempuan itu. Mereka hanya berkata demikian, “Boleh jadi Rasulullah Saw. menyuruh mengambil empat istri dan menceraikan yang lainnya karena mengumpulkan mereka secara keseluruhan tidak dimungkinkan, karena adanya kesamaan nasab atau hubungan susuan”.

¹⁹ Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyi ar-Râzi asy-Syâfi'i, *at-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtîh al-Gaib*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, Jilid V, hal. 181.

²⁰ Al-Qurtûbi, *Tafsîr Al - Qurtûbi*, Juz III, Kairo: Dâr al-Sya'bi, t.t., hal. 1587

²¹ Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Mahâsin al-Ta'wîl*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2003, Jilid III, hal.

Mereka pun menambahkan bahwa huruf waw yang mengantarai *matsnâ*, *tsulâstâ`*, dan *rubâ`* menunjuk pada penjumlahan (*al-jam` al-muthlaq*) bukan pada pemilihan (*al-takhyîr*). Karena itu, menurut mereka, jumlah perempuan yang boleh dinikahi bukan hanya empat tapi bisa sembilan perempuan.

Ar-Râzî menyebut satu pendapat yang menyatakan bahwa batas maksimal perempuan yang boleh dinikahi adalah 18. Ini didasarkan pada analisa kata *matsnâ*, *tsulâstâ`*, dan *rubâ`*. Menurut mereka, kata *matsnâ* dalam ayat itu tidak menunjuk pada makna *itsnaini* yang bermakna dua melainkan *itsnaini itsnaini* yang bermakna dua-dua yang berarti 4. Begitu juga, kata *tsulâstâ`* dalam ayat itu bukan bermakna tiga (*tsalâtsah*), melainkan tiga-tiga (*tsalâtsah tsalâtsah*) yang jika digabung berjumlah 6. Selanjutnya, kata *rubâ`* bermakna empat-empat (*arba`ah arba`ah*) yang berarti 8. Dengan demikian, $4 + 6 + 8 = 18$.²²

Mereka memperkuat argumennya bahwa Nabi menikahi lebih dari empat orang perempuan. Nabi wafat dengan meninggalkan 9 orang istri.²³ Dengan merujuk pada argumen bahwa Nabi Muhammad Saw. merupakan suri teladan yang baik, maka mereka membolehkan sekiranya seorang laki-laki Muslim hendak menikahi 9 perempuan dalam waktu yang bersamaan. Mereka merujuk pada ayat Al-Qur'an surah al-Hasyr [59]: 7, "*wa mâ âtakum al-rasûl fakhudzûhu*" (apa yang dibawa Rasul pada kalian, ambillah); Al-Qur'an surah al-Ahzâb [33]: 21, "*laqad kâna lakum fî rasûli Allâh uswatun hasanah*" (Sesungguhnya pada diri Rasulullah terdapat suri teladan yang baik buat kalian); Al-Qur'an surah Âli „Imrân [3]: 31, "*Qul in kuntum tuhibbûna Allâh fattabi`ûnî yuhbibkum Allâh*" (Jika kalian mencintai Allah, maka ikutilah aku niscaya Allah akan mencintai kalian).²⁴

Mereka juga menolak pendapat yang menyatakan bahwa pernikahan Nabi dengan sembilan istri secara bersamaan itu sebagai kekhususan bagi Nabi Muhammad. Mereka berkata, *wa da`wah al-khushûshîyah muftaqirah ilâ dalîl* (klaim adanya kekhususan bagi Nabi Muhammad Saw. untuk menikah lebih dari empat itu membutuhkan sebuah dalil). Padahal, tidak ada hukum Islam yang tidak didasarkan pada dalil yang sahih.

Karena tidak ada dalil yang menjelaskan bahwa kebolehan menikahi 9 perempuan itu khusus bagi Nabi Muhammad Saw, maka mereka tetap kukuh pada pendirian awalnya; sebagaimana Nabi boleh menikah dengan sembilan perempuan, maka demikian juga umatnya. Mereka mengutip argumen sejarah. Setelah Khadîjah binti Khuwaylid wafat, Nabi Muhammad Saw. menikah

²² Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyî ar-Razi asy-Syafi'i, *at-Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Gaib*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, Jilid V, hal. 182

²³ Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Mahâsin al-Ta`wîl*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2003, Jilid III, hal. 16.

²⁴ Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Mahâsin al-Ta`wîl*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2003, Jilid III, hal. 18

dengan banyak perempuan; Saudah binti Zam'ah²⁵, Â'isyah binti Abû Bakar, Hafshah binti Umar ibn al-Khaththâb²⁶, Zainab binti Khuzaimah²⁷, Ramlah binti Abû Sufyân alias Ummu Habîbah²⁸, Ummu Salamah Hindun binti Abû Umayyah²⁹, Zainab binti Jahsy³⁰, Juwairîyah binti al-Hârîts ibn Abû Dhirar, Shaffiyah binti Huyay ibn Akhthab, Maimûnah binti al-Hârîts, al-Alîyah binti Zhabyan³¹, Asmâ` binti al-Nu'mân, Umrah binti Yazîd.

Dalam sejarah disebutkan, Nabi menikah dengan 15 perempuan, yang digauli 13 orang, yang hidup bersama Nabi 11 orang. Dua istrinya dikembalikan ke keluarganya, masing-masing adalah Umrah binti Yazîd al-Ghifarîyah, dan Asmâ` binti al-Nu'mân al-Kindîyah dikenal dengan sebutan al-Syanba'. Ketika wafat, Nabi meninggalkan 9 orang istri.³²

Namun dalam hal segi jumlahnya ar-Razi tidak memberikan komentar hingga batas berapa, apakah hanya sampai 4, atau memang diperbolehkan hingga 9 atau bahkan 18. Ar-Razi hanya menukil berbagai pendapat ulama' yang dijadikan panutan atau madzhab, sedangkan ar-Razi bermadzhab Syafi'i yang menyatakan kebolehan berpoligami hanya sampai 4.

²⁵ Saudah adalah perempuan janda. Suaminya meninggal dunia dalam perjalanan pulang dari Habsyah. Ia perempuan Islam, sementara keluarga besarnya masih banyak yang kafir. Seandainya mereka pulang ke keluarga besarnya, maka dikhawatirkan Saudah akan mengalami kekerasan dan pemaksaan untuk kembali kafir. Al-Thaba`thabâi, *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid IV, Beirut: Mu`assasah al-Âlamî li al-Mathbû'ât, 1991, hal. 202

²⁶ Hafshah adalah perempuan janda. Suaminya bernama Khunays ibn Hadzaqah yang meninggal dunia pada perang Badar. Al-Thaba`thabâi, *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, hal. 203

²⁷ Zainab adalah perempuan janda. Suaminya bernama Abdullâh ibn Jahsyî meninggal dunia dalam peperangan Uhud. Menurut Hamka, suaminya bernama Ubaidah ibn Narîts. Zainab disebut umm al-masâkin karena ketekunannya membantu orang-orang miskin. Nabi menikahinya hanya 8 bulan, setelah itu Zainab meninggal dunia dalam usia 30 tahun.

²⁸ Ummu Habîbah adalah janda, Ubaydullâh ibn Jahsyî. Ketika mereka hijrah ke Habasyah, 'Ubaydullâh masuk Kristen sementara sang istri tetap bertahan dalam Islam. Ia kemudian dinikahi dan dilindungi oleh Nabi Muhammad Saw.

²⁹ Nama kecilnya, Hindun. Ia janda. Suaminya bernama Abdullâh Abû Salamah. Abdullâh sendiri adalah saudara sepersusuan dengan Nabi. Ia termasuk para sahabat Nabi yang melakukan hijrah pertama ke Habsyah. Ketika sang suami meninggal dunia, Ummu Salamah sudah tua sementara ia memiliki banyak anak yatim. Lalu Nabi menikahi Ummu Salamah. Al-Thaba`thabâi, *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, hal. 203

³⁰ Zaynab binti Jahsy adalah janda dari Zayd ibn Hârîtsah (anak angkat Nabi Muhammad). Ketika dinikahi Nabi, Zainab berusia 35 tahun. Zainab adalah sepupu Nabi, karena ibunda Zainab bernama Umaymah binti 'Abd al-Muthallib adalah saudari perempuan 'Abdullâh ibn Abd al-Muthallib. Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz IV, hal. 324

³¹ Nama lengkapnya, al-'Aliyah binti Zhabyan ibn 'Amr dari Bani Bakr ibn Kilâb. Menurut al-Zuhrî, Nabi menikahinya bahkan sempat menggaulinya lalu menceraikannya. Ada riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi hidup serumah dengannya hingga satu tahun. Yang lain berkata, Nabi menikahinya tapi tidak sempat menggaulinya karena keburu diceraikannya. Ibn Katsîr, *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Jilid III, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2005, hal. 280.

³² Ibn Katsîr, *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Jilid III, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2005, hal. 202-203

Ar-Razi menjelaskan bahwa Islam menyamakan dalam pemberian kemudahan yaitu sama mudahnya antara perempuan merdeka dengan budak. Apabila seorang suami takut untuk tidak mampu berbuat adil di antara istri-istrinya sebagaimana dia takut tidak adil dalam memberi nafkah, maka cukuplah bagi kalian untuk menikahi satu wanita saja atau dengan budak lain. Karena hal itu tanggung jawabnya lebih kecil dan maharnya lebih ringan. Apabila kalian memberi lebih atau kurang, maka tidak akan mendapatkan dosa. Kalian berlaku adil ataupun tidak kepada mereka (budak) dalam membagi waktu kunjungan kalian, mendatangi mereka atau tidak, bukanlah sebuah permasalahan. Oleh karena itu, monogami lebih dekat untuk tidak berbuat zalim dan kecenderungan kepada yang lainnya. Inilah yang kebanyakan diungkapkan oleh para ahli tafsir.³³

Ar-Razi memahami ayat 3 surat An-Nisa' yang acap kali dijadikan dasar kebolehan berpoligami itu dalam konteks perlakuan terhadap anak-anak yatim dan perempuan-perempuan yang dinikahi. Yang menjadi pertimbangan utama ayat tersebut adalah berbuat adil terhadap hak-hak dan kepentingan-kepentingan anak yatim dan perempuan yang dinikahi.³⁴

Ar-Razi, dalam menafsirkan ayat: 3 dari surat an-Nisa' *wain khiftum allâ tuqshitû* jika kamu khawatir tidak berlaku adil, *fankihû mâ thoba lakum minan nisâ'* maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu senangi sebagai suatu kebolehan. Artinya seharusnya ada keterangan yang jelas tentang bagaimana sebenarnya hubungan antara kebolehan menikahi perempuan-perempuan yang disenangi (beristri sampai empat atau poligami) dengan syarat berlaku adil; "*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 lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya*". Perlu diketahui bahwa hukum yang terkandung dalam ayat ini dari jenis kedua dari hukum-hukum yang telah disebutkan dalam surat ini, yaitu hukum pernikahan.

Di dalam ayat ini terdapat beberapa permasalahan, sebagai berikut: Permasalahan yang pertama: Al-Wahidi Ra berkata: kata *qist* berarti adil, *aqsatar rajulu idzâ adala*, Allah ta'ala berfirman dalam Q.S. al-Hujurat ayat 9: "*berlaku adillah, sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil*".

³³ Fakhrudin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyi ar-Râzi asy-Syâfi'i, *At-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtîh al-Gaib*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, Jilid V, hal. 146.

³⁴ Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan*, Yogyakarta: LKS, 2003, hal. 328-329

Qist, ‘adl, dan nisfah, Allah ta’ala berfirman dalam Q.S. an-Nisa’: 135:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللّٰهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ
تَلَّوْا أَوْ نَعَرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ١٣٥

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan”.

az-Zujaj berkata: asal dari kata *qist* dan *aqсата* seluruhnya adalah *alqistu* bagian. Maka jika ada orang-orang yang mengatakan: *qist* berarti tetangga, mereka memaknainya bahwa tetangga telah menzalimi pemiliknya dalam pembagian yang dimilikinya. Lalu bagaimana ketika mereka berkata: aku telah berlaku adil jika aku telah mengalahkannya di atas bagiannya, maka bentuk *qist* dengan bentuk *zalama*, *jarin*, dan *ghalaba*. Dan jika mereka mengatakan *aqsatu* maka yang dimaksud adalah bahwa dia adalah seorang yang memiliki keadilan.³⁵

Adapun permasalahan yang kedua: ketahuilah firman Allah Swt: Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, sebagai syarat, dan firman-Nya: (maka kawinilah wanita-wanita lain yang kamu senangi) sebagai balasan. Maka di sini akan dijelaskan bagaimana hubungan antara jaza’ dan syarat. Dalam hal ini para mufassir memiliki beberapa pendapat, di antaranya; Pertama: diriwayatkan dari Urwah bahwa ia berkata: aku berkata kepada Aisyah: apa makna dari firman Allah: Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), kemudian ’Aisyah menjawab: wahai anak saudariku, yang dimaksud adalah seorang wanita yatim yang berada dalam pengasuhan walinya dan walinya tersebut menginginkan hartanya dan kecantikannya, akan tetapi ia ingin menikahinya dengan mahar yang sangat rendah.

Kemudian jika ia menikahi wanita yatim yang berada di dalam pemeliharaan atau pengasuhannya tadi, lalu ia akan menggaulinya dengan buruk, karena ia tahu tidak akan ada yang akan melindungi si yatim dan membelanya dari kejahatan suaminya. Allah ta’ala berfirman: “Dan jika kamu takut akan menzalimi hak-hak wanita yatim jika kamu mengawininya, maka kawinilah wanita-wanita lain yang kamu senangi”. Kemudian Allah

³⁵ Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyi ar-Râzi asy-Syâfi’i, *At-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtih al-Gaib*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, Jilid V hal.146

menurunkan ayat Q.S. an-Nisa' ayat 127: Dan mereka minta fatwa kepadamu tentang para wanita. Katakanlah: Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka dan apa yang dibacakan kepadamu dalam al-Qur'an juga menfatwakan tentang para wanita yatim. Kemudian Aisyah berkata: Allah ta'ala berfirman: dan apa yang dibacakan kepadamu dalam al-Qur'an juga menfatwakan tentang para wanita yatim.

Maksud dari ayat ini adalah firman-Nya: Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil.³⁶ Adapun pendapat kedua: dalam pentakwilan ayat; ketika turunnya ayat tersebut tentang wanita-wanita yatim, serta memakan harta mereka termasuk dosa besar. Para wali takut mendapatkan dosa dengan meninggalkan keadilan dalam hak-hak wanita yatim, lalu mereka merasa sempit atau susah dalam perwalian mereka. Mungkin ada seorang lakilaki dari mereka yang memiliki sepuluh istri atau lebih, lalu ia tidak memberikan hak-hak istri-istrinya dan tidak juga berlaku adil. Lalu dikatakan untuk mereka: jika kamu takut tidak berlaku adil dalam hak-hak wanita yatim dan kamu merasa susah dengannya, maka kamu juga harus takut tidak berlaku adil terhadap istri-istrimu. Lalu mereka berkata: jika yang dinikahi itu berjumlah banyak, karena barangsiapa yang takut mendapat dosa atau telah bertaubat atas dosanya sedangkan ia mengerjakan dosa yang semisalnya, maka dia tidak termasuk orang yang takut dosa.³⁷

Pendapat ketiga: dalam pentakwilan, mereka merasa sempit dengan perwalian yatim, dikatakan: jika kamu takut terhadap hak-hak wanita yatim maka takutlah juga terhadap perbuatan zina, maka kawinilah wanita-wanita yang halal bagi kamu, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu pada perbuatan-perbuatan yang telah diharamkan.³⁸

Pendapat keempat: dalam pentakwilan, yang diriwayatkan dari Ikrimah, ia berkata: seorang laki-laki memiliki istri-istri dan ia juga memiliki anak-anak yatim, dan jika ia memberi nafkah kepada istri-istrinya dengan hartanya sendiri, tidak akan ada lagi yang tersisa dari hartanya, lalu jadilah ia seorang yang membutuhkan, lalu ia mengambil harta yatim untuk menafkahi istri-istrinya. Allah berfirman: Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil

³⁶ Disebutkan oleh al-Haisumi di dalam kitab al-Majmâ' (9/15423) dari Anas ia berkata: diriwayatkan oleh al-Bazzâr dan di dalamnya juga ada 'Ali bin Asim, ia adalah seorang yang daif hafalannya dan telah disiqahkan. Dan rijalnya adalah rijal yang sahih. Dia, Ummu Salim isteri Abi Talhah dan bukan Ummu Ayyub sebagaimana yang disebutkan pengarang. Demikian juga di dalam Kanzu al-'Ummâl (12/34430)

³⁷ Shahih: diriwayatkan oleh Abu Dâud (1510/ as-Salâh/Bab: apa yang dikatakan seseorang setelah ia masuk Islam), at-Turmuzi (3551/ ad-Da'wat/ Bab dua nabi saw), Ibnu Mâjah (3830/ad-Dua': dua rasul saw) dari hadis Ibnu Abbas. Dan hadisnya dishahihkan oleh Albani dalam sahih al-Jami' (3485).

³⁸ Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyi ar-Râzi asy-Syâfi'i, *At-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtîh al-Gaib*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, Jilid V hal.147

ketika banyak istri, maka Aku telah mengharamkan bagi kamu untuk menikahi lebih dari empat perempuan, agar hilanglah perasaan takut ini. Dan jika rasa takut ini masih ada juga maka kawinilah seorang saja, Allah telah menyebutkan batas terbanyak adalah empat. Dan yang paling sedikit adalah satu. Seakan Allah ta'ala berfirman: maka jika kamu takut dari empat maka kawinilah tiga, dan jika takut tiga kawinilah dua, dan jika takut dua maka kawinilah seorang.

Pendapat yang terakhir ini lebih mendekati kebenaran, di sini seolah Allah ta'ala takut dari hambanya memperbanyak istri yang boleh jadi timbul dari seorang wali perbuatan aniaya di dalam harta anak yatim, karena ia membutuhkan biaya yang besar untuk menafkahi istrinya yang banyak. Adapun firman Allah ta'ala yang berbunyi: maka kawinilah wanitawanita 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 lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

Terdapat beberapa permasalahan dalam ayat ini yang akan dijelaskan lebih detail: Masalah yang pertama: Para pengikut imam az-Zahiri: pernikahan adalah sebuah kewajiban, mereka berpegang kuat terhadap ayat ini. Berdasarkan firman Allah ta'ala: "*Maka kawinilah*" sebuah perintah. Di mana bentuk tegas dari sebuah perintah adalah untuk sesuatu yang wajib. Akan tetapi imam asy-Syafi'i dalam sebuah penjelasan, menegaskan bahwa pernikahan bukanlah sesuatu yang wajib, sesuai dengan firman Allah ta'ala: Dan barangsiapa di antara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini wanita merdeka lagi beriman, ia boleh mengawini wanita yang beriman dari budak-budak yang kamu miliki.³⁹

Hingga di akhir ayat: kebolehan mengawini budak itu adalah bagi orang-orang yang takut kepada kesulitan menjaga diri dari perbuatan zina di antaramu, dan kesabaran itu lebih baik bagimu. Di sini Allah ta'ala menetapkan bahwa meninggalkan perkawinan dalam keadaan ini sebagaimana yang tertera dalam ayat ini adalah lebih baik daripada mengerjakannya. Ini menunjukkan pada kita bahwa hukum pernikahan menjadi mandub, lebih tepat dikatakan daripada kita menjatuhkan hukumnya kepada wajib.

Masalah yang kedua: Firman-Nya: "Yang disenangi" bukan "orang yang disenangi", dalam permasalahan ini dapat kita tinjau dari beberapa aspek, yang pertama: dimaksud di sini adalah jenis, misalnya kita kamu mengatakan; apa yang kau miliki? Lalu ia menjawab seorang laki-laki dan perempuan, yang berarti sesuatu apa yang engkau punya, sesuatu apa yang ada di sisimu. Adapun yang kedua bahwa huruf *ma* beserta apa yang datang sesudahnya berada dalam takdir masdar. Adapun takdir (ketetapan): maka kawinilah yang baik dari perempuan. Pendapat ketiga: huruf "*ma*" dan "*min*" saling

³⁹ QS. an-Nisâ': 25

beriringan. Allah ta'ala berfirman: Dan langit serta pembinaannya.⁴⁰ Di lain ayat juga disebutkan: Dan tidaklah aku menjadi penyembah apa yang kamu sembah.⁴¹ Abu Amar bin 'Ala berkata: Maha Suci Allah, petir pun bertasbih kepadanya. Firman-Nya: Di antara mereka ada yang berjalan dengan perut.⁴²

Adapun yang keempat mengatakan: disebutkannya huruf “ma” di sini diturunkan untuk perempuan, karena posisi perempuan untuk sesuatu yang tidak berakal. Di antara ayat-Nya: kecuali terhadap suami-suami mereka atau budak sahaya yang mereka miliki.⁴³

Masalah yang ketiga: al-Wahidi dan penulis al-Kasyaf mengomentari firman Allah yang berbunyi: yang kamu senangi, yaitu sesuatu yang halal bagi kamu dari perempuan, karena di antara mereka ada yang diharamkan Allah untuk mengawininya, seperti yang telah disebutkan jenis-jenisnya dalam ayat ini: diharamkan bagimu ibu-ibu kamu, anak perempuan kamu.⁴⁴ Ada beberapa cela, di dalam firman-Nya: “*maka kawinilah*” perintah untuk sesuatu yang boleh. Seandainya maksud dari firman Allah ta'ala: yang kamu senangi, yaitu yang halal bagimu, pastilah ayat ini turun dalam posisi yang dikatakan, kami telah menghalalkan bagimu menikahi orang-orang yang perkawinannya boleh bagimu, maka tidak ada faedahnya lagi disebutkan dalam ayat ini. Dengan ketetapan bahwa ayat ini diangkat atau dibawa sebagaimana yang mereka sebutkan hingga jadilah ayat ini menjadi mujmalah. karena sebab-sebab penghalalan dan pembolehan tidak disebutkan dalam ayat ini, hingga jadilah ayat ini mujmalah tidak mustahil.⁴⁵

Setelah melihat semua pendapat yang ada dan dalil-dalilnya maka dapatlah disimpulkan bahwa sebagian besar dari ulama berpendapat, menikahi perempuan sampai empat adalah sesuai dengan ajaran Islam. Hal ini hanya berlaku bagi laki-laki yang merdeka tidak untuk budak. Adapun imam Malik mengatakan: bahwa menikahi wanita hingga empat orang boleh bagi seorang hamba, beliau berpegang kepada teks ayat Al-Qur'an. Pendapat imam Malik dapat kita bantah: bahwa imam Syafi'i membantahnya dengan mengatakan bahwa ayat ini khusus untuk laki-laki yang merdeka dengan dua pandangan, selain yang telah kita sebutkan di atas.

Yang pertama: Allah ta'ala berfirman:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا مَثَلْتُمْ وَلْتَلَّ
وَرُبُّعٍ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمُنُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ٣

⁴⁰ QS. asy-Syams: 5

⁴¹ QS. al-Kâfirûn: 2

⁴² QS. an-Nûr: 45.

⁴³ QS. al-Mâ'rij: 30.

⁴⁴ QS. an-Nisâ': 23

⁴⁵ Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyi ar-Râzi asy-Syâfi'i, *At-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtiḥ al-Gaib*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, Jilid V hal.146

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang 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”. (Q.S. An-Nisa’ / 3: 3)

Ayat ini hanya berlaku bagi laki-laki yang merdeka saja. Seorang budak tidak dapat memakan apa yang diserahkan dari istrinya dengan senang hati dari mas kawin. Karena itu adalah milik tuannya. Imam Malik berkata: jika ada dua keumuman yang tidak saling berkaitan, maka masuknya pengikatan kepada yang kedua, tidaklah wajib masuk pengikatan itu kepada yang pertama. Imam Syafii menjawabnya, perintah dalam ayat-ayat ini saling berkaitan di atas satu konteks. Maka jika diketahui di dalam sebagiannya ada pengkhususan untuk laki-laki yang merdeka, maka diketahui bahwa semua ayat yang lain demikian juga. Di antara fuqaha juga ada yang mengetahui bahwa zahir ayat ini termasuk juga di dalamnya budak, akan tetapi mereka mengkhususkan yang umum dengan qiyas. Mereka berkata: kami telah sepakat bahwa untuk seorang hamba/budak ada pengaruh dalam beberapa pengurangan hak-hak nikah, seperti talak, dan ’iddah. Diketahui bahwa hak-hak nikah untuk seorang budak adalah setengah dari seorang yang merdeka. Maka dapat kita ketahui bahwa pendapat yang pertama lebih tepat dan kuat.⁴⁶

Yang kedua: firman-Nya: dua, tiga atau empat. Ayat ini tidak dapat dijadikan pengkhusus untuk yang umum. Karena pengkhususan dengan menyebutkan sebagian bilangan tidak menafikan ketetapan hukum untuk yang lain. Akan tetapi kita katakan: sesungguhnya penyebutan suatu bilangan menunjukkan diangkatkan suatu kesulitan secara mutlak. Jika seorang ayah berkata kepada anaknya: kerjakanlah sesuka hatimu, pergilah ke pasar, kota atau ke kebun. Ini menunjukkan penyerahan untuk memilih kepada anaknya secara mutlak. Dan mengangkat kesukaran dan pengekangan darinya sama sekali. Dan penyebutan bilangan ini tidak menjadi pengkhususan untuk suatu kebolehan, akan tetapi penyebutan bilangan ini sebagai izin atau pembolehan dalam permasalahan yang disebutkan dan permasalahan yang lainnya demikianlah halnya. Disamping itu penyebutan semua bilangan tidaklah mungkin. Maka jika disebutkan sebagian bilangan misalnya sesudah firman-Nya: maka kawinilah wanita yang kamu sukai, maka kawin di dalam ayat ini menjadi peringatan untuk mendapatkan izin dalam semua bilangan.

Yang ketiga: huruf “waw” berarti mengumpulkan secara mutlak, sesuai dengan firman-Nya: dua, tiga atau empat. Yang berfaedah untuk menghalalkan jumlah ini. Maka ia juga boleh melakukan sembilan, atau mungkin juga boleh

⁴⁶ Fakhrudin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyi ar-Râzi asy-Syâfi’i, *At-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtîh al-Gaib*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, Jilid V hal.149

menjadi delapan belas. Karena firman-Nya: dua, bukan suatu ibarat akan bilangan dua saja, akan tetapi menunjukkan bilangan dua. Begitu juga bilangan lainnya yang disebutkan dalam ayat ini. Adapun dalil dari khabar, ada dua macam;

Yang pertama: disebutkan dari hadis yang mutawatir bahwa nabi saw meninggal dengan istri sembilan. Kemudian Allah swt memerintahkan kita untuk mengikutinya, firman-Nya: maka ikutilah ia. Karena martabah atau tingkatan suatu perintah yang paling rendah adalah untuk suatu kebolehan.

Yang kedua: bahwasanya sunnat bagi seseorang untuk mengikuti langkah dan cara Rasul. Maka menikah lebih dari empat adalah cara atau tariqah Rasul saw, maka itu adalah sunnahnya. Di lain hal Rasulullah saw berkata: maka barangsiapa tidak suka akan sunnahku maka ia tidak termasuk ummatku.⁴⁷

Kita dapatkan, zahir hadis ini mengatakan adanya hinaan dan celaan kepada siapa yang meninggalkan kawin lebih dari empat. Ketahuilah, bahwa sandaran fuqaha dalam menentukan pengumpulan suatu bilangan ada dua macam: Yang pertama; dari khabar, seperti yang diriwayatkan bahwa Ghailan masuk Islam dan ia memiliki sepuluh orang istri, lalu Nabi saw berkata: ambillah yang empat dan lepaskanlah yang lainnya.⁴⁸ Diriwayatkan juga bahwa Naufal bin Muawiyah masuk Islam dan ia memiliki lima orang istri, lalu Nabi berkata: ambillah yang empat dan pisahkanlah yang satu.

Cara atau pandangan ini lemah dengan dua sebab, yang pertama: bahwasanya al-Qur'an ketika menerangkan tidak adanya pembatasan dengan khabar ini, maka khabar ini menjadi penghapus untuk al-Qur'an dengan khabar wahid, dan hal ini tidaklah boleh. Kedua: bahwa khabar ini adalah kejadian yang terjadi pada masa itu, karena Nabi saw memerintahkannya untuk mempertahankan yang empat dan memisahkan yang lainnya. Karena pengumpulan di antara empat dan yang lainnya tidaklah boleh. Boleh jadi ketidakbolehan tersebut karena nasab, atau sesusuan. Umumnya pendapat yang berdasarkan khabar ini, tidaklah mungkin menasakhkan al-Qur'an dengan semisal nya. Yang kedua: ijma fuqaha dari masa ke masa bahwa tidaklah boleh mengadakan perkawinan lebih daripada empat, pendapat inilah yang dapat dipegang.⁴⁹

⁴⁷ Hadis Sahih, yg dikeluarkan oleh Al-Bukhâri (5063/An-Nikah/ Bab: Sesuatu yang disenangi pada pernikahan), dan Muslim (1401/ An-Nikâh/ bab: dibolehkannya menikah kepada siapa yang dirinya berhasrat sekali untuk menikah) dan An-Nasai (3217/ An-Nikâh/ bab: pelarangan dari membujang) dari hadis Anas.

⁴⁸ Hadis Sahih dikeluarkan oleh Mâlik (1243/ At-Talâq/ bab: Jâmi' at-Talâq) ketetapan, dan disampaikan oleh at-Tirmizî (1128/ An-Nikah/ bab: seorang lelaki yang sehat yang memiliki sepuluh wanita), dan Ibn Mâjah (1903/An-Nikah/ bab: laki-laki yang sehat yang mempunyai lebih dari empat wanita) dari hadis Ibn Umar, dan hadis sahih Al-Bâni didalam sahih sunan At-Tirmizî.

⁴⁹ Fakhrudin Muhammad bin Umar bin al-Husain ar-Râzi asy-Syâfi'i, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah, 1990, hal. 150.

Kemudian Ar-Razi menyatakan bahwasanya harus ada keterangan yang jelas tentang hubungan antara menikah dengan perempuan-perempuan yang disenangi dan syarat berlaku adil. Ayat ini menurut penulis perlu di khususkan lagi, sehingga seorang yang ingin berpoligami dapat membatasi keinginannya sesuai dengan syarat-syarat yang ada, dengan tidak menyimpang dari nash Alquran. Tanpa dibatasi dengan syarat-syarat tertentu maka laki-laki akan bertindak semau-maunya untuk menikah lagi tanpa beban yang berat sehingga menyebabkan pernikahan menjadi hal yang mudah bagi-laki-laki.

Dalam al-Tafsir al-Kabir disebutkan bahwa asbab an-nuzul ayat poligami adalah bahwa ketika Rasulullah SAW diutus, kaum Quraisy masih tetap saja menjalankan tradisi mereka sebelumnya, termasuk kawin lebih dari empat orang. Rasulullah hanya memerintah atau melarang suatu perbuatan, tetapi tidak pernah mengungkit-ungkit tradisi mereka. Pada suatu saat mereka menanyakan tentang cara memperlakukan anak yatim, padahal mereka pernah mempertanyakan bagaimana memperlakukan isteri-isteri mereka. Hingga turunlah ayat ini, yang menjelaskan kepada mereka bahwa perempuan-perempuan itu tidak ada bedanya dengan anak yatim. Kalau pada anak yatim harus berlaku adil, maka Islam juga menganjurkan untuk berbuat adil kepada isteri-isteri mereka. Untuk mewujudkan keadilan ini, tradisi jahiliyah yang biasa kawin lebih dari satu dibatasi menjadi empat.⁵⁰

Analisis Penulis mengenai pendapat Ar-Razi adalah, dalam kaitanya poligami Ar-Razi lebih menitik beratkan “keadilan”, sehingga Ar-Razi menyatakan bahwa monogami lebih baik apabila seorang suami tidak dapat berbuat adil kepada istri-istrinya dalam hal nafkah, apalagi seorang suami sampai mengambil hak anak-anak yatim untuk mencukupinya dalam menafkahi keluarga, hal ini sangat keji sekali. Walau Ar-Razi mengutip beberapa pendapat ulama’ yang menyatakan kebolehan poligami lebih dari 4 istri, akan tetapi Ar-Razi menyoroti soal keadilannya. Dengan monogami maka tanggung jawab seorang suami akan lebih ringan. Realita yang ada dimasyarakat saat ini juga menyatakan bahwasanya kebutuhan anak tidak bisa disamakan dengan keadaan pada zaman dahulu, maka wajar apabila monogami lebih baik dilakukan di masa saat ini.

Penulis juga setuju dengan pendapat beliau bahwasanya poligami hanya dikhususkan kepada laki-laki yang merdeka tidak untuk budak. Karena budak mempunyai keterikatan dengan majikannya, untuk menafkahi dirinya saja dia tidak bisa, bagaimana lagi dia bisa menafkahi beberapa orang wanita, ini sangat mustahil untuk dilakukan. Sedangkan syarat memiliki beberapa istri adalah berbuat adil dalam hal nafkah.

⁵⁰ Fakhrudin Muhammad bin Umar bin al-Husain ar-Râzi asy-Syâfi’i, *al-Tafsîr al-Kabîr*,, hal. 140.

3. IbnuKatsir

a. Biografi Ibnu Katsir

Ibnu Katsir lahir pada tahun 700 H/1300 M di Timur Bashir yang masuk wilayah Damaskus.⁵¹ Ibnu Katsir memiliki nama lengkap Imaduddin Ismail bin Umar bin Katsir, lebih akrab dengan panggilan Ibnu Katsir.⁵² Ibnu Katsir adalah seorang hakim Syafi'i terkemuka, selain seorang ahli hadis dan sejarawan. Dia murid dan pembela Ibn Taimiah, sehingga dia cenderung kepada tafsir yang "*konservatif*". Ibnu Katsir menyajikan riwayat-riwayat yang sangat bergantung pada sejumlah sumber lain. Dalam banyak hal, Ibnu Katsir adalah seorang yang menyukai sejarah Islam, agak polemikal, namun selalu adil dan informatif.⁵³

Ketika Ibnu Katsir umur tiga tahun, kira-kira tahun 703 H ayahnya meninggal dunia. Semenjak itu ia tinggal dengan kakaknya di Damaskus. Di kota inilah ia pertama kali mengenyam pendidikan. Guru pertamanya membimbingnya adalah Burhanuddin al-Farazi, seorang ulama penganut mazhab Syafi'i. Kehidupan Ibnu Katsir dengan kakaknya sangat sederhana. Meskipun demikian, tekadnya untuk menuntut ilmu sangat tinggi. Kecerdasan dan daya hafal yang kuat menjadi modal utama baginya untuk mengkaji, memahami dan menelaah berbagai disiplin ilmu.⁵⁴

Ibnu Katsir menghafal dan menulis banyak buku. Dirinya mempunyai memori yang sangat kuat dan kemampuan memahami selain dari menguasai perangkat bahasa dan merangkai syair.⁵⁵ Setelah Ibnu Katsir berguru dengan banyak ulama seperti Burhanuddin al-Fazari dan kamaluddin bin Qadhi Syuhbah, ia memantapkan keimuannya. Kemudian ia menikah dengan putri al-Hafizh Abu al-Hajjaj al-Muzzi, membiasakan belajar denganya. Ibnu Katsir belajar ilmu hadits dengan Ibnu Taimiyah dan belajar ushul hadis dengan al-Ashfahani. Selain itu, ia juga banyak belajar ilmu dari berbagai ulama. Menghafal banyak matan, mengenali sanad, cacat, biografi tokoh dan sejarah di usia muda.

Dalam al-mu'jam, Imam al-Dzahabi yang dikutip dari buku karangan Mani' Abd Halim Mahmud, mengatakan tentang Ibnu Katsir bahwa ia adalah seorang imam, mufti, pakar hadis, spesialis fiqh, ahli hadis yang cermat dan

⁵¹ Sebagian riwayat ada yang mengatakan bahwa Ibnu Katsir lahir pada tahun 701 H, Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 64

⁵² Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Kaukaba, 2009, hal. 105

⁵³ Mahmud Ayub, *Al-Qur'an dan Para Penafsiran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991, hal. 9

⁵⁴ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Kaukaba, 2009, hal. 105

⁵⁵ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 64

mufasir yang kritis. Ibnu Hubaib menyebutkan bahwa pemimpin para ahli tafsir, menyimak, menghimpun dan menulis buku. Fatwa-fatwa dan ucapan-ucapannya banyak didengar hampir di seluruh pelosok. Kesohor sebab kecermatan dan tulisannya. Ia merupakan pakar dalam bidang sejarah, hadis dan tafsir.

Seorang murid Ibnu Katsir yaitu Al-Hafizh Syihabuddin bin Haji mengemukakan bahwa “tidak seorang pun yang kami ketahui lebih memiliki kekuatan memori dengan matan-matan hadis, mengenali tokoh-tokohnya, menyatakan kesahihan dan ketidak sahihannya selain Ibnu Katsir. Ia banyak bertemu dengan ulama yang sezaman dengannya dan guru-gurunya. Ia menguasai banyak tentang fiqih, sejarah dan jarang lupa. Ia juga memiliki kemampuan memahami yang baik dan didukung rasionalitas yang cerdas. Ia mempunyai andil besar dalam bidang bahasa Arab, terkadang ia merangkai syair”.⁵⁶

Nama Ibnu Katsir mulai populer di jagat intelektual Damaskus, Suriah, ketika terlibat dalam sebuah penelitian untuk menetapkan hukuman terhadap seorang zindik yang didakwa menganut paham hulul, yaitu suatu paham yang berkeyakinan bahwa Allah bersemayam dalam diri hamba. Walaupun reputasi Ibnu Katsir mulai meroket, namun ia tak cepat puas. Ia bermaksud mendalami ilmu hadis kepada Jamaluddin al-Mizzi, seorang ulama terkemuka Suriah yang merupakan mertuanya. Ibnu Katsir juga langsung mendengarkan hadis dari ulama Hijaz serta memperoleh ijazah dari al-Wani. Karena keahlian yang ia punya, kelak ia dipercaya menduduki jabatan yang sesuai dengan ilmunya.⁵⁷

Kepakarannya dalam bidang sejarah, tafsir dan hadis menjadikannya pejabat pada tahun 1348 H, yaitu sebagai Syaikh di Um al-Shaleh setelah al-Dzahabi (gurunya) wafat. Kemudian dalam beberapa waktu memimpin Dar al-Hadis al-Asyafiyyah (Lembaga Pendidikan Hadis) sepeninggal Hakim Taqiyyuddin al-Subki pada tahun 1355 H.⁵⁸

b. Metodologi Tafsir Ibnu Katsir

Sebagai seorang ulama hadis, Ibnu Katsir tidak hanya mengajarkan hadis. Ia juga menghasilkan beberapa kitab ilmu hadis, di antaranya *Jâmi' al-Masânîd wa as-Sunan* (ada 8 jilid yang berisi nama-nama sahabat periwayat hadis), *al-Kutub as-Sittah*, *al-Mukhtasar* (ringkasan Muqaddimah Ibnu Salah),

⁵⁶ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*,, hal. 65

⁵⁷ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Kaukaba, 2009, hal. 106

⁵⁸ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 66

dan *Adillah at-Tanbîh li 'Ulum al-Hadîs* (lebih dikenal dengan nama *al-Bâ'is al-Hadîs*).⁵⁹

Ibnu Katsir juga ahli dalam bidang tafsir. Dalam menulis tafsir, Ibnu Katsir merumuskan metode sendiri. Menurut Ibnu Katsir metodologi yang paling tepat dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah⁶⁰:

- 1) Tafsir Al-Qur'an terhadap Al-Qur'an sendiri. Sebab banyak didapati dalam kondisi umum dalam ayat tertentu kemudian dijelaskan secara detail oleh ayat lain.
- 2) Apabila tidak ditemukan di dalam ayat lain, alternative kedua mufasir harus menelisik Sunnah yang merupakan penjelasan Al-Qur'an. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Imam Syafi'i yang dituliskan oleh Ibnu Katsir "Setiap hukum yang ditetapkan Rasulullah merupakan hasil pemahamannya terhadap Al-Qur'an".
- 3) Selanjut jika tidak didapatkan tafsir baik dalam Al-Qur'an dan Hadis, kondisi seperti ini menuntut kita untuk merujuk kepada referensi sahabat (pendapat para sahabat). Sebab mereka lebih mengetahui karena menyaksikan langsung kondisi dan latar belakang penurunan ayat.
- 4) Apabila tidak ditemukan tafsir dal Al-Qur'an, Hadis dan pendapat para sahabat, selanjutnya menggunakan pendapat tabi'in. Menurut Ibnu Katsir, terdapat banyak perbedaan pendapat tabi'in terkait penafsiran. Namun dirinya cenderung lebih merujuk pada pendapat-pendapat tabi'in. Itu jelas terlihat dalam ungkapannya "Memang sering dijumpai perbedaan pengungkapan dalam banyak pernyataan mereka. Namun pada kenyataannya perbedaan tersebut bukan merupakan perbedaan yang prinsipil. Mereka yang tidak memahami berkesimpulan tentang adanya perbedaan. Kemudian menyatakan perbedaan-perbedaan tersebut dan mengesankannya sebagai pendapat-pendapat yang berbeda. Padahal kesemua pendapat tersebut memiliki kesamaan dalam banyak hal. Namun kesamaan yang hanya dimengerti oleh mereka yang mampu memahami.

c. Pandangan Ibnu Katsir Mengenai Ayat Poligami (*An-Nisa':3*)

Berbicara Qs. An-Nisā': 3 tidak bisa dilepaskan dengan munasabah dengan ayat sebelum dan sesudahnya, yaitu:

⁵⁹ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*,, hal. 107

⁶⁰ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*,, hal. 66-67

وَأَثَوْا الْيَتَمَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ٢ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَمَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنًى وَثَلَاثَ وَرُبُعٍ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ٣ وَأَثَوْا النِّسَاءَ صَدَقْتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا ٤

“Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) 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”.

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang 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”.

“Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya”.

Menurut Ibnu Katsir, ayat di atas turun berawal bahwa ada seorang laki-laki yang memiliki anak yatim, lalu menikahinya. Sedangkan anak perempuan tersebut memiliki sebuah pohon kurma yang pemeliharaannya dipegang oleh laki-laki tersebut, dan anak perempuan yatim itu tidak mendapatkan maskawin darinya. Sehingga turunlah ayat: *wain khiftum allā tuqṣitū*, (dan jika kalian khawatir tidak dapat berbuat adil).⁶¹

Menurut riwayat, Ibnu Zubair pernah bertanya kepada Siti Aisyah mengenai ayat ini lalu dijawab seperti ini oleh Siti Aisyah: Hai anak saudara perempuanku, anak yatim perempuan yang dimaksud berada dalam asuhan walinya, dan berserikat dengannya dalam harta bendanya. Lalu si wali menyukai harta dan kecantikannya. Maka timbullah niat untuk mengawininya tanpa berlaku adil dalam maskawinnya; selanjutnya ia memberinya maskawin dengan jumlah yang sama seperti yang diberikan oleh orang lain kepadanya (yakni tidak sepantasnya). Maka mereka dilarang menikahi anak-anak yatim seperti itu kecuali jika berlaku adil dalam maskawinnya, dan hendaknya maskawinnya mencapai batas maksimal dari kebiasaan maskawin untuk perempuan sepertinya. Jika para wali tidak mampu berbuat demikian, mereka

⁶¹ Ibnu Katsir, *Tafsīr Ibnu Katsīr*, Juz 4, terj. Bahrūn Abu Bakar & Anwar Abu Bakar, Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2000, hal. 434. Lihat pula, Abi Ja'far bin Jarir At-Thabari, *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl ayyi al-Qur'ān*, Kairo: Dār Hijr, 2001, hal.358

diperintahkan untuk kawin dengan wanita lain selain anak-anak perempuan yatim yang berada di bawah perwaliannya.⁶²

Menurut Aisyah, kemudian setelah itu ada sahabat yang meminta fatwa kepada rasulullah setelah turunnya ayat di atas, sehingga turunkan ayat, *wa yastaftūnaka fi an-nisā'* (dan mereka meminta fatwa kepadamu mengenai para wanita (QS. An-Nisā': 127). Dan dilanjutkan oleh Aisyah dengan cerita lain "*wa targabūn an-tankhūhunna* (sedangkan kalian ingin mengawini mereka) (Q.S. An-Nisā': 127). Karena ketidaksukaan seseorang di antara kalian terhadap anak yatim, yang tidak banyak hartanya dan tidak cantik, maka mereka dilarang menikahi anak yatim yang mereka sukai harta dan kecantikannya, kecuali dengan maskawin yang adil. Demikian itu karena ketidaksukaan mereka bila anak-anak yatim itu sedikit hartanya dan tidak cantik.

Kemudian mengenai ayat selanjutnya: *maṣnā wa ṣulāṣa wa rubā'* (dua, tiga, dan empat). Ibnu Katsir menyatakan "Nikahilah wanita manapun yang kamu sukai selain dari anak yatim, jika kamu suka, boleh menikahi dua orang, dan jika suka, boleh tiga orang, dan jika kamu suka boleh empat orang." Dari sini kemudian dengan mengutip pernyataan imam asy-Syafii, Ibnu Katsir menyatakan pada dasarnya Sunnah Rasulullah yang dijelaskan melalui wahyu menegaskan bahwa selain Rasulullah tidak diperbolehkan menikah lebih dari empat.

Dalam kaidah-kaidah ushul fiqh hal ini memang dinyatakan sebagai satu kekhususan bagi Rasulullah untuk menikahi perempuan lebih dari empat. Bahkan dalam riwayat al-Bukhari misalnya ditegaskan bahwa Rasulullah menikah dengan lima belas isteri. Dari lima belas tersebut yang beliau Saw gauli hanya 13, dan yang berkumpul bersama beliau 11 wanita. Ketika beliau Saw wafat, beliau meninggalkan 9 isteri. Hal ini untuk menunjukkan kekhususan bagi beliau. Mengapa? Karena dalam berbagai hadis disebutkan bahwa ketika Gailan Ibnu Salamah as-Tsaqafi masuk Islam, isterinya berjumlah 10 orang, lalu nabi Muhammad bersabda kepadanya "pilihlah olehmu diantara mereka empat orang saja".⁶³ Sebagaimana dapat diketahui dari hadis yang ditakhrij oleh Imam At-Tirmidzi berikut:

حَدَّثَنَا هَنَادٌ حَدَّثَنَا عُبْدَةُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي عُرْوَةَ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ عَيَّلَانَ بْنَ سَلَمَةَ الْتَقِيَ أَسْلَمَ وَلَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَأَسْلَمَ مَعَهُ فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَتَخَيَّرَ أَرْبَعًا مِنْهُنَّ قَالَ أَبُو عَيْسَى هَكَذَا رَوَاهُ مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ وَسَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ يَقُولُ هَذَا

⁶² Abi Ja'far bin Jarir At-Tabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ayyi al-Qur'ān*, Kairo: Dār Hijr. 2001, hal. 435

⁶³ Abi Ja'far bin Jarir At-Tabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ayyi al-Qur'ān*,, hal. 435-436

حَدِيثُ غَيْرِ مَحْفُوظٍ وَالصَّحِيحُ مَا رَوَى شُعَيْبُ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ وَغَيْرُهُ عَنِ الرَّهْزِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُوَيْدٍ التَّقْفِيُّ أَنَّ غَيْلَانَ بْنَ سَلَمَةَ أَسْلَمَ وَعِنْدَهُ عَشْرُ نِسَاءٍ قَالَ مُحَمَّدٌ وَإِنَّمَا حَدِيثُ الرَّهْزِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَجُلًا مِنْ تَقِيفٍ طَلَّقَ نِسَاءَهُ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ لَتَرَأِجَعَنَّ نِسَاءَكَ أَوْ لَأَرْجُمَنَّ قَبْرَكَ كَمَا رُجِمَ قَبْرُ أَبِي رَعَالٍ قَالَ أَبُو عِيْسَى وَالْعَمَلُ عَلَى حَدِيثِ غَيْلَانَ بْنِ سَلَمَةَ عِنْدَ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ الشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ⁶⁴

“Hannad menyampaikan hadis kepada kami; Abdah menyampaikan hadis kepada kami; dari Said bin Abi Urwah dari Ma’mar dari Az-Zuhriy dari Salim bin Abdillah dari Ibnu Umar, bahwa Ghailan bin Salamah Ats-Tsaqafi masuk Islam. Saat itu dia mempunyai sepuluh orang istri pada masa Jahiliyah. Mereka pun ikut, kemudian istri-istrinya semuanya telah ikut masuk islam, maka Nabi memerintahkannya untuk memilih empat saja dari sepuluh istrinya”. Ketika pemerintahan Khalifah Umar. Gailan menceraikan semua istrinya dan membagi-bagikan hartanya di antara semua anaknya. Hal tersebut terdengar oleh sahabat Umar, maka ia berkata (kepada Gailan), “Sesungguhnya aku tidak menduga setan dapat mencuri pendengaran (dari pembicaraan para malaikat) mengenai saat kematianmu, lalu membisikkannya ke dalam hatimu. Yang jelas. barangkali kamu merasakan masa hidupmu tidak akan lama lagi. Demi Allah, kamu harus merujuk istri-istrimu kembali dan kamu harus mencabut kembali pembagian harta bendamu itu. atau aku yang akan memberi mereka warisan dari hartamu, lalu aku perintahkan membuat lubang kuburan buatmu, kemudian kamu dirajam sebagaimana Abu Riqa’ dirajam dalam kuburannya”.

Bahkan diriwayatkan pula dari Imam Tirmidzi, Ibnu Majah, ad-Daraquthni, dan imam Baihaqi dengan berbagai jalur dari Ma’mar bahwa Rasulullah bersabda: “pilihlah olehmu empat orang saja di antara mereka.”⁶⁵

Hadits senada dengan riwayat di atas adalah sebagaimana juga diriwayatkan oleh Ibn Majah dan Ahmad dari jalan yang berbeda, yaitu :

⁶⁴ Hadis ini diriwayatkan di berbagai kitab hadis. Lihat Abu Abdillah Ahmad bin Hanbal, Musnad al-Imām Aḥmad, Beirut: Dār Iḥyā’ Turāṣ al-‘Arabī, 1993, jilid 2, hadis no. 4604 hal. 80, hadis no. 4626, hlm 82, hadis no. 5017, hal.135, hadis no. 5546, hal.206. Lihat juga Abu Isa Muhammad at-Tirmidzi, Sunan at-Tirmidzi, Beirut: Dār al-Fikr, 1994, hadis no. 1125, jilid 4, hal.213. Lihat juga Abu Abdillah Muhammad bin Abdullah an-Nisaburi, Mustadrak ‘ala Ṣaḥīḥain, Beirut: Dār Kitāb al-Ilmiyah, 1990 hadis no. 2829, 2830, 2831, 2832, 2833, jilid 2, hal.209-210. Lihat juga Abu Abdillah Muhammad Ibn Mājah, Sunan Ibn Mājah, Beirut: Dār Iḥyā’ al-‘Arabī, t.t, hadis no. 2010, jilid 1, 628. Lihat juga Abu Bakar Ahmad bin Husain al-Baihaqi, Sunan al-Kubr lil-Baihaqi, Beirut: Dār al-Fikr, 1996, hadis no. 14252, 14253, 14254, 14255, 14260, 14261, jilid 10, hal. 442-445.

⁶⁵ Abu Husain Ali bin Umar bin Ahmad bin Mahdi ad-Dāruqutnī, Sunan ad-Dāruqutnī, Beirut: Dār al-Fikr, 1996, hal. 437

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَكِيمٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ أَسْلَمَ غَيْلَانُ بْنُ سَلَمَةَ وَتَحْتَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُذْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا . (رواه ابن ماجه)

Telah bercerita kepada kami Yahya bin Hakim; telah bercerita kepada kami Muhammad bin Ja'far; telah bercerita kepada kami Ma'mar; dari Az-Zuhri; dari Salim; dari Ibnu Umar; berkata : Ghailan bin Salamah masuk Islam, sedangkan padanya ada sepuluh orang istri, maka Nabi SAW bersabda padanya ; “silahkan ambil (pertahankan) empat diantara mereka”. (HR. Ibnu Majah)

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ غَيْلَانَ بْنَ سَلَمَةَ النَّفَقِيِّ أَسْلَمَ وَتَحْتَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اخْتَرِ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا . (رواه أحمد)

Telah bercerita kepada kami Ismail; telah mengkhabarkan kepada kami Ma'mar dari Az-Zuhri, dari Salim, dari ayahnya, bahwa Ghailan bin Salamah masuk Islam, dan padanya ada sepuluh orang istri, maka Nabi SAW bersabda padanya; “pilihlah empat diantara mereka”. (HR. Ahmad)

Dalam catatan akhirnya mengenai QS. An-Nisā: ayat 2-4 ini Ibnu Katsir menegaskan bahwa seandainya diperbolehkan menghimpun lebih dari empat istri, niscaya Rasulullah memperbolehkan tetapnya 10 istri Gailan mengingat mereka semua masuk Islam. Namun Muhammad Saw menegaskan hal lain, yakni meminta Gailan agar mempertahankan 4 istri dan 6 lainnya diceraikan. Menurut Ibnu Katsir hal ini menunjukkan bahwa tidak diperbolehkan memiliki istri lebih dari empat dengan alasan apapun.⁶⁶

Analisis penulis mengenai pendapat Ibnu Katsir terkait poligami adalah, Ibnu Kasir mengambil jalan tengah dengan penuh kehati-hatian. Membolehkan poligami dengan batasan maksimal 4 berpegang teguh pada teks ayat, hadis Nabi, dan ijma' Ulama' dengan mengartikan Q.S. An-Nisa' ayat 3 dikaitkan dengan ayat sebelum dan sesudahnya, sehingga turunya ayat ini tak lain adalah untuk solusi bagi orang-orang yang ingin mengeksploitasi kekayaan anak yatim yang mereka rawat.

B. Mufasir Modern

Banyak ditemukan pendapat-pendapat beberapa tokoh yang menolak permasalahan poligami, baik itu dari tokoh feminisme, sekte dan golongan-golongan tertentu. Sebagian mereka ada yang pro terhadap poligami, sebagian yang lainnya lebih membela kesetaraan antara laki-laki dan wanita, salah satu dari mereka adalah kelompok feminisme yang memperjuangkan hak-hak wanita.

⁶⁶ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz 4, terj. Bahrūn Abu Bakar & Anwar Abu Bakar, Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2000, hal. 435.

Amina Wadud Muhsin, seorang tokoh modern mengungkapkan dalam salah satu bukunya *Wanita di dalam Alquran*, Beliau mengatakan sebenarnya tidak terdapat dukungan langsung dalam Alquran berkaitan dengan tiga alasan yang umum dikemukakan untuk membenarkan poligami. Alasan pertama adalah finansial dalam menghadapi persoalan ekonomi seperti pengangguran, pria yang mampu secara finansial sebaiknya menghidupi lebih dari seorang istri. Sehingga tampak jelas bahwasanya wanita dianggap sebagai beban finansial, bisa memproduksi tapi tidak produktif. Anggapan lama ini sudah tidak bisa lagi diterima produktivitas sesungguhnya diukur dari sejumlah faktor, dan jenis kelamin hanya merupakan satu dari banyak aspek produktivitas.

Poligami bukan lagi solusi utama untuk menyelesaikan kerumitan ekonomi. Alasan lain yang diungkapkan oleh orang yang pro poligami adalah karena wanita- wanita yang dinikahnya tidak mampu memiliki anak. Padahal alasan ini tidak pernah sekalipun disebutkan dalam Al-Qur'an sebagai alasan untuk membolehkan poligami. Alasan ketiga dilakukan poligami bukan hanya tak tercantum dalam Alquran, tetapi jelas merupakan tindakan non Qur'ani, berupaya untuk mendukung nafsu tak terkendali kaum pria jika kebutuhan seksual pria tidak dapat dipenuhi oleh seorang istri, ia sebaiknya memiliki dua istri, tampaknya jika gairah pria tersebut lebih besar lagi, ia harus punya tiga orang istri, hingga akhirnya ia memiliki empat. Setelah memiliki istri keempat, prinsip-prinsip Al-Qur'an untuk mengendalikan diri, bersikap sopan santun dan taat baru terlaksana.⁶⁷

Pengendalian diri dan ketaatan sesungguhnya bukan cuma berlaku bagi para istri saja, nilai-nilai moral ini juga sama pentingnya untuk para suami. Sangat jelas bahwa Al-Qur'an tidak memberikan tingkatan yang tinggi pada wanita ketika ia meninggalkan pria untuk berinteraksi dengan yang lainnya dalam peringkat yang paling besar. Sebaliknya tanggung jawab bersama untuk membangun khilafah akan ditinggalkan oleh sebagian besar manusia karena yang separuhnya tetap menyerupai kerajaan hewan. Keadilan merupakan fokus perhatian kebanyakan para penafsir modern yang tertarik pada persoalan poligami. Dalam surat An-Nisa' ayat 29: Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri mu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, Ayat ini telah membuat banyak penafsir mengungkapkan bahwa monogami merupakan bentuk perkawinan yang lebih disukai dalam Al-Qur'an.

Realita yang ada menunjukkan bahwasanya poligami lebih banyak menyebabkan dampak negatif dari pada dampak positif dan yang banyak menanggung akibatnya adalah kaum wanita dan anak-anak. Oleh karena itu, menurut Muhammad 'Abduh sebaiknya hal itu di jauhi dan dihindari sesuai

⁶⁷ Amina Wadud Muhsin, *Wanita di Dalam Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka, 1994, hal. 113

dengan kaidah usul fikih yang mengatakan: dar'u al-Mafasid muqaddam 'ala jalbi masalih. Meskipun memahami ayat tersebut dengan pembolehan poligami, namun ia sangat menentang praktek poligami dalam masyarakat, di samping karena sulit merealisasikan keadilan bagi istri sangat sulit juga membina masyarakat yang di dalamnya marak praktik poligami, dari sisi lain poligami tidak diyakini dapat menciptakan suasana harmonis, malah sering kali menciptakan permusuhan di antara para istri dan anakanak dari masing-masing keluarga. Para mufasir modern lebih melihat realita sekarang, sehingga cenderung berbeda dalam menafsirkan ayat poligami ini dengan para mufasir klasik.

Mufasir Modern yang penulis ambil adalah mufasir pada abad ke-20, dimana munculnya era modern dalam penafsiran yang diprakarsai oleh Muhammad Abduh dan murid-muridnya, sehingga memunculkan banyak mufasir lainya yang merujuk kepadanya.

1. Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha

a. Biografi Muhammad 'Abduh

Syekh Muhammad 'Abduh nama lengkapnya adalah Muhammad bin Abduh bin Hasan Khairullah, dilahirkan di desa Mahallat Nashr kota Buhairah, Mesir pada tahun 1849 M.⁶⁸ Al-Manar adalah salah satu kitab Tafsir yang berorientasi sosial, budaya dan kemasyarakatan: suatu corak penafsiran yang menitikberatkan penjelasan ayat al-Qur'an pada segi-segi ketelitian redaksionalnya, kemudian menyusun kandungan ayat-ayatnya dalam suatu redaksi yang indah dengan penonjolan tujuan utama turunya al-Qur'an, yakni membawa petunjuk dalam kehidupan, kemudian merangkaikan pengertian ayat tersebut dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan perkembangan dunia. Salah satu yang menjadi ciri khas Muhammad 'Abduh adalah ketidak terlibatannya di dalam madzhab tertentu di dalam memberikan penafsiran. Beberapa mufasir lain cenderung menganut madzhab tertentu, hal itu sangat kentara sekali dalam karya-karya tafsir mereka.⁶⁹

Al-Dzahabi menambahkan bahwa Muhammad 'Abduh sangat kritis sekali terhadap riwayat-riwayat Israiliyyat, ia tidak tertarik dengan riwayat-riwayat yang hanya memperbagus penafsiran di satu sisi namun pada dasarnya berisikan khurafat dan riwayat-riwayat yang dusta. Beberapa penafsirannya juga tidak terlalu dalam membahas persoalan-persoalan ghaib, seringkali ia hanya menyajikannya sesuai data global yang dijelaskan oleh Al-Qur'an maupun Hadis.

Pendidikan Muhammad Abduh Muhammad Abduh sebelum belajar secara formal, ia belajar baca tulis di rumah orang tuanya, kemudian pindah ke

⁶⁸ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Quran: Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 5-6

⁶⁹ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasirûn*, Kairo: Dar al-Hadith, 1422 H, hal. 479

sekolah Hifzil Quran.⁷⁰ Kemudian Muhammad Abduh dikirim oleh ayahnya ke Mesjid al-Ahmadi Thanthath (sekitar 80 km dari Kairo) untuk mempelajari tajwid al-Quran. Namun, sistem pengajaran di sana dirasakan sangat menjengkelkannya sehingga setelah dua tahun (tahun 1864) di Thanthath, Muhammad Abduh memutuskan untuk kembali ke desanya dan bertani seperti saudara-saudara serta kerabatnya.⁷¹

Ketika Muhammad Abduh kembali ke kampung halamannya, ia berniat tidak akan menuntut ilmu lagi. Pada tahun 1282 H/ 1882 M, setelah sampai hari ke-40 dari pernikahannya, ayah Muhammad Abduh datang memaksanya untuk kembali belajar. Namun Muhammad Abduh sudah bertekad untuk tidak kembali. Muhammad Abduh tidak pergi ke Thanthath untuk belajar kembali tetapi beliau bersama teman-temannya ke desa *Syibral Khit*, di sana banyak paman dari pihak ayahnya bertempat tinggal. Di kota inilah ia bertemu dengan Syaikh Darwis Khidr, salah seorang pamannya yang memiliki pengetahuan mengenai al-Quran dan menganut paham tasawuf asy-Syadziliyah.⁷²

Syaikh Darwis menerima tarikat Syadziliyah dari gurunya. Beliau hafal kitab muwatta' dan sebagian kitab-kitab hadis juga baik dalam menghafal al-Quran dan pemahamannya. Syaikh Darwis merayu Abduh untuk menuntut ilmu dengan membawa Abduh ke lahan pengetahuan. Syaikh Darwis memberikan kitab karangan Sayyid Muhammad al-Madani. Syaikh Darwis meminta Abduh untuk membacakan kitab itu untuknya karena pada saat itu penglihatannya mulai rabun. Hal itu terus berjalan hingga Abduh membaca sebagian baris kitab, maka mulai panjang lebar menafsirkan makna yang dibaca dengan Bahasa yang jelas.⁷³

Sang paman berhasil merubah pandangan Muhammad Abduh, dari seseorang yang membenci ilmu pengetahuan menjadi orang yang menggemarinya. Sehingga apa yang sebelumnya yang beliau senangi seperti bermain, bercanda dan berbanggabangga telah berubah menjadi hal-hal yang paling beliau benci. Muhammad Abduh kembali ke Mesjid Al-Ahmadi Thanthath, dan kali ini minat dan pandangannya untuk belajar telah jauh berbeda

⁷⁰ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 251

⁷¹ Pada tahun 1279 H ayah Muhammad Abduh membawanya ke Mesjid Al-Ahmadi untuk belajar ilmu tajwid dengan pamannya Syaikh Mujahid, beliau adalah seorang yang paling baik bacaannya dalam Al-Qur'an. Kemudian pada tahun 1281 H setelah mengenyam pendidikan di sana selama satu tahun setengah beliau merasakan tidak mengerti apapun tentang metode belajar. Sehingga beliau putus asa dan lari dari studinya kemudian kembali ke kampung halamannya. Lihat M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Quran: Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 7

⁷² M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Quran: Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 7

⁷³ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 252

disbanding sewaktu pertama kali beliau ke sana. Muhammad Abduh sangat dipengaruhi oleh cara dan paham sufistik yang ditanamkan oleh Syaikh Darwis Khidr.⁷⁴

Pada pertengahan bulan syawal pada tahun 1866 M Muhammad Abduh berangkat ke Kairo untuk belajar di Al-Azhar, secara kontinyu beliau belajar dengan guru-gurunya, serta memelihara diri beruzlahdan menjauh dari manusia. Setiap akhir tahun pelajaran Muhammad Abduh pulang ke kampung halamannya Mahallah Nasr, untuk menetap di sana selama dua bulan, dari pertengahan bulan Sya'ban hingga pertengahan bulan Syawal. Ketika beliau di desanya, Abduh bertemu dengan pamannya Syaikh Darwis. Syaikh Darwis menanyakan pada Abduh terkait apa yang beliau baca, kemudian Syaikh Darwis mengarahkan Abduh supaya mempelajari ilmu lain seperti ilmu mantiq (logika), matematika dan arsitektur.⁷⁵

Abduh di al-Azhar mempelajari kitab-kitab filsafat karangan Ibnu Sina dan logika karangan Aristoteles di bawah bimbingan Syekh Hasan ath-Thawi. Ilmu bahasa dan sastra ditelaahnya di bawah pengawasan Muhammad al-Basyuni.⁷⁶

Pada tahun 1871 M, Jamaluddin al-Afghani tiba di Mesir. Kehadirannya disambut oleh Muhammad Abduh dengan menghadiri pertemuan-pertemuan ilmiah yang mendatangkan al-Afghani. Semangat pembaharuan yang diberikan oleh al-Afghani memberikan ide bagi Abduh untuk menulis *Risalah al-'Aridat* (1873) dan *Hasyiyah 'alâ Syarh al-Jalâl ad-Diwâni lil 'Aqid al-Adudiyyah* (1875). Selain dua bentuk tulisan itu, ia juga melahirkan sejumlah tulisan yaitu Tafsir al-Qur'an al-Hakim yang biasa dikenal dengan Tafsir al-Manar, yang nantinya disempurnakan oleh Rayid Ridha.

Pendidikan Abduh di al-Azhar pernah terancam dinyatakan tidak lulus disebabkan artikel yang ditulisnya di surat kabar al-Ahram, di antara artikel tersebut menyulut api kontroversi. Namun berkat pembelaan dari Syekh Muhammad al-Mahdi al-Abbasi yang menjabat sebagai Syekh al-Azhar, Muhammad Abduh dinyatakan lulus dengan nilai tertinggi di al-Azhar pada usian 28 tahun. Pada tahun 1878 M, Abduh menjadi guru sejarah pada sekolah *Dârul Ulum* dan ilmu bahasa Arab pada *Madrasah al-Idârah wa Alsun* (Sekolah Administrasi dan Bahasa-bahasa). Namun pada tahun 1879 M ia diberhentikan dan diasingkan ke *Mahallat Nashr*, Mesir tempat kelahirannya.

Pada tahun 1880 M, Abduh dibebaskan dari pengasingan, nama baiknya sudah kembali. Bahkan ia mendapatkan penghormatan untuk memimpin surat kabar resmi pemerintah Mesir yaitu *al-Waqâiz al-Misriyyah*.

⁷⁴ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Quran: Studi Kritis Tafsir Al-Manar*,, hal.7

⁷⁵ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 253

⁷⁶ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008, hal. 140

Pada tahun 1882 M Pasca-Revolusi Urbani berakhir dengan kegagalan, pemerintah Mesir mengira bahwa Muhammad Abduh ikut serta terjadinya kegagalan tersebut. Sehingga pemerintah Mesir mengasingkan Abduh ke Suriah selama tiga tahun.

Abduh hanya selama setahun di Suriah, ia berhijrah ke Paris, Perancis menyusul al-Afghani, yang sebelumnya juga diusir oleh Pemerintah Mesir. Mereka menerbitkan surat kabar *al-Urwah al-Wusqâ* dengan tujuan untuk menentang penjajahan Barat, khususnya Inggris. Abduh berpindah ke Beirut dan meninggalkan Paris, di Beirut Abduh mengajar dan menulis beberapa kitab. Di antara kitab yang dihasilkannya adalah *Risalah at-Tauhid*, *Syarh Nahjul Balâghah*, *ar-Raddu 'ala ad-Dahriyyîn* dan *Syarh Maqâmat Badi' az-Zaman al-Hamazani*.

Pada tahun 1905 M. Abduh memberikan ide untuk mendirikan sebuah perguruan tinggi yang memiliki kualitas dan kuantitas yang bagus. Ide dari Abduh mendapatkan respon positif dari pemerintah dan masyarakat, itu terlihat dengan adanya sebidang tanah yang disediakan untuk misi pendidikan tersebut. Namun perguruan tinggi tersebut baru berdiri setelah Abduh meninggal dunia yaitu pada 11 Juni 1905 M.

b. Karya Tafsir Muhammad Abduh

Sebagaimana sebelumnya sudah disinggung sedikit terkait karya Muhammad Abduh terkait tafsir yaitu Tafsir al-Qur'an al-Hakim yang lebih populer dikenal dengan Tafsir al-Manar. Tafsir ini pada mulanya merupakan diktat perkuliahan Abduh tentang tafsir Al-Qur'an di Universitas Al-Azhar.

Sepeninggalan Abduh tafsir tersebut disusun kembali oleh Muhammad Rasyid Ridha yang merupakan murid dari Abduh. Tafsir al-Manar diterbitkan setelah dilakukan pengolahan dan pengeditan seperlunya. Tafsir al-Manar mulai diterbitkan pada bulan Syawal tahun 1315 H, pada bulan Maret 1898 M. Publikasi kitab tafsir tersebut dilatarbelakangi oleh kemauan Ridha untuk menerbitkan surat kabar yang membahas isu-isu sosial-budaya dan agama. Tafsir al-Manar tidak ditulis hingga selesai oleh Rasyid Ridha, karena ia keburu meninggal, tidak ada ulama yang menuntaskan karya agung tersenut.⁷⁷

Oleh karena itu, tafsir al-Manar hanya memuat 12 juz pertama dari Al-Qur'an, dimulai dari surah al-Fatihah hingga ayat 53 Surah Yusuf. Pemikiran Abduh dari Surah al-Fatihah hingga ayat 126 dari Surah an-Nisa', selebihnya dilanjutkan oleh Rasyid Ridha dengan menggunakan metode pemikiran dari Muhammad Abduh.

Penafsiran Abduh didasari oleh dua landasan, yaitu riwayat shahih dan nalar-rasional. Ia memadukan keduanya. Uraian yang diberikan oleh Abduh

⁷⁷ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008, hal. 142

sangat mengesankan, makna ayat diungkapkan dengan mudah dan lugas. Ia memberikan ilustrasi beberapa problematikan sosial dan memberikan solusi dengan berpedoman pada Al-Qur'an.

Muhammad Abduh berpandangan bahwa tafsir itu memiliki beberapa tingkatan. Tingkatan paling rendah, harus menjelaskan secara global apa yang dirasakan hati tentang keagungan Allah dan kesucian-Nya, memalingkan nafsu dari kejahatan dan melakukan kebaikan. Sedangkan tingkatan tertinggi adalah seorang mufasir harus bisa memahami kebenaran lafal mufrad yang terdapat dalam Al-Qur'an dengan arti mampu menggunakan ahli bahasa. Kemudian mufasir juga memiliki pengetahuan untuk memahami uslub yang terdapat dalam Al-Qur'an dengan cara memahami kalimat yang tersembunyi dan keindahannya. Seorang mufasir juga harus mengetahui hal ihwal manusia, mengetahui sisi petunjuk bagi manusia semuanya dan mengetahui sejarah kehidupan Nabi SAW serta para sahabatnya baik urusan dunia maupun akhirat.⁷⁸

Tafsir-tafsir Abduh dan lanjutannya yang ditulis oleh muridnya sekaligus temannya pada awalnya tidak meraih sukses. Tahun 1905, lebih empat tahun sesudah kuliah yang diberikan oleh Abduh yang kemudian menjadi tafsir al-Manar dimulai. Farid Wajidi di dalam pengantar tafsir yang ditulisnya, mengeluhkan tidak adanya tafsir yang cocok untuk masyarakat awam yang sesuai dengan kondisi masyarakat Mesir. Disamping itu ada juga yang mengejek tafsir yang ditulis oleh Abduh. Namun pada akhirnya, tafsir Abduh mencapai puncak kesuksesan. Tafsirnya banyak dikutip oleh para mufassir belakangan. Sekarang, tafsirnya banyak menjadi rujukan bagi ulama baik yang progresif maupun yang konservatif. Sukses yang diraih Abduh ini dikarenakan dengan adanya kebutuhan baru di dalam diri mereka sendiri, yakni dengan kemunculan secara gradual tingkatan orang-orang Mesir yang memperoleh pendidikan di luar institusi-institusi keagamaan tradisional, yang mana sebelumnya kesadaran masyarakat terkait ilmu pengetahuan sangat rendah. Tafsir-tafsir Abduh menarik perhatian kelompok melek huruf, yang pada tahun 1907, mendirikan partai-partai politik yang menyokong jaminan UU dan pengambilan kembali Mesir dari Inggris.⁷⁹

Metode penafsiran Muhammad Abduh Sebelum kehadiran Abduh, penafsiran Al-Qur'an lebih saat itu merupakan suatu masalah akademis. Penulisan tafsir oleh para ulama adalah untuk ulama-ulama lain. Memahami tafsir membutuhkan pengetahuan yang detail dengan kata-kata teknis dan istilah tata bahasa Arab, hukum dan dogma muslim, sunah Nabi dan para

⁷⁸ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 256-257

⁷⁹ J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1997, hal. 29-31

sahabatnya serta biografi Nabi. Ketika itu tafsir merupakan ensiklopedi dari berbagai cabang ilmu. Dibutuhkan pengetahuan yang mendalam dan energi intelektual yang sangat besar untuk mempelajari apa yang tersirat di dalam tafsir-tafsir yang ada, yang membicarakan segala sesuatu yang menyangkut Al-Qur'an, baik secara biasa dan harfiah. Sedangkan Abduh pada prinsipnya keberatan terhadap bentuk tafsir akademis tersebut.

Abduh ingin menjelaskan Al-Qur'an kepada masyarakat luas dengan makna yang praktis, bukan hanya untuk para ulama professional. Abduh menginginkan pembacanya, masyarakat awam maupun para ulama, menyadari relevansi terbatas yang dimiliki tafsir-tafsir tradisional, tidak akan memberikan pemecahan terhadap masalah-masalah penting yang mereka hadapi sehari-hari. Abduh ingin meyakinkan para ulama itu bahwa mereka seharusnya membiarkan al-Qur'an berbicara atas namanya sendiri, bukan malah diperumit dengan penjelasan-penjelasan dan keterangan-keterangan yang subtil.

Ada yang menggolongkan Abduh sebagai seorang agnostic, namun dilihat dari sikap keagamaan Abduh akan lebih tepat digambarkan sebagai rasionalis. Hal ini ditunjukkan dari tafsir-tafsir al-Qur'annya. Abduh tampaknya berminat mengganti wahyu dengan akal pikiran. Banyak kalangan Mesir menyatakan tafsir-tafsir Abduh sebagai sesuatu yang orisinal, jika dibandingkan dengan tafsir-tafsir yang ada. Kebaruannya terletak tidak pada satu bentuk saja. Pada tahun 1903, Abduh mempublikasikan tafsir juz amma. Sedangkan tafsir al-manar berbeda dengan beberapa hal dengan tafsir pertama Abduh tersebut.⁸⁰

Al-Dzahabi menyebut bahwa model penafsiran Muhammad Abduh adalah pembaharuan (*tajdid*), dorongan untuk terbebas dari taqlid (mengikuti dogma tertentu secara buta), memberikan ruang pikiran untuk bebas berfikir, dan menjauhi kejumudan dari pendapat-pendapat ulama terdahulu.⁸¹

Dorongan terbebas dari taklid tersebut ia wujudkan secara nyata dengan tidak mengutip pendapat mutaqqaddimin kecuali sedikit dan lebih mengedepankan rasio yang di miliki. Ia tidak mau tunduk begitu saja di hadapan pendapat ulama terdahulu. Ia mengatakan: "Tafsir di era kita saat ini dan beberapa era sebelumnya hanya mengkaji ulang pendapat-pendapat ulama terdahulu dalam kitab tafsir mereka yang tentu saja memiliki banyak sekali perselisihan sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Qur'an".

Sebagai mana firman Allah dalam Q.S. An-Nisa'[4]:82;

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ۝ ٨٢

⁸⁰ J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, ..., ..., ..., hal. 33-35

⁸¹ Muhammad Husein Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, juz 2, Al-Qahirah: Maktabah Wahbah, 2000, hal. 486

Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur'an? Kalau kiranya Al-Qur'an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya.

Seandainya saja orang-orang yang gemar mengutip pendapat dalam kitab-kitab tafsir itu mau menggali dan mencari kandungan makna yang ada di dalam al-Qur'an untuk diri mereka sendiri, mencari pemahaman yang tepat kemudian menyebarkanluaskannya kepada masyarakat dan menyelaraskan konteksnya dengan situasi masyarakat. Sayangnya mereka tidak melakukan hal itu. Mereka hanya mencari sebuah industri, bermahir-mahiran dalam hal itu dan gemar membanggakan hal tersebut, sertamemperdebatkannya. Dan mereka tidak berupaya untuk mencari keunggulan lain sebanyak mungkin dari pendapat tersebut serta tidak mau menemukan penemuan-penemuan baru dari sebuah penakwilan.

Dalam pernyataannya yang lain yang lebih tajam, Muhammad Abduh mengatakan:

“Sesungguhnya di hari kiamat nanti Allah SWT tidak menanyakan tentang pendapat-pendapat ulama dan apa yang mereka pahami akan tetapi menanyakan kitab-Nya yang menjadi petunjuk dan jalan bagi kita, serta sunah Nabi-Nya yang telah menjelaskan kepada kita apa yang diturunkan Allah SWT”⁸².

Sikap Muhammad Abduh yang demikian ini digambarkan di dalam Tafsir al-Manar bahwa memang sudah menjadi kebiasaannya untuk tidak membaca kitab-kitab ulama sebelum ia menyampaikan pelajarannya agar ia tidak terpengaruh oleh pemahaman mereka. Namun ketika ia menemukan suatu hal yang mengganjal terkait tata bahasa, i'rab, atau bahasa Arab yang asing, baru kemudian ia merujuk kepada kitab-kitab ulama tafsir untuk mengetahui apa yang dituliskan oleh mereka berkaitan dengan hal tersebut. ia mengatakan: “Aku tidak membaca (kitab-kitab tafsir) ketika aku membacakan Al-Qur'an, namun ketika aku menemukan hal-hal asing dalam i'rab aku membuka kitab tafsir para ulama”.

Semua buah pemikiran tafsirnya pada akhirnya tertuang dalam tafsir al-Manar. Tafsir al-Manar mengupas 12 juz yang pertama dari seluruh teks Al-Qur'an, dalam 12 jilid, masingmasing mencakup satu juz dari Al-Qur'an. Berbeda dengan cara tradisional, surah-surah dan ayat-ayat disebutkan. Ayat-ayat dikelompokkan dalam kesatuan-kesatuan logis, periskopperiskop dari lima hingga sepuluh ayat, diikuti oleh beberapa halaman tafsir.

Tafsir yang membahas Al-Qur'an yang perlu dipertimbangkan, sering kali disela dengan penyimpangan-penyimpangan panjang yang membicarakan

⁸² Muhammad Husein Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz 2, Al-Qâhîrah: Maktabah Wahbah, 2000, hal. 490

masalah-masalah agama dan masyarakat. Masing-masing jilid tafsir al-Manar didahului dengan indeks-indeks yang memudahkan seseorang untuk menemukan urutan alfabetis topik-topik yang dicari oleh pembaca. Indeks-indeks alfabetis tersebut merupakan hal baru yang diperkenalkan oleh tafsir Al-Manar yang kemudian ditiru oleh banyak mufassir Mesir belakangan. Penampilan tafsir al-Manar meningkatkan pembaca akan tafsir Al-Qur'an karya Ibnu Katsir, yang juga membagi teks-teks dalam periskop-periskop.

Tafsir Abduh memiliki perbedaan dengan tafsir sebelumnya yaitu pada penekanannya yang baru dalam melihat Al-Qur'an, yakni sebagai sumber hidayah, petunjuk keagamaan dan spiritual. Dalam pandangan Abduh, Al-Qur'an terutama bukanlah sumber hukum atau dogma Islam, atau suatu ajang kesempatan bagi para filolog untuk memamerkan kepintaran mereka, tetapi Al-Qur'an merupakan kitab dari mana seharusnya untuk Islam bisa merumuskan pemikiran-pemikiran mengenai dunia ini dan dunia yang akan datang. Dari sini terlihat perbedaan pandangan Abduh mengenai urgensi penafsiran Al-Qur'an. Inti dari sistem penafsiran Abduh jika kata "sistem" bisa digunakan secara tepat dalam hal ini- adalah keragu-raguannya dalam menerima materi dari luar Al-Qur'an itu sendiri sebagai sesuatu yang bermakna bagi penafsiran Al-Qur'an.⁸³

Abduh ingin tafsirnya menjadi instrumen yang bermakna bagi umat Islam agar bisa mengatasi masalah mereka sendiri dengan dibimbing secara spiritual oleh Al-Qur'an itu sendiri. Oleh karena itu, Abduh berharap tafsir-tafsir Al-Qur'an tidak hanya menjadi spekulasi-spekulasi teoritis monograf-monograf gramatikal dan kutipan-kutipan ilmiah. Menurut Abduh, umat Islam seingkali tidak menyadari bahwa merekalah yang dituju Allah dalam Al-Qur'an dan bukan hanya para ulama mereka saja dan orang-orang yang telah meninggal.

c. Biografi Muhammad Rasyid Ridho

Muhammad Rasyid Ridha memiliki nama lengkap Sayid Muhammad Rasyid bin Ali bin Ridha bin Muhammad Syamsuddin al-Qalamuni. Gelar Sayid tersebut menunjukkan bahwa ia mempunyai garis keturunan langsung dari Nabi yaitu dari garis Husain, putra Ali bin Abi Thalib dan Fatima putri Rasulullah. Rasyid Ridha lahir di Qalamun, yaitu desa yang terletak empat kilometer dari Tripoli (Trobluss), Libya, pada 27 Jumadil awal 1282 H (1865 M).⁸⁴

⁸³ J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1997, hal. 33-35

⁸⁴ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008, hal. 145

Rasyid Ridha tumbuh dan berkembang di desa Qalamun, bagian dari Trobluss (Syam).⁸⁵ Ia menapaki pendidikannya di sekolah Al-Qur'an lokal, di samping belajar menulis dan berhitung. Pada tahun 1882 M, ia melanjutkan pendidikannya ke Madrasah al-Wataniyyah al-Islamiyyah di Tripoli. Madrasah yang didirikan oleh Syekh Husain al-Jisr, seorang ulama yang pemikiran terkait keagamaannya telah tercerahkan oleh ide-ide moderitas. Di sekolah tersebut selain mendapatkan pelajaran agama dan pengetahuan modern, Rasyid Ridha juga mengkaji berbagai bahasa asing, di antaranya adalah bahasa Prancis, Turki, dan Arab. Namun madrasah tersebut tidak berdiri lama dikarenakan adanya pertentangan dari pemerintahan Dinasti Ustmani. Meskipun demikian, Rasyid Ridha tidak menyerah dalam menuntut ilmu ia tetap melanjutkan pendidikannya di sekolah lain yang ada di Tripoli, hubungannya dengan Syekh Husain al-Jisr terajut baik.⁸⁶

Ia berkelana dan menuntut ilmu hingga sampai ke Troblus. Ia menghabiskan waktu mudanya dengan menulis karena ia sangat akrab dengan syair sehingga tulisannya diterbitkan dalam buku-buku dan majalah ketika itu ia menjadi terkenal sampai kepada penuli-penulis terkenal.⁸⁷

Berkat kedekatan keduanya itu, Rasyid Ridha diberi kesempatan oleh sang guru untuk menulis di beberapa surat kabar Tripoli. Inilah momen yang memudahkannya untuk mendirikan sebuah penerbitan surat kabar. Kemudian Rasyid Ridha menerbitkan sebuah majalah yang sangat populer saat itu yang dikenal dengan nama al-Manar. Ia merupakan rujukan kaum muda dalam menulis terkait syariah islamiah yang agung dan tema-tema kontemporer.⁸⁸

Selain belajar dengan Syekh Husain al-Jisr, ia juga berguru dengan Muhammad Nasyabah dan Muhammad al-Qawiji yaitu para ahli hadis. Rasyid Ridha juga belajar dengan Abdul Gani ar-Rafi, Muhammad Kamil ar-Rafi dan Muhammad al-Husaini.⁸⁹

Ketika kerajaan Utsmani memproklamasikan undang-undang kerjaan pada tahun 1326 H, Rasyid Ridha melakukan kunjungan ke negeri Syam untuk menyumbangkan ide-idenya dan menjelaskan pandangan Islam dalam berbagai permasalahan penting. Ketika ia menyampaikan pidatonya di atas mimbar masjid Umawi di Damaskus, ada yang menentangnya dan hampir menjadi fitnah besar seandainya ia tidak mengambil kebijakan untuk kembali ke Mesir pada saat itu. Dalam waktu yang hampir bersamaan ketika Rasyid

⁸⁵ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 271

⁸⁶ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008, hal. 145

⁸⁷ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 272

⁸⁸ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*,, hal. 273

⁸⁹ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, hal. 146

Ridha berjuang di Libanon, gerakan pembaruan mulai marak. Di Mesir, gerakan pembaruan diproklamasikan oleh Muhammad ‘Abduh dan Jamaluddin al-Afghani dengan menerbitkan majalah *al‘Urwah al-Wusqa*.

Majalah ini diterbitkan setiap minggu dari Paris. Tujuan pokok dari majalah tersebut adalah *pertama*, menyampaikan informasi kepada kaum muslim tentang tipu daya kaum imperalis. Melalui informasi ini, diharapkan negara-negara Islam bisa bersatu kembali dan membentuk satu komunitas yang kuat dan tidak mudah tercerai-berai. Tujuan dari majalah tersebut juga memberikan informasi bahwa negara Eropa telah berusaha mengambil keuntungan dengan pertikaian dan berperangan antar negara-negara Islam.

Kedua, melindungi setiap perbatasan Negara Islam dari serangan negara lain dan menggunakan keseluruhan sumber mereka untuk menentang agresi.

Ketiga, memperjuangkan kemerdekaan semua negara yang dijajah oleh kolonial Barat. Distribusi dari majalah tersebut terus berkembang ke seluruh penjuru dunia Islam. Salah satunya sampai kepada Muhammad Rasyid Ridha.

Ia merasa kagum dan simpatik terhadap kedua tokoh tersebut. Ketakjubannya terhadap Muhammad ‘Abduh dan Jamaluddin al-Afghani semakin menjadi buncah dan menggelora. Langkahnya pun diayunkan untuk menemui Jamaluddin al-Afghani selaku tokoh utamanya, namun gagal. Rasyid Ridha tidak pantang menyerah, walaupun ia tidak bertemu dengan Jamaluddin al-Afghani ia berusaha keras untuk bertemu dengan Muhammad ‘Abduh. Usahanya berbuah manis, ia berhasil bertemu dengan Muhammad ‘Abduh ketika ‘Abduh berkunjung ke Tripoli, Libanon pada tahun 1892 M. Perjumpaan keduanya terjadi ketika ‘Abduh menjalani masa pembuangan di Beirut pada tahun 1894 M. ketika itulah Rasyid Ridha melakukan dialog langsung dengan Muhammad ‘Abduh. Hasil dialog tersebut memberikan kesan yang sangat mendalam bagi Rasyid Ridha.

Pada tahun 1897 M, Rasyid Ridha memutuskan untuk pergi dan menetap di Mesir, negeri Muhammad ‘Abduh. Pasalnya ketika ia menyumbangkan ide-ide dan menjelaskan pandangan Islam dalam berbagai permasalahan penting, ia mendapatkan pertentangan dan kecaman serta intimidasi dari pemerintahan kerajaan Utsmani.

Sejarah pemikiran Islam modern mencatat, bahwa Muhammad ‘Abduh adalah seorang tokoh pembaruan yang populer. Keberhasilan ‘Abduh dapat terwujud bukan hanya karena hasil upayanya sendiri, melainkan juga berkat upaya dan kontribusi murid terdekatnya, Sayyid Muhammad Rasyid Ridha, yang tidak mengenal lelah dalam memublikasikan dan menyebarkan pemikiran-pemikiran ‘Abduh ke seluruh dunia Islam melalui majalah *al-manar*, tafsir *al-manar* dan karya-karyanya yang lain. Berkenaan hubungan ‘Abduh dengan Ridha, Syekh Musthafa ‘Abdurrazziq mengatakan bahwa

jika 'Abduh adalah imam dalam agama, Ridha adalah sahabatnya, sang penafsir mazhab dan penyempurna aliran 'Abduh.⁹⁰

Pada bulan Januari tahun 1898 M ia sampai di Mesir. Setelah beberapa bulan di Mesir, Rasyid Ridha berhasil menerbitkan edisi perdana majalah al-manar yang isinya antara lain memuat artikel tafsir Al-Qur'an. Kelak artikel tersebut dikenal sebagai nama tafsirnya al-Manar.

Gerakannya di Mesir berkembang dengan baik, di antara adalah ia mendirikan sebuah *Madrasah Dar ad-Dakwahwa al-Irsyad* pada tahun 1912 M dengan bantuan yang kuat dan semangat yang tinggi. Misi sekolah ini adalah mengirimkan lulusannya ke Indonesia dan Cina untuk menghalau gencarnya serangan aktivis misionaris Kristen di negara-negara tersebut. Namaun ketika membaranya api peperangan yaitu Perang Dunia I pada tahun 1914 M dan keadaan semakin genting, sekolah ini terpaksa ditutup.⁹¹

Ketika ia berkunjung ke Syria pada masa kepemimpinan Raja Faisal bin Husain, ia mencalonkan dirinya menjadi ketua muktamar Syria namun karena penjajah Perancis masuk ke Syria pada tahun 1920 M Rasyid Ridha meninggalkan jabatan tersebut. Kemudian ia kembali ke Mesir dan menetap beberapa lama. Setelah itu Rasyid Ridha berkunjung ke India, Hijaz dan ke Eropa. Ia kembali lagi ke Mesir dan menetap di sana hingga wafat, ia wafat mendadak ketika di dalam mobil saat dalam perjalanan dari Swiss menuju Kairo 23 Jumadilawal 1354 H bertepatan pada 22 Agustus 1935 M sepulang dari mengantar Pangeran Su'ud ke terusan Suez, dia dimakamkan di Kairo. Semasa hidup, Rasyid Ridha termasuk seorang ulama yang sangat produktif. Ia banyak menghasilkan karya, termasuk di bidang tafsir.⁹²

d. Metodologi Tafsir Muhammad Rasyid Ridha

Rasyid Ridha mempunyai metodologi tafsir yang jelas. Tujuannya adalah untuk memahami Al-Qur'an dan mengetahui tujuan-tujuan Al-Qur'an dan mengambil manfaat yang terdapat di dalamnya. Rasyid Ridha menjelaskan bahwa Al-Qur'an hanya bisa dipahami oleh orang yang bersungguh-sungguh dalam membacanya tidak hanya sekedar membaca saja, tetapi juga menghadapkan pandangannya, wajah dan hatinya baik dalam kondisi shalat atau di kondisi lainnya, sebagaimana yang difirmankan oleh Allah dalam Al-Qur'an, baik dari sub penurunannya, faedah membacanya, hikmah merenunginya, petunjuk, rahmat, mauidzah, peringatan, khususy' takut serta

⁹⁰ A. Athahillah, Rasyid Ridha, *Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 1-2

⁹¹ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an,*, hal. 148

⁹² Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir,*, hal. 273

beberapa hukum alam yang terjadi. Itu merupakan tujuan dari peringatan dan kabar gembira yang Allah firmankan.

Kemudian Rasyid Ridha juga menyebutkan bahwa banyak tafsir yang jauh dari maksud-maksud yang di kandung Al-Qur'an. Ia berkata, "Di antara kejelekan sebagian orang Muslim adalah bahwa apa yang ditulis dalam kitab tafsir menyibukkan dari maksud dan tujuan Al-Qur'an yang tinggi.

Rasyid Ridha memberitahu manusia bagian mereka, karena banyaknya tafsir yang jauh dari maksud-maksud yang dikandung Al-Qur'an. Di antaranya ada yang sibuk dari Al-Qur'an membahas I'rabnya, kaidah ilmu nahwu, catatan ma'ani, dan mustalah al-bayan. Sebagian lagi ada yang memalingkannya dengan mendebat orang muslim zalim mentakhrij usulil-lyin., perseteruan ahli fiqh yang taqlid, pentakwilan orang-orang sufi, fanatisme mazhab dan aliran di antara yang satu dan lainnya. Sebagian lain dengan membahas terkait riwayat, penyusupan-penyusupan *khurafat* dan *Israiliyat*.

Rasyid Ridha berkata "kami kemukakan ini semua, karena kebanyakan yang diriwayatkan dalam tafsir menghibab Al-Qur'an, ia menyibukkan kita dari tujuan dan maksud yang tinggi yang terpusat di jiwa yang menerangi akal. Berlebihan dalam tafsir bil ma'tsur menyibukkan mereka dari tujuan-tujuan Al-Qur'an, karena banyaknya riwayat yang tidak ada nilainya, baik dalam isnad atau dalam tema. Seperti juga orang-orang yang berlebihan dalam segenap kitab tafsir, mereka memiliki penyimpangan-penyimpangan yang lain.⁹³

Melalui tafsirnya, Ridha berupaya mengaitkan ajaran-ajaran Al-Qur'an dengan masyarakat dan kehidupan serta menegaskan bahwa Islam adalah agama universal dan abadi yang selalu sesuai dengan kebutuhan manusia di segala waktu dan tempat. Dalam setiap kesempatan ia selalu berupayamenyelaraskan ajaran Al-Qur'an dengan perkembangan ilmu pengetahuan semasa itu.⁹⁴

Maka amat dibutuhkan dalam tafsir yang mengarah pada kepentingan yang utama, yang di dalamnya terkandung petunjuk Al-Qur'an, yang sesuai dengan ayat-ayat Al-Qur'an yang diturunkan dalam sifatnya. Kemudian mengarahkannya pada hal yang sesuai dengan zaman saat ini dengan bahasa yang mudah, memelihara penerimaan jenis-jenis pembaca, menyingkap syubhat-syubhat orang yang menggeluti filsafat dan ilmu pengetahuan alam, dan lainnya yang sebentar lagi akan kamu lihat apa yang memudahkan Allah dengan rahmat-Nya kepada orang yang lemah ini.⁹⁵

⁹³ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*,, hal. 273

⁹⁴ A. Athahillah, Rasyid Ridha, *Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 3

⁹⁵ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*,, hal. 274

Mahmud Syahatah mengatakan bahwa uraian-uraian yang terdapat dalam tafsir al-manar dapat dijadikan rujukan utama bagi para ulama, peneliti dan para pemerhati agama serta sekaligus dapat pula dijadikan hujah bagi kaum muslim dalam menghadapi musuh-musuh mereka, baik dari kalangan orang yang ateis maupun orang yang melakukan bid'ah. Di dalamnya terdapat penjelasan tentang dasar-dasar agama dan tujuan-tujuan Al-Qur'an.⁹⁶

Rasyid Ridha dalam menafsirkan Al-Qur'an banyak sekali memaparkan hadis-hadis Nabi, riwayat para sahabat dan tabi'in yang dinilainya shahih. Penilai Ridha lebih ketat dari sekian banyak tokoh tafsir dan hadis dan penilaian tersebut tidak hanya terbatas pada sisi kandungan riwayat, tetapi juga sisi transmisi perawi-perawinya.⁹⁷

Rasyid Ridha pernah menjelaskan terkait metode yang ia gunakan, sebagaimana dalam pernyataannya:

“Setelah guru wafat, aku menggunakan metode penafsiran yang berbeda dengan metode yang telah digunakan gurunya. Metode tersebut adalah memperluas penjelasan dengan hadishadis shahih, menahkikkan sementara kosa kata, kalimat, dan masalah-masalah yang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama, memperbanyak ayat-ayat penguat yang dipetik dari berbagai surat, menahkikkan masalah-masalah ulang sangat dibutuhkan pemecahannya oleh kaum Muslim di masa kini dengan berdasarkan hidayah agama mereka memperkuat argumen-argumennya dalam menghadapi musuh-musuh, baik yang berasal dari kalangan kafir maupun bid'ah, atau memecahkan berbagai masalah dengan cara yang dapat menentramkan hati dan menenangkan batin”⁹⁸.

Terkait dengan corak penafsiran Rasyid Ridha, seorang tokoh kontemporer Goldziher menilai bahwa salah satu tujuan yang ingin dicapai oleh Ridha dalam penafsirannya adalah membuktikan bahwa Al-Qur'an mencakup segala macam kebenaran yang diungkapkan oleh para dilosof dan sosiolog, dan bahwa Al-Qur'an tidak mungkin mengandung sesuatu yang bertentangan dengan hakikat-hakikat ilmiah.⁹⁹ Orang yang meneliti terkait tafsir Muhammad Rasyid Ridha akan mendapati di dalamnya jiwa Muhammad 'Abduh, ucapan, ide dan kemiripannya dalam memahami kitab Allah.¹⁰⁰

⁹⁶ A. Athahillah, Rasyid Ridha, *Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar*,, hal. 4

⁹⁷ M.Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2006, hal. 117-118

⁹⁸ A. Athahillah, Rasyid Ridha, *Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 5

⁹⁹ M.Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an*,, hal. 132

¹⁰⁰ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*,, hal. 274

e. Pandangan Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha terhadap Poligami

Pada tahun pertama abad ke 20, yaitu pertama kalinya Muhammad ‘Abduh mengajukan pendapatnya bahwa seorang laki-laki yang telah memiliki seorang istri seharusnya dilarang menikah dengan wanita lain jika pengadilan tidak yakin bahwa ia mampu untuk memenuhi syarat-syarat poligami yaitu berlaku adil dalam hal cinta dan biaya nafkah.¹⁰¹

Dilihat dari beberapa pendapat, pada hakikatnya ayat Al-Qur’an Surat An-Nisa’ ayat 3: kemudian jika kamu takut tidak dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya. Perkataan “Maka kawinilah seorang saja” merupakan kalimat yang menegaskan bahwa perkawinan dalam Islam prinsipnya adalah monogami, kemudian Allah memberikan peringatan agar jangan beristri lebih dari satu karena hal itu dapat mendekatkan seseorang kepada berbuat sewenangwenang atau aniaya.¹⁰²

Kedua, Bahwa poligami bukanlah merupakan kewajiban, tetapi hanyalah hal yang dibolehkan sebagai sesuatu pengecualian. Muhammad Abduh dalam tafsir Al-Manarnya menafsirkan surat An-Nisa’ dengan maksud bahwasanya ayat ini berbicara tentang kebolehan beristri lebih dari satu diungkapkan dalam konteks pemeliharaan anak yatim dan larangan memakan hartanya walaupun memiliki hubungan perkawinan. Namun, jika kamu khawatir tidak dapat menghindar dari memakan harta istri yang yatim tersebut, maka kamu harus membatalkan niat untuk melakukan perkawinan dengannya karena Allah telah memberikan jalan keluar bagimu dengan dibolehkannya kamu mengawini wanita-wanita lain sampai empat orang.¹⁰³

Apa yang dikatakan Muhammad ‘Abduh tadi dapat diterima, sebab ayat tersebut apabila dianalisa lebih luas lagi mempunyai dua ide pokok yang bisa dikembangkan yaitu:

1. Kebolehan poligami itu merupakan solusi dari problem sosial yang ada ditengah masyarakat. Yaitu masalah yang ada pada zaman Rasulullah yaitu banyaknya jumlah wanita-wanita dan anak-anak yatim yang ditinggal oleh para syuhada, sehingga membutuhkan perlindungan dan pemeliharaan kepada mereka.
2. Poligami hanyalah sebagai alternatif pilihan dan kondisional, bukanlah sebuah kewajiban.

Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha memahami ayat 3 surat An-Nisa’ yang acap kali dijadikan dasar kebolehan berpoligami itu dalam konteks

¹⁰¹ J.N.D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, terj. Machnun Husein, CV. Amarpress, 1991, hal. 53. Lihat juga: Mustafa As-Siba’i, *Al-Mar’ah Bain al-Fiqh wa al-Qanun*, terj. M. Muuchson Anasy, Jakarta: Penerbit Azan, 2002, hal. 81-85.

¹⁰² Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*, Jakarta: UI- Press, hal. 55.

¹⁰³ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafîr al-Manâr*, Beirut : Dâr- Fikr, cet. 11, tt., hal. 348.

perlakuan terhadap anak-anak yatim dan perempuan-perempuan yang dinikahi. Yang menjadi pertimbangan utama ayat tersebut adalah berbuat adil terhadap hak-hak dan kepentingan-kepentingan anak yatim dan perempuan yang dinikahi.¹⁰⁴

Prinsip keadilan inilah yang ditekankan oleh Muhammad Abduh ketika dulu mengeluarkan fatwa tentang poligami. Sebagaimana dikutip oleh Ali Ahmad Al-Jurjawi dalam kitabnya, *Hikmah At-Tasyri' wa Falsafatuhu*, fatwa yang dikemukakan Abduh pada tahun 1298 H itu berisi pernyataan bahwa syariat Islam yang dibawa Rasulullah memang membolehkan laki-laki mengawini empat perempuan sekaligus, jika ia mampu menakar dan mengetahui kemampuan dirinya untuk berbuat adil. Jika tidak mampu, maka tidak diperbolehkan beristri lebih dari satu. Sebab, apabila suami tidak dapat memberikan hak-hak istrinya, struktur rumah tangga akan rusak. Begitu pula dengan fondasi penghidupan keluarga. Padahal, tiang utama dalam mengatur kehidupan rumah tangga adalah adanya kesatuan dan sikap saling menyayangi antar anggota keluarga.¹⁰⁵

Menurut Syafiq Hasyim, pendapat Abduh tersebut mengindikasikan bahwa dia menekankan terpenuhinya sisi keadilan kualitatif seperti rasa kasih sayang dan cinta yang sama (tidak condong pada satu pihak tertentu) yang semua itu tidak bisa diukur dengan perhitungan matematis atau angka-angka. Ini sesuai dengan diksi yang dipakai oleh Al-Qur'an, yakni al-'adalah yang lebih mengarah pada makna kualitatif. Berbeda dengan pemahaman tentang keadilan yang diutarakan oleh para ahli fiqh (fuqaha) yang cenderung bersifat kuantitatif, seperti dalam pembagian besaran jumlah nafkah dan penjadwalan hari giliran setiap istri yang sebenarnya lebih tepat untuk mewakili kata al-qisthu.¹⁰⁶

Dalam Tafsir Al-Manar, sebagaimana dikutip Nurjannah Ismail, secara terang-terangan Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha tidak setuju terhadap praktik poligami yang ada di masyarakat. Meski secara normatif diperbolehkan dalam kondisi tertentu, namun lantaran adanya persyaratan yang sulit diwujudkan (bersikap adil kepada para istri), maka sebenarnya poligami tidak dikehendaki oleh Al-Qur'an. Bentuk perkawinan monogami itulah yang dijadikan tujuan pernikahan karena memungkinkan terciptanya suasana tenteram dan kasih sayang dalam keluarga.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan*, Yogyakarta: LKiS, 2003, hal. 328-329

¹⁰⁵ Ali Ahmad Al-Jurjawi, *Hikmah At-Tasyri' wa Falsafatuhu*, Beirut: Dar Al-Fikr, tt., hal. 12.

¹⁰⁶ Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2001, hal. 161-162.

¹⁰⁷ Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan*, Yogyakarta: LKiS, 2003, hal. 330.

Cukup jelas pandangan ‘Abduh tentang poligami. Dalam perkembangannya, apa yang dikemukakan ‘Abduh tersebut diikuti oleh murid-murid dan para pengikutnya. Qâsim Amîn adalah salah satu pengikut ‘Abduh yang cukup tegas menolak poligami. Ia berkata demikian:

Cukup jelas, poligami sangat merendahkan perempuan. Anda tidak akan menjumpai seorang perempuan yang rela berbagi suami dengan perempuan lain, sebagaimana anda tidak akan menjumpai seorang laki-laki yang rela berbagi istri dengan laki-laki lain. Dalam kondisi bagaimana pun, setiap perempuan yang menghargai dirinya sendiri pasti akan sakit hati ketika melihat suaminya punya “hubungan khusus” dengan perempuan lain. Dari Al-Qur’an (an-Nisâ [4]: 3) jelas bahwa Allah mengaitkan wajibnya mengambil satu istri dengan alasan; suami tidak bisa berbuat adil kepada istri-istrinya. Lalu ditegaskan (melalui QS. An-Nisâ [4]: 129) bahwa keadilan dimaksud di luar kemampuan manusia. Maka siapakah yang bisa berbuat adil ketika sudah ditetapkan bahwa keadilan itu tidak akan bisa dicapai. Seandainya orang yang merenungkan dua ayat itu mengambil hukum tentang keharaman poligami, maka hukum itu tidak akan jauh dari substansi dua ayat itu sekalipun hadis dan dan apa yang dipraktikkan Nabi telah datang dengan membuka kemungkinan bolehnya berpoligami.¹⁰⁸

Apa yang dikemukakan Qâsim Amîn tersebut paralel dengan apa yang dikemukakan ‘Abduh. Poligami harus dijadikan sebagai pintu darurat. Qâsim Amîn memberikan dua contoh yang menyebabkan laki-laki boleh melakukan poligami. *Pertama*, ketika perempuan (istri pertama) mengidap satu penyakit yang menyebabkan yang bersangkutan tidak bisa menjalankan tugas-tugasnya sebagai seorang istri. *Kedua*, ketika istri pertama mandul, tidak bisa memiliki anak. Dalam kondisi ini, menurut Qâsim Amîn, pilihan yang tersedia hanya ada dua, yaitu bertahan dengan istri lama sambil mengambil istri baru atau menceraikan istri lama dan mengambil istri baru. Selain dua alasan itu, Qâsim Amîn berkata demikian:

Selain dua kondisi itu (mengidap penyakit dan mandul), saya tidak melihat kemanfaatan poligami kecuali sebagai penyaluran nafsu kebinatangan dengan memanipulasi syariat. Ini menunjukkan telah terjadinya kerusakan akhlak, tidak berfungsinya panca indera, menempuh cara buruk dalam memperoleh kenikmatan.¹⁰⁹

Analisi penulis terhadap penafsiran Muhammad ‘Abduh dan Rasyid Ridha terkait poligami adalah ketidak cocokan makna yang tersirat dalam ayat poligami dengan realita poligami di masyarakat, sehingga Muhammad ‘Abduh dan Rasyid Ridha cenderung tidak setuju dengan praktik poligami sekarang

¹⁰⁸ Qâsim Amîn, *Tahrîr al-Mar’ah wa al-Mar’ah al-Jadîdah*, Kairo: Al-Markaz al-Arabî li al-Bahts wa al-Nasyr, 1984, hal. 152-153

¹⁰⁹ Qâsim Amîn, *Tahrîr al-Mar’ah wa al-Mar’ah al-Jadîdah*,, hal. 157

ini. Beliau berdua beranggapan bahwa poligami itu merupakan solusi dari problem sosial yang ada ditengah masyarakat yang ada pada zaman Rasulullah, yaitu banyaknya jumlah wanita-wanita dan anak-anak yatim yang ditinggal oleh para syuhada, sehingga membutuhkan perlindungan dan pemeliharaan kepada mereka. Selain itu alasan keadilan yang sulit untuk ditegakkan, dimana praktik poligami dimasyarakat sekarang yang lebih banyak melanggar keadilan tersebut, sehingga beliau mengeluarkan fatwa yang berisi pernyataan bahwa syariat Islam yang dibawa Rasulullah memang membolehkan laki-laki mengawini empat perempuan sekaligus, jika ia mampu menakar dan mengetahui kemampuan dirinya untuk berbuat adil. Jika tidak mampu, maka tidak diperbolehkan beristri lebih dari satu. Sebab, apabila suami tidak dapat memberikan hak-hak istrinya, struktur rumah tangga akan rusak. Begitu pula dengan fondasi penghidupan keluarga. Padahal, tiang utama dalam mengatur kehidupan rumah tangga adalah adanya kesatuan dan sikap saling menyayangi antar anggota keluarga.

2. Ahmad Mustafa Al-Maraghi

a. Biografi Ahmad Mustafa Al-Maraghi

Nama lengkapnya adalah Ahmad Mustafa bin Muhammad bin Abdul Mun'im al-Maraghi. Kadang-kadang nama tersebut diperpanjang dengan kata Beik, sehingga menjadi Ahmad Mustafa al-Maraghi Beik. Ia berasal dari keluarga yang sangat tekun dalam mengabdikan diri kepada ilmu pengetahuan dan peradilan secara turun-temurun, sehingga keluarga mereka dikenal sebagai keluarga hakim.

Al-Maraghi lah di kota Maraghah, sebuah kota kabupaten di tepi barat sungai Nil sekitar 70 km di sebelah selatan kota Kairo, pada tahun 1300 H/1883 M. Nama Kota kelahirannya inilah yang kemudian melekat dan menjadi nisbah (nama belakang) bagi dirinya, bukan keluarganya. Ini berarti nama al-Maraghi bukan monopoli bagi dirinya dan keluarganya. Ia mempunyai 7 orang saudara. Lima di antaranya laki-laki, yaitu Muhammad Mustafa al-Maraghi (pernah menjadi Grand Syekh Al-Azhar), Abdul Aziz al-Maraghi, Abdullah Mustafa al-Maraghi, dan Abdul Wafa' Mustafa al-Maraghi. Hal ini perlu diperjelas sebab seringkali terjadi disalah kaprah tentang siapa sebenarnya penulis Tafsir alMaraghi di antara kelima putra Mustahafa itu. Kesalah-kaprahan ini terjadi karena Muhammad Mustafa al-Maraghi (kakaknya) juga terkenal sebagai seorang mufassir. Sebagai mufassir, Muhammad Mustafa juga melahirkan sejumlah karya tafsir, hanya saja ia tidak meninggalkan karya tafsir Al-Qur'an secara menyeluruh.

Ia hanya berhasil menulis tafsir beberapa bagian Al-Qur'an, seperti surah al-Hujurat dan lain-lain. Dengan demikian, jelaslah yang dimaksud di sini sebagai penulis Tafsir al-Maraghi adalah Ahmad Mustafa al-Maraghi, adikkandungdari Muhammad Mustafa al-Maraghi.

Masa kanak-kanaknya dilalui dalam lingkungan keluarga yang religius. Pendidikan dasarnya Ia tempuh pada sebuah Madrasah di desanya, tempat di mana Ia mempelajari Al-Qur'an, memperbaiki bacaan, dan menghafal ayat-ayatnya, sehingga sebelum usia 13 tahun Ia sudah menghafal seluruh ayat Al-Qur'an. Di samping itu, Ia juga mempelajari ilmu tajwid dan dasar-dasar ilmu agama yang lain. Setelah menamatkan pendidikan dasarnya tahun 1314 H./1897 M, atas persetujuan orang tuanya, al-Maraghi melanjutkan pendidikannya ke Universitas al-Azhar di Kairo. Ia juga mengikuti kuliah di Universitas Darul 'Ulum Kairo. Dengan kesibukannya di dua perguruan tinggi ini, al-Maraghi dapat disebut sebagai orang yang ulet, sebab keduanya berhasil diselesaikan pada saat yang sama, tahun 1909 M.¹¹⁰

Di kedua Universitas tersebut, al-Maraghi mendapatkan bimbingan langsung dari tokoh-tokoh ternama dan ahli di bidangnya masing-masing pada waktu itu. Seperti, Syekh Muhammad Abduh, Syekh Muhammad Bukhait al-Muthi'i, Ahmad Rifa'i al-Fayumi, dan lain-lain. Merekalah antara lain yang menjadi narasumber bagi al-Maraghi, sehingga Ia tumbuh menjadi sosok intelektual muslim yang menguasai hampir seluruh cabang ilmu agama.

Setelah menamatkan pendidikannya di Universitas al-Azhar dan Darul 'Ulum, Ia terjun ke masyarakat, khususnya di bidang pendidikan dan pengajaran. Beliau mengabdikan sebagai guru di beberapa madrasah dengan mengajarkan beberapa cabang ilmu yang telah dipelajari dan dikuasainya. Beberapa tahun kemudian, ia diangkat sebagai Direktur Madrasah Mu'allimin di Fayum, sebuah kota setingkat kabupaten yang terletak 300 km sebelah barat daya kota Kairo. Dan pada tahun 1916, Ia diminta sebagai dosen utusan untuk mengajar di Fakultas Filial Universitas al-Azhar di Qurthum, Sudan, selama empat tahun.

Pada tahun 1920, setelah tugasnya di Sudan berakhir, ia kembali ke Mesir dan langsung diangkat sebagai dosen Bahasa Arab di Universitas Darul 'Ulum serta dosen Ilmu Balaghah dan Kebudayaan pada Fakultas Bahasa Arab di Universitas al-Azhar. Pada rentang waktu yang sama, al-Maraghi juga menjadi guru di beberapa madrasah, di antaranya Ma'had Tarbiyah Mu'allimah, dan dipercaya memimpin Madrasah Utsman Basya di Kairo. Karena jasanya di salah satu madrasah tersebut, al-Maraghi dianugerahi penghargaan oleh raja Mesir, Faruq, pada tahun 1361 H. Dalam menjalankan tugas-tugasnya di Mesir, al-Maraghi tinggal di daerah Hilwan, sebuah kota yang terletak sekitar 25 Km sebelah selatan kota Kairo. Ia menetap di sana sampai akhir hayatnya. Ia wafat pada usia 69 tahun (1371 H./1952 M.). Namanya kemudian diabadikan sebagai nama salah satu jalan yang ada di kota tersebut.

¹¹⁰ Abu Bakar, Bahrin dkk. *Terjemah Tafsir al-Maraghi*,. Semarang: Toha Putra, 1989, hal. 8-9

b. Karya-karya Al-Maraghi

Al-Maraghi adalah seorang ulama yang sangat produktif dalam menyampaikan pemikirannya lewat tulisan–tulisan yang terbilang sangat banyak. Karya al-Maraghi diantaranya adalah: *Ulum al–Balâgah*, *Hidâyah at-Tâlib*, *Tahzib at-Taudih*, *Târikh 'Ulum al-Balâgah wa Ta 'rif bi Rijalihâ*, *Buhûs wa Arâ'*, *Mursyid at-Tullâb*, *Al-Mujaz fi al-Adab al- 'Arabi*, *Mujazfi 'Ulûm al-Usûl*, *Ad-Diyat wa al-Akhlâq*, *Al-Hisbahfi 'al-Islâm*, *Ar-Rifq bi al-Hayawân fi al-Islâm*, *Syarh Salâsih Hadîsan*, *Tafsîr Juz Innama*, *Tafsîr al-Marâghi*.

Al-Maraghi adalah ahli tafsir terkemuka dari kebangsaan mesir, Ia murid dari Syekh Muhammad Ibnu Abduh. Nama lengkap al-Maraghi adalah Ibnu Musthofa Ibnu Muhammad Ibnu Abdul Mun'im al-Maraghi. Dia dilahirkan pada tahun 1881 M (1298 H) disebuah kampung di negara mesir yang disebut dengan nama Maragah dan kepada dusun tempat kelahirannya itulah dia dihubungkan (al-Maraghi).¹¹¹

Setelah mulai dewasa al-Maraghi pindah ke negara kairo untuk mendalami berbagai macam ilmu keIslaman dan dia juga sempat berguru kepada syekh Muhammad Abduh, seorang ulama yang tidak asing lagi bagi kaum Muslimin. Setelah menguasai dan mendalami cabang-cabang ilmu ke Islaman, Dia mulai dipercaya oleh pemerintahan untuk memegang jabatan penting dalam pemerintahan. Pada tahun 1908 sampai dengan tahun 1919, al-Maraghi diangkat menjadi seorang hakim di sudan, sewaktu dia menjadi hakim negeri tersebut dia sempatkan dirinya untuk mempelajari dan mendalami bahasa-bahasa asing antara lain yang ditekuninya adalah bahasa inggris. Dari bahasa inggris dia banyak membaca literatur-literatur bahasa inggris. Al-Maraghi adalah seorang Ulama yang sangat produktif dalam menyampaikan pemikirannya lewat tulisan-tulisan yang terbilang sangat banyak.

Tafsir al-Maraghi terkenal sebagai sebuah kitab tafsir yang mudah dipahami dan enak dibaca. Hal ini sesuai dengan tujuan pengarangnya, seperti dalam muqoddimah yaitu menyajikan sebuah buku tafsir yang mudah dipahami oleh masyarakat Muslim secara umum. Musthofa al-Maraghi meninggal dunia pada tahun 1952 M (1317 H).

c. Metode Tafsir Al-Maraghi

Sebagaimana telah kita ketahui bahwa metode penafsiran ayat-ayat al-Qur'an telah dibagi menjadi empat macam yaitu : metode *tahlili* (analisis), metode *ijmali* (Global), metode *muqorin* (kompratif), dan metode *maudhû'i* (tematik). Sedangkan metode yang digunakan penulisan Tafsir al-Maraghi adalah metode *tahlili* (analisa), sebab pada mulanya, dia menempatkan ayat-ayat yang dianggap satu kelompok dan sistematikanya sebagai berikut :

¹¹¹ Abu Bakar, Bahrûn dkk. *Terjemah Tafsir al-Maraghi*,. Semarang: Toha Putra, 1989, hal. 9

1) Menempatkan ayat- ayat diawal pembahasan

Pada setiap pembahasan ini, dia mulai dengan satu, dua atau lebih ayat-ayat al-Qur'an, yang kemudian disusun sedemikian rupa sehingga memberikan pengertian yang menyatu.

2) Penjelasan kata-kata Tafsir Mufrod

Kemudian dia juga menyertakan penjelasan-penjelasan kata-kata secara bahasa jika memang terdapat kata-kata yang dianggap sulit untuk dipahami oleh para pembaca.

3) Pengertian ayat secara ijmal (global)

Kemudian dia juga menyebutkan makna ayat-ayat secara ijmal (global) dengan maksud memberikan pengertian ayat-ayat diatas secara global, sehingga sebelum memasuki pengertian tafsir yang menjadi topik utama para pembaca terlebih dahulu mengetahui ayat-ayat secara global.

4) Asbabun Nuzul (sebab-sebab turunnya ayat)

Selanjutnya, dia juga menyertakan bahasan asbabun nuzul jika terdapat riwayat shahih dari hadist yang menjadi pegangan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

5) Mengesampingkan istilah-istilah yang bertentangan dengan ilmu pengetahuan.

Didalam tafsir ini sehingga al-Maraghi mengesampingkan istilah-istilah yang berhubungan dengan ilmu pengetahuan misalnya, ilmu sharaf, ilmu nahwu, ilmu balagha, dan lain sebagainya. Walaupun masuknya ilmu-ilmu tersebut dalam tafsir sudah terbiasa dikalangan mufasirnya terdahulu. Menurutny, masuknya ilmu-ilmu tersebut justru merupakan suatu penghambat bagi pembaca di dalam mempelajari ilmu-ilmu tafsir.

Adapun corak yang dipakai dalam Tafsir al-Maraghi adalah corak *adab al-Ijtima'i*, sebagai berikut: diuraikan dengan bahasa yang indah dan menarik dengan berorientasi sastra kehidupan budaya dan kemasyarakatan. Sebagai suatu pelajaran bahwa al-Qur'an diturunkan sebagai petunjuk dalam kehidupan individu maupun masyarakat.

Penafsiran dengan corak *adab al-ijtimâ'i* berusaha mengemukakan segi keindahan bahasa dan kemukjizatan al-Qur'an berusaha menjelaskan makna atau maksud dituju oleh al-Qur'an, berupaya mengungkapkan betapa al-Qur'an itu mengandung hukum-hukum alam dan aturan-aturan kemasyarakatan, serta berupaya mempertemukan antara ajaran al-Qur'an, teori-teori ilmiah yang benar. Dan dalam Tafsir al-Maraghi ini juga menggunakan bentuk *bil ra'yi*, disini dijelaskan bahwa suatu ayat itu uraiannya bersifat analisis dengan mengemukakan berbagai pendapat dan didukung oleh fakta-fakta dan argumen yang berasal dari al-Qur'an.

d. Pandangan Al-Maraghi terhadap poligami

Menurut al-Marâghî, pernikahan monogami adalah pernikahan paling ideal yang harus diterima umat manusia. Al-Marâghî menyatakan demikian:

“Kebahagiaan keluarga itu tercapai jika di dalam keluarga hanya ada satu istri bagi satu suami. Itulah puncak kesempurnaan yang perlu diedukasikan ke masyarakat dan yang perlu diterima oleh seluruh manusia. Namun, karena sejumlah alasan terkait kehidupan suami istri, maka seseorang diperbolehkan untuk keluar dari yang ideal tersebut”.¹¹²

Al-Marâghî tetap memandang pernikahan monogami sebagai pernikahan ideal yang akan mengantarkan seluruh anggota keluarga pada kebahagiaan, sementara pernikahan poligami dianggap sebagai kekecualian. Dengan perkataan lain, monogami adalah hukum ‘*azîmah*, sedangkan poligami sebagai rukhshah yang bisa dilakukan dalam kondisi tertentu.

Bagi al-Marâghî, kondisi tertentu yang menyebabkan ditoleransinya poligami adalah sebagai berikut: *Pertama*, jika seorang suami memiliki istri yang mandul padahal si suami berharap akan memiliki anak. Dalam kondisi demikian, maka yang paling maslahat bagi keduanya adalah poligami terlebih jika si suami adalah orang yang memiliki kedudukan mulia seperti raja atau kepala negara. *Kedua*, jika istri sudah memasuki masa menopause sementara si suami masih berkeinginan untuk menyalurkan kebutuhan biologisnya. Sekiranya suami itu mampu memberi nafkah kepada lebih dari satu istri dan mampu juga menanggung biaya hidup banyak anak, maka si suami diperbolehkan untuk berpoligami. *Ketiga*, kemampuan seksual suami cukup tinggi, sementara si istri kebalikannya. Ditambah lagi masa menstruasi istrinya cukup lama. Dalam kondisi demikian, menurut al-Marâghî, pilihan hanya ada dua, yaitu berpoligami atau berzina. Tentu pilihan yang terbaik adalah menikah lagi. *Keempat*, meningkatnya jumlah dan populasi perempuan bukanlah sesuatu yang baik bagi sebuah komunitas-masyarakat. Ada potensi bagi terjadinya kemerosotan moral. Dalam konteks itu, poligami harus dimungkinkan.

Ayat yang biasa digunakan ketika berbicara poligami adalah QS. An-Nisa:3 dan QS. An-Nisa: 129:

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبُعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ٣

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah

¹¹² Ahmad Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Juz IV, V, VI, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1998, hal. 151.

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”.(QS. An-Nisa: 3)

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَاقِفَةِ وَإِنْ ثُصِّلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ١٢٩

“Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), 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 kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.(Q.S. An-Nisa’:129)

Ayat ini diturunkan di Madinah setelah Perang Uhud. Sebagaimana dimaklumi, karena kecerobohan dan ketidaksiplinan pasukan Islam dalam perang itu mengakibatkan mereka mengalami kekalahan. Menurut catatan sejarah, tidak kurang 70 orang yang gugur di medan perang.¹¹³

Jumlah tersebut cukup besar bila diukur dari keseluruhan jumlah laki-laki dewasa pada waktu itu yang hanya berjumlah sekitar 700 orang. Dampak selanjutnya, jumlah janda dan anak-anak yatim dalam komunitas Muslim meningkat drastis. Tanggung jawab pemeliharaan anak-anak yatim itu tentu saja dilimpahkan kepada para walinya. Namun tidak semua anak yatim berada dalam kondisi miskin, di antara mereka ada yang mewarisi harta yang banyak, yang merupakan pusaka orang tuanya. Pada situasi dan kondisi yang disebutkan terakhir, muncul niat jahat di hati sebagian wali yang memelihara anak perempuan yatim. Mereka mengawini anak yatim yang kebetulan memiliki wajah yang cantik tanpa memberi mahar dan hak-hak lainnya, dan mereka bermaksud untuk memakan harta anak yatim dengan cara yang tidak sah. Tujuan para wali menikahi anak yatim semata-mata agar harta anak yatim itu tidak beralih ke orang lain. Tujuan utama para wali ini tidak sesuai dengan tujuan luhur perkawinan. Tidak sedikit anak yatim yang telah dinikahi wali mengalami kesengsaraan akibat perlakuan tidak adil dengan perlakuan isteri-isteri wali yang lain.¹¹⁴

Dalam pandangan Al-Maraghi, kebolehan berpoligami dalam surat An-Nisa’:3 ialah kebolehan yang dipersulit dan diperketat. Poligami hanya diperbolehkan dalam keadaan darurat, yang hanya bisa dilakukan oleh orang-orang yang sungguh-sungguh membutuhkan. Jika poligami dirasa akan memunculkan akibat buruk, maka lebih baik dihindari, sebagaimana diatur

¹¹³ Muhammad Ali as-Shobuni, *Koreksi Terhadap Tuduhan Poligami Rasulullah Saw*, Surabaya: Al-ikhla, 1982, hal. 12

¹¹⁴ Muhammad Ali as-Shobuni, *Koreksi Terhadap Tuduhan Poligami Rasulullah Saw*, Surabaya: Al-ikhla, 1982, hal. 12

dalam kaidah fiqh *dar'u al-mafâsid muqaddamun 'ala jalbi al-mashâlih* (menolak kemafsadatan lebih didahulukan daripada mendatangkan kemaslahatan).¹¹⁵

Analisis penulis mengenai tanggapan Al-Maraghi terkait poligami adalah, Al-Maraghi merujuk kepada gurunya yaitu M. Abduh, lebih cenderung melarang poligami kecuali memang dalam kondisi darurat, seperti istri yang mandul, menopause, seksual tinggi dan jumlah populasi perempuan meningkat.

3. Muhammad Quraish Shihab

a. Biografi Muhammad Quraish Shihab

Muhammad Quraish Shihab lahir pada 16 Februari 1944 M di Rappang, Sulawesi Selatan. Ayah Quraish Shihab adalah Abdurrahman Shihab, yaitu guru besar dalam bidang tafsir pernah menjadi rektor IAIN Alaudin. Abdurrahman Shihab merupakan salah seorang yang memiliki peran penting di Universitas Muslim Indonesia (UMI) di Ujungpandang, tercatat sebagai salah seorang pendiri UMI.

Pada tahun 1958 M, Quraish berangkat ke Kairo dengan bantuan dari beasiswa Pemerintahan Sulawesi Selatan. Quraish mengenyam pendidikan di Mesir dari kelas II Tsanawiyah hingga meraih gelar MA pada tahun 1967 M. Quraish sempat pulang ke Indonesia pada tahun 1980 M walaupun tidak lama dikarenakan ia melanjutkan program doktoral di Universitas Al-Azhar dan mengharuskan ia untuk kembali lagi ke Kairo. Quraish menyelesaikan program doktoral selama dua tahun dengan yudisium yang sangat bagus yaitu *summa cum laude* dengan penghargaan tingkat I dan tercatat sebagai orang pertama di Asia Tenggara yang meraih gelar doctor dalam bidang ilmu-ilmu Al-Qur'an di Universitas Al-Azhar. Pada tahun 1984 M, Quraish kembali ke Indonesia dan mengajarkan ilmunya di Fakultas Ushuluddin dan Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah. Selain mengajar di kampus, ia mendapatkan amanah menduduki beberapa jabatan penting, antara lain lain; Ketua MUI pusat (sejak 1984 M), anggota Lajnah Pentashih Al-Qur'an Departemen Agama (sejak 1989 M), anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional (sejak 1989 M), Menteri Agama Kabinet Pembangunan VIII (1998 M).¹¹⁶

Pada tahun 1999-2002 Quraish shihab terpilih sebagai duta besar di Mesir dan Jibouti yang mana itu merupakan sesuatu yang tidak pernah terlintas dalam benaknya apalagi berusaha untuk meraihnya. Ketika lulus SMA di al-Azhar, Kairo, Mesir Quraish mendapatkan dua ijazah SMA, satu yang kurikulumnya khusus bagi siswa-siswa asing (*Ma'had al-Bu'ust al-Islamiyah*) dan satu lagi

¹¹⁵ Ahmad Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Juz IV, V, VI, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1998, hal. 181

¹¹⁶ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008, hal. 236-237

ijazah Ma'had al-Qahirah, dengan tambahan mata pelajaran khusus untuk siswa-siswa Mesir. Sejak kecil terpengaruh oleh ayah yang merupakan Guru Besar Ilmu Tafsir di IAIN Alauddin Makasar- ia mengidamkan untuk mendalami Ilmu Tafsir. Tetapi angka kelulusan bahasa Arab yang ia raih dengan dua ijazah SMA itu, tidak memenuhi syarat yang ditetapkan oleh Fakultas Ushuluddin di mana terdapat jurusan tafsir yang ia idamkan. Ketika itu ia mengulang setahun demi bisa masuk fakultas ushuluddin yang diinginkannya.

Quraish Shihab menikah dengan Fatmawaty as-Saqqaf dan dari rahimnya Allah menanugerahkan lima orang anak yang selalu mendampingi, mendorong dan memberi ketenangan kepadanya, sehingga dapat belajar, menulis, dan mengabdikan. Semenjak kecil Quraish sudah dididik dan ditanamkan cinta al-Qur'an oleh orang tuanya. setiap surat orang tuanya ketika ia di Mesir berpesan: jangan pulang sebelum meraih Ph.D. keberhasilan Quraish juga adalah jasa-jasa dari gurunya, baik di Indonesia ketika ia di SD, SMP Muhammadiyah, maupun di al-Azhar, Mesir.¹¹⁷

Walaupun Quraish disibukkan dengan berbagai aktivitas baik akademik maupun non akademik, ia masih sempat menulis. Bahkan Quraish termasuk sebagai penulis yang produktif, baik menulis di media massa maupun menulis buku. Quraish mengasuh rubrik "*Tafsir al-Amanah*" di harian Pelita. Ia juga merupakan anggota dewan redaksi majalah ulumul Qur'an dan Mimbar Ulama.¹¹⁸

b. Karya-karya Muhammad Quraish Shihab

Beberapa karya tulisan Quraish yang telah beredar luas hingga saat sekarang ini di antaranya adalah *Tafsir Al-Manâr: Keistimewaan dan Kelemahannya* (1984), *Filsafat Hukum Islam* (1987), *Mahkota Tuntutan Ilahi: Tafsir Surah al-Baqarah* (1988), *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (1992), *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan* (1994) keduanya berasal dari kumpulan majalah dan ceramah, *Studi Kritis Tafsir al-Manar* (1994), *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (1995), *Mukjizat Al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib* (1997), *Tafsir Al-Qur'an al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* (1997), *Hidangan Ilahi: Ayat-ayat Tahlil* (1997), *Fatwa-fatwa M. Quraish Shihab: Seputar Ibadah dan Mu'amalah* (1999), *Tafsir al-Misbah: kesan, Pesan dan Kekeragaman Al-Qur'an* (2000), dan banyak lagi.

¹¹⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, jilid 2, Ciputat: Lentera Hati, 2011, hal. 1-12

¹¹⁸ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008, hal. 238

Karya M. Quraish yang menjadi mahakarya dari sekian banyak karyanya adalah tafsir al-Misbah. Tafsir tersebut yang membuat namanya semakin populer dan menjadi salah satu mufasir di Indonesia yang sangat disegani dan sangat banyak dikagumi oleh masyarakat baik para ulama, mahasiswa, santri dan masyarakat awam biasa. Hal tersebut dikarenakan ilmu yang ia miliki, itu dapat dibuktikan dengan kemampuannya menulis tafsir Al-Qur'an 30 juz dengan sangat akbar dan mendetail hingga mencapai 15 jilid/volume. Ia menafsirkan Al-Qur'an secara runtut sesuai dengan tertib susunan ayat dan surah.

Susunan dari tafsir Quraish yaitu pertama-tama sebelum ia menafsirkan surah, ia terlebih dahulu memberi pengantar. Isinya antara lain, nama surah dan nama lain surah tersebut, jumlah ayat (terkadang ada penjelasan tentang perbedaan penghitungan), tempat turun surah (*makiyyah dan madaniyyah*) disertai pengecualian ayat-ayat yang tidak termasuk kategori, nomor surah berdasarkan urutan mushaf dan urutan turun, tema pokok, keterkaitan (*munâsabah*) antara surah sebelum dan sesudahnya, dan sebab turun ayat (*asbâbun nuzûl*).

Setelah menyajikan pengantar, Quraish mulai menafsirkan dengan menganalisis secara kronologis dan memaparkan berbagai aspek yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan urutan dan bacaan mushaf. Hal ini ia lakukan untuk membuktikan bahwa surah-surah serta ayat-ayat dalam Al-Qur'an mempunyai keserasian yang sempurna dan merupakan satu kesatuan yang tak dapat dipisah-pisahkan.¹¹⁹

Quraish dalam bukunya berjudul Menabur Pesan Ilahi mengungkapkan bahwa dalam membahas kadungan Al-Qur'an dan tafsirnya, ada beberapa hal yang harus diperhatikan, yaitu terkait riwayat-riwayat yang disajikan dalam menafsirkan Al-Qur'an, ketelitian alih bahasa, rujukan yang digunakan, dan beberapa masalah ilmiah yang berhubungan dengan penafsiran yang dilakukan.¹²⁰

Terkait dengan penafsir, Quraish menjelaskan beberapa syarat yang harus diperhatikan oleh penafsir, yaitu sebagai berikut: (a) pengetahuan tentang bahasa Arab dalam berbagai bidangnya, (b) pengetahuan tentang ilmu-ilmu Al-Qur'an, sejarah turunnya, hadis-hadis Nabi, dan ushulfiqh, (c) pengetahuan tentang prinsip-prinsip pokok keagamaan, dan (d) pengetahuan tentang disiplin ilmu yang menjadi materi bahasan ayat. Dalam menafsirkan Al-Qur'an ada beberapa hal yang harus digarisbawahi: (1) menafsirkan berbeda dengan berdakwah atau berceramah berkaitan dengan ayat Al-Qur'an. Namun masih bisa menguraikan tafsir selama uraian tersebut dikemukakan berdasarkan pemahaman para ahli tafsir yang telah memenuhi syarat penafsir di atas. (2)

¹¹⁹ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008, hal. 238-241

¹²⁰ M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 318-332

faktor-faktor yang mengakibatkan kekeliruan dalam penafsiran antara lain; subjektivitas mufasir, kekeliruan dalam menerapkan metode atau kaidah, kedangkalan dalam ilmu-ilmu alat, kedangkalan pengetahuan tentang materi uraian ayat, tidak memperhatikan konteks, baik asbabal-nuzul, hubungan antar ayat, maupun kondisi sosial masyarakat, dan tidak memperhatikan siapa pembicara dan terhadap siapa pembicaraan ditujukan.

c. Pandangan M. Quraish Shihab terhadap poligami

Memahami surat al-Nisa' ayat 3 M. Quraish Shihab memiliki corak penafsiran tersendiri dalam menafsirkannya. Penafsirannya terhadap ayat 3 dari surat an-Nisa' tersebut tidak saja menjelaskan hal poligami, akan tetapi, meliputi hal-hal yang sangat penting yang berkaitan dengan sebab *turunnya* (*asbabun nuzul*) ayat tersebut. M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa pada ayat ke-3 dari surat an-Nisa' memiliki kandungan bahwa Allah SWT. melarang mengambil dan memanfaatkan harta anak yatim secara aniaya. Kemudian selanjutnya, Allah SWT. melarang berlaku aniaya terhadap pribadi anak-anak yatim itu. Pernyataan tersebut diungkapkan dalam penafsirannya sebagai berikut:

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap perempuan yatim, dan kamu percaya diri akan berlaku adil terhadap wanita-wanita selain yatim itu, maka nikahilah apa yang kamu senangi sesuai selera kamu dan halal dari wanita-wanita yang lain itu. Kalau perlu, kamu dapat menggabung dalam saat yang sama dua, tiga, atau empat, tetapi jangan lebih, lalu jika kamu takut tidak dapat berlaku adil dalam hal harta dan perlakuan lahiriah, bukan dalam hal cinta bila menghimpun lebih dari seorang istri, maka kawini seorang saja, atau kawinilah budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu, yakni menikahi selain anak yatim yang mengakibatkan ketidakadilan, dan mencukupkan satu orang istri adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya, yakni lebih mengantarkan kamu kepada keadilan, atau kepada tidak memiliki banyak anak yang harus kamu tanggung biaya hidup mereka”.¹²¹

M. Quraish Shihab menyatakan bahwa surat An-Nisa' ayat 3 tidaklah mewajibkan poligami ataupun menganjurkannya. Ayat tersebut hanya berbicara tentang bolehnya poligami. Itu pun merupakan pintu kecil yang hanya dapat dilakukan oleh orang yang amat membutuhkannya dan dengan syarat yang tidak ringan. Dengan begitu, bahasan tentang poligami dalam Al-Qur'an hendaknya tidak ditinjau dari segi ideal atau baik buruknya, namun harus dilihat dari sudut pandang penetapan hukum dalam aneka kondisi yang mungkin terjadi.¹²²

¹²¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 321

¹²² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,, hal. 321

Kemudian M. Quraish Shihab tidak sependapat jika poligami adalah sebuah anjuran dengan alasan bahwa redaksi perintah pada ayat tersebut dimulai dengan bilangan dua-dua, tiga-tiga, atau empat-empat. Pernyataan tersebut diungkapkannya sebagai berikut:

“Penyebutan dua, tiga atau empat, pada hakikatnya adalah dalam rangka tuntutan berlaku adil kepada anak yatim. Redaksi ayat ini mirip dengan ucapan seorang yang melarang orang lain makan makanan tertentu, dan untuk menguatkan larangan itu dikatakannya: “Jika anda khawatir akan sakit bila makan makanan ini, maka habiskan saja makanan selainnya yang ada di hadapan anda”. Tentu saja perintah menghabiskan makanan lain itu hanya sekadar menekankan perlunya mengindahkan larangan untuk tidak makan makanan tertentu itu.”¹²³

Melihat dari isi dari maknanya setelah melarang mengambil dan memanfaatkan harta anak yatim secara aniaya, kini yang dilarang pada ayat ini adalah berlaku aniaya terhadap pribadi anak yatim itu. Karena itu ditegaskan bahwa dan jika kamu takut tidak akan berlaku adil terhadap perempuan yatim, dan kamu percaya diri berlaku adil terhadap wanita-wanita yang yatim itu, maka nikahilah apa yang kamu senangi sesuai selera kamu dan halal dari wanita-wanita yang lain itu, kalau perlu, kamu dapat menggabung dalam saat yang sama dua, tiga, atau empat tetapi jangan lebih, lalu jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil dalam hal harta dan perlakuan lahiriyah, bukan dalam hal cinta, bilah mempunyai lebih dari seorang istri, maka nikahi seorang saja, atau nikahilah budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu yakni menikahi selain anak yatim yang mengakibatkan ketidakadilan, dan mencukupkan satu orang istri adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya, yakni lebih mengantarkan kamu kepada keadilan atau kepada tidak memiliki banyak anak yang harus kamu tanggung biaya kehidupan mereka.¹²⁴

Ayat di atas menggunakan kata (تَقْسَطُوا) dan (تَعْدِلُوا) yang keduanya diterjemakan adil. Ada ulama yang mempersamakan maknanya dan ada juga yang membedakan dengan berkata bahwa تَقْسَطُوا maknanya berlaku adil kepada dua orang atau lebih, keadilan yang menjadikan keduanya senang. Sedangkan تَعْدِلُوا adalah berlaku baik terhadap orang lain maupun diri sendiri, tetapi keadilan itu bisa saja tidak menyenangkan sala satu pihak.¹²⁵

Kemudian berkenaan dengan ayat 3 surat an-Nisa’ M. Quraish Shihab menggarisbawahi juga bahwa turunya ayat 3 surat an-Nisa’ tidak membuat regulasi poligami. Karena menurutnya poligami telah ada dan dikenal bahkan dipraktikkan oleh berbagai agama dan adat istiadat masyarakat sebelum ayat

¹²³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,, hal. 321

¹²⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,, hal. 321-322

¹²⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,, hal. 322

tersebut turun. Ayat tersebut turun tidak berbicara mengenai kewajiban atau pun anjuran seseorang untuk berpoligami, namun hanya berbicara mengenai bolehnya poligami dengan beberapa syarat-syarat yang tidak mudah dipenuhi. Adapun pendapat tersebut diungkapkannya sebagai berikut:

“Dalam penafsiran surat an-Nisa’ ayat 3, ada yang perlu digarisbawahi bahwa ayat ini tidak membuat peraturan tentang poligami, karena poligami telah dikenal dan dilaksanakan oleh penganut berbagai syariat agama serta adat istiadat masyarakat sebelum turunnya ayat ini. Sebagaimana ayat ini tidak mewajibkan poligami atau menganjurkannya, ia hanya berbicara tentang bolehnya poligami dan itupun merupakan pintu kecil yang hanya dapat dilalui oleh orang yang sangat membutuhkan dan dengan syarat yang tidak ringan. Jika demikian halnya, maka menurut M. Quraish Shihab pembahasan tentang poligami dalam syariat al-Qur’an, hendaknya tidak ditinjau dari segi ideal atau baik dan buruknya, tetapi harus dilihat dari sudut pandang pengaturan hukum, dalam aneka kondisi yang mungkin terjadi”.¹²⁶

Selanjutnya ia menambahkan, tidak dapat dikatakan bahwa Rasul saw. kawin lebih dari satu, dan perkawinan semacam itu hendaknya diteladani, karena tidak semua apa yang dilakukan Rasul saw. perlu diteladani, dan perlu disadari bahwa semua wanita yang beliau kawini, kecuali ‘Aishah ra., adalah janda-janda, dan kesemuanya untuk tujuan menyukseskan da’wah, atau membantu dan menyelamatkan wanita yang kehilangan suami itu, yang pada umumnya bukanlah wanita-wanita yang dikenal memiliki daya tarik yang memikat.¹²⁷

Analisis penulis mengenai tanggapan Quraish shihab terkait poligami adalah poligami hanyalah sebagai alternatif pilihan dan kondisional, bukanlah sebuah kewajiban. Quraish shihab tidak menyimpulkan bahwa poligami adalah anjuran atau bahkan kewajiban, dan beliau tidak setuju juga kalau poligami mutlak dilarang. Beliau lebih mengkoparasikan ayat poligami an-Nisa’ ayat 3 dengan an-Nisa’ ayat 129, sehingga mengambil jalan tengah bahwa poligami hanyalah sebuah alternatif jika dalam rumah tangga mengalami sebuah problem yang memerlukan solusi poligami.

¹²⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,, hal. 326

¹²⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,, hal. 326

BAB IV

HERMENEUTIKA DAN KOMPARASI MUFASIR KLASIK DAN MODERN TERKAIT POLIGAMI

A. Penerapan Teori *Double Movement* Fazlur Rahman dalam Mufasir Klasik dan Mufasir Modern Terkait Poligami

1. Mengenal Poligami Hingga Pada Masa Mufasir Klasik

Mayoritas mufasir klasik sepakat bahwa perintah di dalam surat An-Nisa' ayat 3 berarti kebolehan, bukan kewajiban, meskipun ada yang mengatakan *amr* di sini menunjukkan kewajiban, yaitu kewajiban membatasi istri hingga empat orang saja. Tapi kebolehan ini disertai dengan syarat yaitu berbuat adil, bahkan keyakinan untuk bisa berbuat adil, seorang laki-laki yang tidak yakin bahwa dirinya akan bisa berbuat adil dilarang untuk berpoligami.¹

Landasan disyariatkannya polgami dalam As-Sunnah adalah sabda Rasulullah saw yang diriwayatkan oleh Qais bin Al-Harits, dia berkata: saat saya masuk Islam, saya mempunyai delapan istri. Lalu saya datang menghadap Rasulullah untuk menuturkan hal tersebut. Beliau bersabda: hendaknya kamu memilih empat orang saja di antara mereka”.²

¹ Nur Chozin, “Poligami Dalam Al-Qur’an”, dalam Jurnal *Mimbar Hukum*, No. 54 Tahun 2001, hal. 79.

² Sunan Ibnu Mâjah, *Kitab An-Nikâh, Bâbu Ar-rajuli Yuslimu wa Indahû Aksar min Arba’i Niswatin*, juz-1, Beirut:Dâr al-Fikr, hal. 126.

Dalam hadis lain di kisahkan bahwa Ghailan bin Salamah Ats-Tsaqafi, Sebelum masuk Islam mempunyai sepuluh istri. Ketika Ghailan masuk Islam beserta seluruh istrinya Rasulullah saw memerintahkan Ghailan untuk memperistri empat orang saja di antara mereka.³

Adapun landasan dari *ijma'*, adalah konsensus kaum muslimin, baik dalam bentuk ungkapan maupun perbuatan. Mereka sepakat bahwasanya poligami hukumnya boleh. Kesepakatan itu berlangsung sejak Rasulullah saw masih hidup hingga hari ini. Para sahabat terkemuka seperti Umar bin Khattab, Ali bin Abi Thalib, Mu'awiyah bin Abi Sufyan dan Mu'az bin Jabal memperistri lebih dari satu orang perempuan sekaligus. Begitu juga ulama fikih dari kalangan *tabi'in* yang lainnya, yang tidak bisa disebutkan satu persatu. Mereka juga mengakui orang-orang yang melakukan praktek poligami, baik ulama salaf maupun khalaf, sama-sama mengakui bahwasanya poligami hukumnya boleh, di samping banyak di antara mereka yang mempraktekannya langsung. Dengan demikian, *ijma'* dalam masalah poligami, adalah *ijma' qauli* (ucapan) dan *fi'li* (perbuatan).⁴

Masalah poligami harus disesuaikan dengan keadaan sosial masyarakat. Poligami Nabi Muhammad dilakukan dalam hal untuk menaikkan derajat wanita dalam tradisi masyarakat jahiliyah pada zaman dahulu. Karena kedudukan wanita begitu terhina dan seorang laki-laki bisa semaunya menikah dengan perempuan yang dia senangi berapapun jumlahnya sedangkan saat ini, ketika kita melihat dan meninjau keadaan sosial masyarakat, maka hukum poligami untuk konteks kekinian harus disesuaikan dengan kondisi ruang dan waktu dan yang paling pokok adalah selalu mengikuti petunjuk syariat yaitu menuju keadilan, kemaslahatan dan tidak menjadikan ketetapan hukum al-Qur'an menjadi mudarat atau kerusakan. Sekiranya hal itu diterapkan pada masyarakat dan malah berakibat buruk, maka hukum ini patut dipertimbangkan pelaksanaannya di tengah masyarakat.

Poligami pada masa permulaan Islam mempunyai beberapa manfaat, antara lain menyambung keturunan dan persaudaraan dan tidak menyebabkan kerusuhan seperti sekarang ini. Sebab agama sudah tertanam kuat pada diri kaum wanita dan pria, dan bahaya yang dikhawatirkan tidak seperti di masa sekarang ini.

Dilihat dari aspek sejarah, poligami bukanlah praktik yang dilahirkan Islam. 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

³ Sunan At-Tirmizî, *Kitab An-Nikah, Bâbu Ar-rajuli Yuslimu wa Indahû Aksar min Arba'i Niswatin*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Misriyyah, 1978, hal. 272.

⁴ Arij binti Abdur Rahman As-Sanan, *Adil Terhadap Para Istri Etika Dalam Berpoligami*, Jakarta: Darus Sunah Press, cet 1, 2006, hal. 41.

didefinisikan oleh laki-laki dan untuk kepentingan mereka. Peradaban ini sesungguhnya telah lama berlangsung bukan hanya di wilayah Jazirah Arabia, tetapi juga dalam banyak peradaban kuno lainnya seperti di Mesopotamia dan Mediterania bahkan di bagian dunia lainnya. Dengan kata lain, perkawinan poligami sejatinya bukan khas peradaban Arabia, tetapi juga peradaban bangsa-bangsa lain.⁵

Di dunia Arab sebelum Nabi Muhammad saw lahir, perempuan dipandang rendah dan entitas yang tak berarti. Al-Qur'an dalam sejumlah ayatnya menginformasikan realitas sosial ini. Perbudakan manusia terutama perempuan, dan poligami menjadi praktik kebudayaan yang lumrah dalam masyarakat Arabia saat itu.

Ketika Islam hadir, praktik-praktik ini tetap berjalan. Meskipun Rasul mengetahui bahwa poligami yang dipraktikkan bangsa Arab banyak merugikan kaum perempuan, tetapi cara Islam untuk menghapuskan praktik ini tidak dilakukan dengan cara-cara yang memaksa. Bahasa yang digunakan al-Qur'an tidak pernah provokatif atau radikal. 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 adalah keadilan dan penghargaan terhadap martabat manusia. Ini adalah kehendak logis dari sistem kepercayaan Islam: Tauhid.

Selain melalui aspek kesejarahan, untuk mengetahui lebih jauh tentang poligami kita juga perlu melihat asbab al-nuzul surat al-Nisa' ayat 3 yang selama ini digunakan sebagai dalil poligami. Ayat ini turun berkenaan dengan perbuatan para wali yang tidak adil terhadap anak yatim yang berada dalam perlindungan mereka. Ayat ini diturunkan di Madinah setelah perang Uhud. Kekalahan perang mengakibatkan banyaknya prajurit muslim yang gugur di medan perang dan menyebabkan meningkatnya jumlah janda dan anak-anak yatim dalam komunitas muslim. Tanggungjawab pemeliharaan anak yatim berada dalam kondisi papa dan miskin, diantara mereka ada yang mewarisi harta yang banyak, peninggalan mendiang orang tua mereka.⁶

Pada situasi dan kondisi yang disebutkan terakhir, muncul niat jahat di hati sebagian wali yang memelihara anak yatim. Dengan berbagai cara mereka berbuat curang terhadap anak yatim tersebut. Anak yatim yang kebetulan memiliki wajah yang cantik, para wali itu mengawini mereka, dan jika tidak

⁵ Muhammad Husein, *Membaca Kembali Ayat Poligami*, Terkait dengan sejarah poligami lihat juga Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Yogyakarta: LKis, 2003 dan M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 56

⁶ Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami: Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 32

cantik, mereka menghalanginya agar tidak menikah meskipun ada laki-laki lain yang melamarnya. Tujuan para wali menikahi anak yatim yang berada dalam kekuasaan mereka semata-mata agar harta anak yatim itu tidak beralih pada orang lain, melainkan jatuh ke dalam genggaman mereka sendiri, sehingga akibatnya tujuan luhur perkawinan tidak terwujud. Tidak sedikit anak yatim yang telah dinikahi oleh para wali mereka sendiri mengalami kesengsaraan akibat perlakuan tidak adil. Anak-anak yatim itu dikawini, tetapi hak-hak mereka sebagai istri, seperti mahar dan nafkah tidak diberikan. Bahkan, harta mereka dirampas oleh suami mereka sendiri untuk menfkahi istri-istri mereka yang lain yang jumlahnya lebih dari batas kewajaran.⁷

Berdasarkan asbab al-nuzul tersebut para ulama fiqh sepakat bahwa ayat 3 surat al-Nisa' ini masih ada kaitannya dengan ayat sebelumnya yaitu ayat 2 surat al-Nisa'. Ayat 2 mengingatkan kepada para wali yang mengelola harta anak yatim, bahwa mereka berdosa besar jika sampai memakan atau menukar harta anak yatim yang baik dengan yang jelek dengan jalan yang tidak sah; sedangkan ayat 3 mengingatkan kepada pata wali anak wanita yatim yang mau mengawini anak yatim tersebut, agar si wali itu beritikad baik dan adil, yakni si wali wajib memberikan mahar dan hak-hak lainnya kepada anak yatim wanita yang dikawininya. Ia tidak boleh mengawininya dengan maksud untuk memeras dan mengurus harta orang lain. Hal ini berdasarkan keterangan Aisyah ra waktu ditanya oleh Urwah bin al-Zubair ra mengenai maksud ayat 3 surat an-Nisa' tersebut.⁸

2. Operasionalisasi Teori *Double Movement* Pada Mufasir Klasik

Menurut Rahman, prosedur yang benar untuk memahami al-Qur'an adalah setidaknya mufassir harus menempuh dua pendekatan: Pertama, Mempelajari al-Qur'an dalam Ordo Historis untuk mengapresiasi tema-tema dan gagasan-gagasannya sehingga diketahui makna yang tepat dari firman Allah. Kedua, Mengkaji al-Qur'an dalam konteks latar belakang Sosio Historisnya. Dengan pendekatan ini akan diketahui tentang bagaimana orang-orang di lingkungan Nabi memahami perintah al-Qur'an. Tanpa memahami latar belakang Mikro dan Makro secara memadai, menurut Rahman besar kemungkinan seseorang akan salah tangkap terhadap maksud atau purpose (meminjam istilah Hamid Fahmi Zarkasyi) al-Qur'an serta aktifitas Nabi baik ketika berada di Mekkah maupun di Madinah.

Dua pendekatan ini mutlak dilakukan menurut Rahman, karena al-Qur'an merupakan respon Ilahi yang disampaikan melalui Nabi Muhammad SAW terhadap situasi social masyarakat Arab ketika itu. Statement al-Qur'an memperlihatkan bagaimana kronisnya problem masyarakat seperti

⁷ Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami: Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 33

⁸ Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsir al-Manâr*, Mesir: Dâr al-Manâr, tt, hal. 347-348.

penyembahan berhala, eksploitasi terhadap kaum miskin, memarginalkan kaum perempuan dan lainlain, dimana fenomena-fenomena tersebut mengindikasikan bahwa pesan al-Qur'an saling berkaitan dengan kondisi yang dialami oleh masyarakat Arab saat itu. Berangkat dari pemikiran beliau tentang pendekatan yang harus dilakukan dalam menafsirkan al-Qur'an dan tidak representatifnya metode tafsir klasik dan metode tafsir modern saat ini, maka Rahman menawarkan sebuah konsep metode tafsir yang unik dan menarik, yaitu metode tafsir yang populer dengan nama "*Double Movement* (gerakan ganda)"

Al-Qur'an bukan sebuah dokumen hokum, sacral, dan transenden. Karenanya setia penetrasi untuk mempelajari al-Qur'an sebagai risalah tuhan kepada umat harus dibuang. Penindasan yang secara konvensional diulang-ulang bahwa telah membuat pemahaman terhadapnya tetap pada level yang paling dangkal.⁹

Rahman mengusulkan proses penafsiran al-Qur'an terdiri dari suatu gerakan ganda (bolak-balik). Gerakan pertama, dari situasi sekarang, ke masa al-Qur'an diturunkan; dan gerakan kedua, dari masa al-Qur'an diturunkan, kembali ke masa kini. Gerakan pertama terdiri dari dua langkah. Langkah pertama, memahami arti atau makna suatu pernyataan al-Qur'an, dengan mengkaji situasi atau problem historis dimana pernyataan al-Qur'an itu sebagai jawabannya. Mengetahui makna spesifiknya, tentu saja menurut Rahman juga harus ditopang dengan suatu kajian mengenai situasi makro dalam batasan-batasan agama, masyarakat, adat-istiadat dan lembagalembaga, serta mengenai kehidupan menyeluruh Arab pada saat Islam datang. Langkah kedua, dari gerakan pertama ini adalah mengeneralisasikan dari jawaban-jawaban spesifik, dan mengungkapnya dalam bentuk pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial yang bersifat umum, yang dapat disarikan dari ayat-ayat spesifik dengan sinaran latar belakang historis dan rationes logis yang juga kerap dinyatakan oleh ayat sendiri. Satu hal yang harus diperhatikan selama langkah ini adalah ajaran al-Qur'an sebagai keseluruhan, sehingga setiap arti yang ditarik, setiap hukum yang disimpulkan dan setiap tujuan yang dirumuskan koheren satu sama lain. Ini sesuai dengan klaim al-Qur'an sendiri bahwa ajarannya tidak mengandung kontradiksi dalam dan koheren secara keseluruhan. Langkah ini juga bisa dan selayaknya dibantu oleh pelacakan pandangan-pandangan oleh kaum muslim awal. Menurut Rahman, sampai sekarang ini sedikit sekali usaha yang dilakukan untuk memahami al-Qur'an secara keseluruhan.¹⁰

⁹ Ali Safyan, "Desakralitas dan Historitas dalam Studi Al-Qur'an Kontemporer (Telaah atas Pemikiran Fazlurrahman)" dalam *Jurnal An-Nahdhah*, volum 4, No. 7 Juni 2011. hal. 42-43

¹⁰ Ali Safyan, "Desakralitas dan Historitas dalam Studi Al-Qur'an Kontemporer (Telaah atas Pemikiran Fazlurrahman)" dalam *Jurnal An-Nahdhah*, hal. 44

Bila gerakan yang pertama mulai dari hal-hal yang spesifik lalu ditarik menjadi prinsip-prinsip umum dan nilai-nilai jangka panjang, maka gerakan kedua ditempuh dari prinsip umum ke pandangan spesifik yang harus dirumuskan dan direalisasikan ke dalam kehidupan sekarang. Gerakan kedua ini memerlukan kajian yang cermat atas situasi sekarang sehingga situasi bisa dinilai dan dirubah sesuai dengan yang diperlukan. Apabila kedua momen gerakan ini ditempuh secara mulus, maka perintah al-Qur'an akan menjadi hidup dan efektif kembali. Bila yang pertama merupakan tugas para ahli sejarah, maka dalam pelaksanaan gerakan kedua, instrumentalis social mutlak diperlukan, meskipun kerja rekayasa etis yang sebenarnya adalah kerja ahli etika.

Momen gerakan kedua ini juga berfungsi sebagai alat koreksi terhadap momen pertama, yakni terhadap hasil-hasil dari penafsiran. Apabila hasil-hasil pemahaman gagal diaplikasikan sekarang, maka tentunya telah terjadi kegagalan baik dalam memahami al-Qur'an maupun dalam memahami situasi sekarang. Sebab, tidak mungkin bahwa sesuatu yang dulunya bisa dan sungguh-sungguh telah direalisasikan ke dalam tatanan spesifik di masa lampau, dalam konteks sekarang tidak bisa.

Dengan metode ini, tampaknya Fazlur Rahman berupaya memahami alasan-alasan jawaban yang diberikan al-Qur'an dan menyimpulkan prinsip-prinsip ketentuan umumnya. Dengan demikian, Rahman terkesan lebih memilih signifikasi makna yang universal daripada makna tekstual. Karena peristiwa masa lalu, situasi sekarang, dan tradisi yang mengitarinya dapat diketahui secara objektif.

Fazlur Rahman menyadari akan munculnya bahaya subjektivitas dalam melakukan penafsiran al-Qur'an. Untuk menghindarinya, setiap penafsir hendaknya menggunakan pendekatan historis yang serius dan jujur.

Lebih jauh Fazlur Rahman menjelaskan bahwa penafsiran dengan metode yang ditawarkannya adalah bersifat dinamis. Melalui diskusi dan debat, umat Islam dapat menerima beberapa penafsiran dan menolak penafsiran yang lain. Jelas tidak perlu bahwa penafsiran yang telah diterima, harus diterima terus, selalu ada ruang maupun kebutuhan bagi penafsir baru, karena hal ini sebenarnya adalah suatu proses yang terus berlanjut.

Diantara pemikiran Fazlur Rahman antara lain :

- a) Ia menegaskan bahwa al-Qur'an bukanlah suatu karya misterius atau karya sulit yang memerlukan manusia berlatih secara teknis untuk memahami dan menafsirkan perintah-perintahnya, disini dijelaskan pula prosedur yang benar untuk memahami al-Qur'an.
- b) Seseorang harus mempelajari al-Qur'an dalam Ordo Historis untuk mengapresiasi tema-tema dan gagasan-gagasannya.
- c) Seseorang harus mengkajikan dalam konteks latar belakang sosial historisnya, hal ini tidak hanya berlaku untuk ayat-ayatnya secara

individual, tapi juga untuk al-Qur'an secara keseluruhan. Tanpa memahami latar belakang mikro dan makronya secara memadai. Menurut Fazlur Rahman, besar kemungkinan seseorang akan salah tangkap terhadap ajaran dan maksud al-Qur'an aktifitas Nabi baik di Mekkah atau di Madinah.

- d) Dalam karyanya *Islam and Modernity* 1982, Fazlur Rahman menekankan akan mutlak perlunya mensistematisasi materi ajaran al-Qur'an. Tanpa usaha ini bisa terjadi penerapan ayat-ayatnya secara individual dan terpisah berbagai situasi akan menyesatkan.¹¹
- e) Fazlur Rahman menggambarkan al-Qur'an sebagai puncak es. Sembilan sepersepuluh dari bagiannya terendam di bawah perairan sejarah, dan hanya sepersepuluhnya yang hanya dapat dilihat. Rahman lebih lanjut menegaskan bahwa sebagian besar ayat al-Qur'an sebenarnya mensyaratkan perlunya pemahaman terhadap situasi-situasi historis yang khusus, yang memperoleh solusi, komentar dan tanggapan dari al-Qur'an. Uraian Rahman tersebut secara eksplisit mengisyaratkan Asbab al-Nuzul dalam memahami al-Qur'an.¹²

Jika teori ini diterapkan pada mufasir klasik dalam menafsirkan ayat poligami, tentu akan dicari terlebih dahulu kondisi masyarakat pada masa mufasir klasik dalam masalah poligami, selain itu melihat kondisi sosial politik dan latar belakang dari mufasirnya.

Kondisi bangsa Arab waktu turunnya al-Qur'an sebagai gerak pertama dari teorinya. Pada saat itu tidak ada batasan jumlah wanita yang dinikahi. Maka al-Qur'an meresponnya dengan melakukan pembatasan dengan empat istri. Maka gerak keduanya adalah mengklasifikasi legal formal dan ideal moral. Legal formal dari perkawinan adalah pembatasan empat istri, kemudian ia berspekulasi bahwa ideal moral dari pembatasan tersebut adalah satu istri (monogami) sebagai kelanjutan pembatasan yang pertama. Maka ketika ayat ini diaplikasikan pada saat ini, yang menjadi patokan adalah ideal moralnya.¹³

Itu artinya ideal moral atau dalam literatur lain disebut dengan cita-cita moral dari ayat tentang poligami tersebut adalah monogami. Pada dasarnya ayat tersebut menghendaki agar orang Islam itu supaya bermonogami, namun redaksi dalam ayat itu tidak diungkapkan secara langsung melainkan dilakukan secara bertahap. Mulai dari keadaan bangsa Arab yang "suka" kawin dengan banyak wanita dibatasi hanya menjadi empat saja dan terakhir dianjurkan

¹¹ Fazlur Rahman, *Islam*. Terjemahan Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka Setia, 1994, hal. vi-ix

¹² Rasihon Anwar, *Ulum al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2014, hal. 63

¹³ Daden Robi Rahman, *Infiltrasi Hermeneutika Terhadap Penafsiran Ayat-ayat Ahkam*, PP. Darussalam Gontor: CIOS (Center for Islamic Occidental Studies), t.t, hal. 30

untuk kawin dengan satu saja. Menurut penulis, inilah sebenarnya yang dikehendaki Fazlur Rahman terkait poligami berkenaan dengan teori *double movement*. Jadi pada intinya, al-Qur'an dalam menyampaikan hukumnya dilakukan secara bertahap tidak spontan supaya tidak mengagetkan pembacanya. Menurut penulis, apa yang disampaikan Fazlur Rahman terkait tahapan pensyariaan poligami ini sama ketika pensyariaan khamr yang tidak secara langsung dilarang melalui ayat yang pertama turun tentang khamr dan benar-benar dilarang ketika turun ayat yang ketiga tentang khamr ini.

Fazlur Rahman mengatakan bahwa poligami merupakan perkawinan yang bersifat kasuistik dan spesifik untuk menyelesaikan masalah yang ada pada saat itu, yaitu tindakan para wali yang tidak rela mengembalikan harta kekayaan anak yatim setelah anak itu menginjak usia cukup umur atau baligh. Lantas al-Qur'an membolehkan mereka (para wali) mengawini perempuan yatim itu dijadikan istri sampai batas empat orang. Tujuan al-Qur'an di sini adalah untuk menguatkan bagian-bagian masyarakat yang lemah, seperti, orang-orang miskin, anak-anak yatim kaum wanita, budak-budak, dan orang-orang yang terjerat hutang, sehingga tercipta sebuah tatanan masyarakat yang etis dan egaliter.¹⁴

Sehingga, ketika ditinjau dari teori *double movement* dalam penafsiran ulama' klasik mengenai poligami, dimana mayoritas mufasir klasik sepakat akan kebolehan poligami karena memang sesuai kondisi disaat itu yang tidak memperlmasalahkan poligami, karena selain kondisi sosial politiknya yang lebih banyak dalam memusatkan kekuatan militer, perluasan wilayah serta ilmu pengetahuan dan kesenian serta masih berlakunya perbudakan, maka penafsiran ulama' klasik tersebut sangat tepat dan sesuai dengan asas teori *double movement* yaitu legal formal dan ideal moralnya.

Ulama' klasik hanya berbeda dalam hal jumlah wanita yang dipoligami, ada yang berpendapat bahwa bolehnya seseorang menikah dengan wanita dengan jumlah berapapun sesuai dengan yang ia inginkan. Mereka berpegang kepada al-Qur'an dan khabar. Adapun dari al-Qur'an mereka berpegang dengan ayat ini dari beberapa pandangan.

Yang pertama: firman-Nya: "maka kawinilah wanita-wanita lain yang kamu senang". Ayat ini tidak terikat dengan jumlah berapapun. Dalilnya adalah tidak ada bilangan kecuali ada pengecualian daripadanya yang benar. Hukum *istisna* atau pengecualian adalah mengeluarkan apa yang sekiranya kalau bukan karena dia maka, maka ia akan masuk di dalamnya.¹⁵

¹⁴ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, Terjemahan Anas Mahyuddin, Cet. II Bandung: Pustaka, 1996, hal. 68.

¹⁵ Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyi ar-Râzi asy-Syâfi'i, *at-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtîh al-Gaib*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 149

Yang kedua: firman-Nya: dua, tiga atau empat. Ayat ini tidak dapat dijadikan pengkhusus untuk yang umum. Karena pengkhususan dengan menyebutkan sebagian bilangan tidak menafikan ketetapan hukum untuk yang lain. Akan tetapi kita katakan: sesungguhnya penyebutan suatu bilangan menunjukkan diangkat suatu kesulitan secara mutlak. Jika seorang ayah berkata kepada anaknya: kerjakanlah sesuka hatimu, pergilah ke pasar, kota atau ke kebun. Ini menunjukkan penyerahan untuk memilih kepada anaknya secara mutlak. Dan mengangkat kesukaran dan pengekangan darinya sama sekali. Dan penyebutan bilangan ini tidak menjadi pengkhususan untuk suatu kebolehan, akan tetapi penyebutan bilangan ini sebagai izin atau pembolehan dalam permasalahan yang disebutkan dan permasalahan yang lainnya demikianlah halnya. Disamping itu penyebutan semua bilangan tidaklah mungkin. Maka jika disebutkan sebagian bilangan misalnya sesudah firman-Nya: maka kawinilah wanita yang kamu sukai, maka kawin di dalam ayat ini menjadi peringatan untuk mendapatkan izin dalam semua bilangan.¹⁶

Yang ketiga: huruf “waw” berarti mengumpulkan secara mutlak, sesuai dengan firman-Nya: dua, tiga atau empat. Yang berfaedah untuk menghalalkan jumlah ini. Maka ia juga boleh melakukan sembilan, atau mungkin juga boleh menjadi delapan belas. Karena firman-Nya: dua, bukan suatu ibarat akan bilangan dua saja, akan tetapi menunjukkan bilangan dua. Begitu juga bilangan lainnya yang disebutkan dalam ayat ini.

Adapun dalil dari khabar, ada dua macam. Yang pertama: disebutkan dari hadis yang mutawatir bahwa nabi saw meninggal dengan istri sembilan. Kemudian Allah swt memerintahkan kita untuk mengikutinya, firman-Nya: maka ikutilah ia. Karena martabah atau tingkatan suatu perintah yang paling rendah adalah untuk suatu kebolehan.

Yang kedua: bahwasanya sunah bagi seseorang untuk mengikuti langkah dan cara Rasul. Maka menikah lebih dari empat adalah cara atau tariqah Rasul saw, maka itu adalah sunnahnya. Di lain hal Rasulullah saw berkata: maka barangsiapa tidak suka akan sunnahku maka ia tidak termasuk ummatku.¹⁷

Kita dapatkan, zahir hadis ini mengatakan adanya hinaan dan celaan kepada siapa yang meninggalkan kawin lebih dari empat. Ketahuilah, bahwa sandaran fuqaha dalam menentukan pengumpulan suatu bilangan ada dua macam: Yang pertama; dari khabar, seperti yang diriwayatkan bahwa Ghailan masuk Islam dan ia memiliki sepuluh orang istri, lalu Nabi saw berkata:

¹⁶ Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyi ar-Râzi asy-Syâfi'i, *at-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtîh al-Gaib*,, hal. 150

¹⁷ Hadis Sahih, yg dikeluarkan oleh Al-Bukhâri (5063/An-Nikâh/ Bab: Sesuatu yang disenangi pada pernikahan), dan Muslim (1401/ An-Nikâh/ bab: dibolehkannya menikah kepada siapa yang dirinya berhasrat sekali untuk menikah) dan An-Nasâi (3217/ An-Nikâh/ bab: pelarangan dari membujang) dari hadis Anas

ambillah yang empat dan lepaskanlah yang lainnya.¹⁸ Diriwayatkan juga bahwa Naufal bin Muawiyah masuk Islam dan ia memiliki lima orang istri, lalu Nabi berkata: ambillah yang empat dan pisahkanlah yang satu.

Cara atau pandangan ini lemah dengan dua sebab, yang pertama: bahwasanya al-Qur'an ketika menerangkan tidak adanya pembatasan dengan khabar ini, maka khabar ini menjadi penghapus untuk al-Qur'an dengan khabar wahid, dan hal ini tidaklah boleh. Kedua: bahwa khabar ini adalah kejadian yang terjadi pada masa itu, karena Nabi saw memerintahkannya untuk mempertahankan yang empat dan memisahkan yang lainnya. Karena pengumpulan di antara empat dan yang lainnya tidaklah boleh. Boleh jadi ketidakbolehan tersebut karena nasab, atau sesusuan. Umumnya pendapat yang berdasarkan khabar ini, tidaklah mungkin menasakhkan al-Qur'an dengan semisal nya. Yang kedua: ijma fuqaha dari masa ke masa bahwa tidaklah boleh mengadakan perkawinan lebih daripada empat, pendapat inilah yang dapat dipegang.¹⁹

Akan tetapi terdapat dua masalah, pertama: bahwa ijma' tidak dapat dinasakh dan menasakh. Bagaimana mungkin seorang mengatakan: ijma menasakhkan ayat ini. Yang kedua: bahwa di dalam tubuh ummat islam sendiri ada kaum yang syaz atau kaum yang tercela, yang mana mereka mengatakan tidak haramnya perkawinan yang lebih daripada empat. Sedangkan ijma' jika bertentangan dengan pandangan satu atau dua orang ini, tidak akan terjadi. Jawaban untuk alasan yang pertama: Ijma' muncul ketika terjadinya naskh di zaman Rasulullah saw. kedua: bahwa yang bertentangan dengan ijma' ini adalah golongan ahlu bid'ah maka tidak menjadi *i'tibâr*. Jika dikatakan: jika halnya seperti yang kamu katakan, maka yang menjadi persoalannya sekarang adalah: dua, atau tiga atau empat, maka mengapa diayat menggunakan “waw” bukan “au”? Kita katakan: sekiranya ayat ini datang dengan huruf “au”, maka pastilah tidak ada kebolehan kecuali untuk salah satu dari bagian-bagian ini dan tidak boleh bagi mereka mengumpulkan di antara bagian-bagian ini. Berarti sebagian dari mereka melakukan perkawinan dengan dua orang dan sebagian yang lain melakukannya dengan tiga dan sebagian yang lainnya melakukannya dengan empat. Maka disebutkan di dalam ayat ini dengan huruf “waw” maksudnya adalah boleh bagi setiap orang untuk memilih bagian mana dari bagian-bagian ini. Hal yang semisal dengannya, ketika seseorang berkata

¹⁸ Hadis Sahih dikeluarkan oleh Malik (1243/ At-Talâq/ bab: Jâmi' at-Talâq) ketetapan, dan disampaikan oleh at-Tirmizi (1128/ An-Nikâh/ bab: seorang lelaki yang sehat yang memiliki sepuluh wanita), dan Ibn Mâjah (1903/An-Nikâh/ bab: laki-laki yang sehat yang mempunyai lebih dari empat wanita) dari hadis Ibn Umar, dan hadis sahih Al-Bani didalam sahih sunan At-Tirmizi.

¹⁹ Fakhrudin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyi ar-Râzi asy-Syâfi'i, *at-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtih al-Gaib*,, hal. 150

kepada khalayak ramai: bagikanlah harta seribu ini, dua dirham-dua dirham, tiga dirham-tiga dirham, atau empat dirham-empat dirham.²⁰

3. Poligami pada Masa Mufasir Modern

Sejauh yang bisa dipantau, tidak ada ulama di zaman klasik yang berkata secara tegas bahwa poligami terlarang. Ini karena poligami bukan hanya terkait dengan doktrin melainkan juga terkait dengan tradisi yang berkembang saat itu. Jauh dari era di mana perempuan menuntut kesetaraan dan keadilan gender, maka agak susah membayangkan lahirnya satu pandangan yang menolak poligami. Yang maksimal bisa mereka katakan adalah kemungkinan untuk meminimalkan jumlah perempuan yang dipoligami.²¹ Poligami yang tidak bersendikan keadilan harus ditinggalkan. Ini misalnya dikatakan Mahmûd ibn Umar al-Zamakhsharî dalam tafsir al-Kasasyâf:

Ketika ayat tentang anak-anak yatim turun termasuk ayat yang melarang memakan harta anak yatim, maka para pengampu anak yatim itu takut jika dirinya disebut sebagai pelaku kejahatan misalnya karena zalim tidak memenuhi hak-hak anak yatim sehingga mereka terjebak dalam dosa. Tidak jarang laki-laki saat itu memiliki enam, delapan, dan sepuluh istri. Padahal, mereka tidak bisa memenuhi hak istri-istri mereka. Mereka pun tidak bisa bertindak adil di antara istri-istri mereka. Dalam konteks itu, al-Qur'an seperti hendak mengatakan kepada mereka, jika kamu takut tidak bisa berbuat adil terhadap hak-hak anak-anak yatim itu dan karena itu kamu berdosa, maka seharusnya kamu juga takut tidak bisa berbuat adil terhadap perempuan-perempuan yang kamu poligami itu. Karena itu, perkecilah jumlah perempuan yang kamu nikahi. Jika kamu takut tidak bisa berbuat adil terhadap istri-istri kamu dalam jumlah itu sebagaimana kamu takut tidak bisa adil dalam jumlah yang lebih dari itu, maka cukuplah dengan satu istri saja. Artinya, perteguhlah dan pilihlah satu istri dan segeralah tinggalkan menikah dengan banyak istri. Sebab, segala sesuatu akan diukur dengan neraca keadilan. Di mana saja kamu menjumpai keadilan, maka kamu harus tunduk pada hukum keadilan itu".²²

²⁰ Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyî ar-Râzi asy-Syâfi'i, *at-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtîh al-Gaib*,, hal. 151

²¹ Agak mirip dengan pendapat Fazlur Rahman tentang poligami. Menurutnya, ideal moral yang dituju Al-Qur'an adalah monogami. Sedangkan penerimaan Al-Qur'an terhadap pranata-pranata poligami itu harus dilihat dari ketidakmungkinan untuk menghapuskan poligami saat itu juga, mengingat poligami telah berakar kuat dalam struktur sosial Arab di masa Nabi. Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 190.

²² Al-Zamakhsharî, *Al-Kasasyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Juz I, Mesir: Maktabah Mishr, t. th., hal. 409. Bandingkan dengan al-Baydlâwî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Jilid II, Beirut: Dâr al-Fikr, 1996, hal. 144.

Apa yang dikatakan al-Zamakhsharî itu ditegaskan kembali oleh al-Baydlâwî. Menurut al-Baydlâwî, ayat itu hendak menyatakan: “Jika kamu tidak bisa berbuat adil, maka lebih baik untuk menikah dengan satu perempuan” (*fain khitum an lâ ta`dilû fa al-ahsan antankihû wâhidah*)”.

Apa yang dikemukakan dua ulama tersebut seperti modal awal bagi ulama modern untuk terus menekan angka laki-laki berpoligami. Muhammad Abduh, sebagaimana dikutip Muhammad Rasyîd Ridlâ dalam Tafsîr al-Manâr, adalah ulama modern yang keras menolak poligami. Sebab, menurutnya, di dalam poligami terkandung kemafsadatan. Poligami bisa dibolehkan jika kondisinya sudah sangat darurat, tapi tetap dijalankan dengan prinsip keadilan. Muhammad Abduh, sebagaimana dikutip Muhammad Rasyîd Ridlâ, menyatakan demikian:

Siapa yang merenungkan dua ayat tersebut (QS. An-Nisâ’ [4]: 3 & 129), maka ia akan tahu bahwa ruang kebolehan berpoligami dalam Islam adalah ruang sempit. Seakan-akan ia merupakan suatu darurat yang hanya bisa dibolehkan bagi yang membutuhkannya dengan syarat yang bersangkutan diyakini bisa menegakkan keadilan dan tidak mungkin melakukan kezaliman. Jika setiap orang merenungkan kemafsadatan yang ditimbulkan dari poligami, maka jelas; tidak seorang pun bisa mendidik masyarakat yang di dalamnya telah menyebar praktik poligami. Betapa satu rumah yang dihuni satu suami dengan dua istri, kondisinya tidak akan stabil. Aturan pun tidak akan berjalan. Suami bahu-membahu dengan para istrinya menghancurkan rumah tangga itu. Setiap anggota dalam rumah tangga itu akan menjadi musuh bagi anggota yang lain. Anak-anak juga akan saling bermusuhan, satu dengan yang lain. Kemafsadatan poligami akan berpindah dari individu ke individu lain dalam rumah tangga. Dari rumah tangga yang rapuh itu kemafsadatan terus menjalar dan bergerak membentuk masyarakat yang juga rapuh. Itulah yang dikatakan Muhammad Abduh dalam pelajaran pertama terkait tafsir ayat itu. Sedangkan pada pelajaran kedua, ia menegaskan lagi bahwa ruang kebolehan berpoligami itu adalah ruang sempit. Persyaratan-persyaratan yang ditetapkan di dalamnya akan sulit untuk dipenuhi. Jika demikian kondisinya, seakan-akan poligami itu memang terlarang. Juga telah dikatakan sebelumnya, haram bagi seorang laki-laki untuk berpoligami jika ia tahu bahwa dirinya tidak bisa berbuat adil buat istri-istrinya.²³

²³ Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm*, Juz IV, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1999, hal. 284-285.

Cukup jelas pandangan Abduh tentang poligami. Dalam perkembangannya, apa yang dikemukakan Abduh tersebut diikuti oleh murid-murid dan para pengikutnya. Qâsim Amîn adalah salah satu pengikut Abduh yang cukup tegas menolak poligami. Ia berkata demikian:

Cukup jelas, poligami sangat merendahkan perempuan. Anda tidak akan menjumpai seorang perempuan yang rela berbagi suami dengan perempuan lain, sebagaimana anda tidak akan menjumpai seorang laki-laki yang rela berbagi istri dengan laki-laki lain... Dalam kondisi bagaimana pun, setiap perempuan yang menghargai dirinya sendiri pasti akan sakit hati ketika melihat suaminya punya “hubungan khusus” dengan perempuan lain. Dari al-Qur’an (an-Nisâ’ [4]: 3) jelas bahwa Allah mengaitkan wajibnya mengambil satu istri dengan alasan; suami tidak bisa berbuat adil kepada istri-istrinya. Lalu ditegaskan (melalui QS. An-Nisâ’ [4]: 129) bahwa keadilan dimaksud di luar kemampuan manusia. Maka siapakah yang bisa berbuat adil ketika sudah ditetapkan bahwa keadilan itu tidak akan bisa dicapai. Seandainya orang yang merenungkan dua ayat itu mengambil hukum tentang keharaman poligami, maka hukum itu tidak akan jauh dari substansi dua ayat itu sekalipun hadis dan dan apa yang dipraktikkan Nabi telah datang dengan membuka kemungkinan bolehnya berpoligami²⁴.

Apa yang dikemukakan Qâsim Amîn tersebut paralel dengan apa yang dikemukakan ‘Abduh. Poligami harus dijadikan sebagai pintu darurat. Qâsim Amîn memberikan dua contoh yang menyebabkan laki-laki boleh melakukan poligami. Pertama, ketika perempuan (istri pertama) mengidap satu penyakit yang menyebabkan yang bersangkutan tidak bisa menjalankan tugas-tugasnya sebagai seorang istri. Kedua, ketika istri pertama mandul, tidak bisa memiliki anak. Dalam kondisi ini, menurut Qâsim Amîn, pilihan yang tersedia hanya ada dua, yaitu bertahan dengan istri lama sambil mengambil istri baru atau menceraikan istri lama dan mengambil istri baru. Selain dua alasan itu, Qâsim Amîn berkata demikian:

Selain dua kondisi itu (mengidap penyakit dan mandul), saya tidak melihat kemanfaatan poligami kecuali sebagai penyaluran nafsu kebinatangan dengan memanipulasi syariat. Ini menunjukkan telah terjadinya kerusakan akhlak, tidak berfungsinya panca indera, menempuh cara buruk dalam memperoleh kenikmatan.²⁵

Satu tarikan nafas dengan pendapat dua pemikir Mesir itu adalah pendapat yang dikemukakan Ahmad Musthafâ al-Marâghî, dengan bahasa sedikit lebih

²⁴ Qâsim Amîn, *Tahrîr al-Mar’ah wa al-Mar’ah al-Jadidah*, Kairo: Al-Markaz al-Arabî li al-Bahts wa al-Nasyr, 1984, hal. 152-153 & 108-109

²⁵ Qâsim Amîn, *Tahrîr al-Mar’ah wa al-Mar’ah al-Jadidah*,, hal. 157

halus. Menurut al-Marâghî, pernikahan monogami adalah pernikahan paling ideal yang harus diterima umat manusia. Al-Marâghî menyatakan demikian:

Kebahagiaan keluarga itu tercapai jika di dalam keluarga hanya ada satu istri bagi satu suami. Itulah puncak kesempurnaan yang perlu diedukasikan ke masyarakat dan yang perlu diterima oleh seluruh manusia. Namun, karena sejumlah alasan terkait kehidupan suami istri, maka seseorang diperbolehkan untuk keluar dari yang ideal tersebut.²⁶

Pernyataan di atas menunjukkan bahwa al-Marâghî tetap memandang pernikahan monogami sebagai pernikahan ideal yang akan mengantarkan seluruh anggota keluarga pada kebahagiaan, sementara pernikahan poligami dianggap sebagai kekecualian. Dengan perkataan lain, monogami adalah hukum ‘azimah, sedangkan poligami sebagai rukhshah yang bisa dilakukan dalam kondisi tertentu. Bagi al-Marâghî, kondisi tertentu yang menyebabkan ditoleransinya poligami adalah sebagai berikut:

- a) Jika seorang suami memiliki istri yang mandul padahal si suami berharap akan memiliki anak. Dalam kondisi demikian, maka yang paling maslahat bagi keduanya adalah poligami terlebih jika si suami adalah orang yang memiliki kedudukan mulia seperti raja atau kepala negara.
- b) Jika istri sudah memasuki masa menopause sementara si suami masih berkeinginan untuk menyalurkan kebutuhan biologisnya. Sekiranya suami itu mampu memberi nafkah kepada lebih dari satu istri dan mampu juga menanggung biaya hidup banyak anak, maka si suami diperbolehkan untuk berpoligami.
- c) Kemampuan seksual suami cukup tinggi, sementara si istri kebalikannya. Ditambah lagi masa menstruasi istrinya cukup lama. Dalam kondisi demikian, menurut al-Marâghî, pilihan hanya ada dua, yaitu berpoligami atau berzina. Tentu pilihan yang terbaik adalah menikah lagi. Keempat, meningkatnya jumlah dan populasi perempuan bukanlah sesuatu yang baik bagi sebuah komunitas-masyarakat. Ada potensi bagi terjadinya kemerosotan moral. Dalam konteks itu, poligami harus dimungkinkan.²⁷

Hal yang sama dikemukakan M. Quraish Shihab. Menurutnya, poligami adalah pintu kecil yang hanya dapat dilalui oleh yang sangat membutuhkan dan dengan syarat yang tidak ringan. Seperti al-Marâghî, Shihab menjelaskan hal-hal yang menyebabkan dibukanya pintu poligami, seperti istri mandul atau terkena penyakit yang memustahilkan istri menjalankan tugas-tugas sebagai

²⁶ Ahmad Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Juz IV, V, VI, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998, hal. 151

²⁷ Ahmad Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*,, hal. 152

istri. Dalam kondisi istri sakit itu, yang dipikirkan Shihab adalah bagaimana sang suami menyalurkan kebutuhan biologisnya. Bahkan, sebagaimana al-Maraghi, Shihab mengukuhkan argumennya dengan pertanyaan-pertanyaan yang menurut dugaannya mungkin sulit untuk dibantah. Menurut Shihab, bukankah kenyataan menunjukkan bahwa jumlah lelaki bahkan binatang jantan lebih sedikit daripada jumlah wanita atau betinanya? Bukankah rata-rata usia perempuan lebih panjang dari usia laki-laki, sedang potensi membuahi bagi laki-laki lebih lama daripada potensi perempuan, bukan saja karena perempuan mengalami masa haid melainkan juga karena perempuan mengalami menopause sedang pria tidak mengalami keduanya?²⁸

Dua alasan pertama al-Marâghî dan Shihab mirip dengan apa yang dikemukakan Qâsim Amîn dalam menoleransi poligami. Namun, alasan ketiga dan keempat al-Marâghî potensial bermasalah jika dilihat dari perspektif keadilan bagi perempuan. Misalnya, apa yang harus dilakukan seorang istri jika menghadapi kenyataan-kenyataan berikut: suami mandul yang menyebabkan tidak lahirnya anak atau keturunan; suami memiliki penyakit yang menyebabkan si suami tidak mampu memberi nafkah batin kepada sang istri; atau kemampuan seksual istrinya sangat tinggi sementara sang suami kemampuannya sangat rendah. Apa yang harus dilakukan istri usia muda ketika menghadapi suaminya yang sudah andropause? Bagaimana jika dalam satu kondisi, jumlah laki-laki lebih banyak ketimbang jumlah perempuan, maka apakah harus dibuka pintu poliandri, satu istri dengan banyak suami. Pertanyaan pertanyaan ini wajar muncul sekiranya poligami dilihat dari perspektif perempuan.

Menghadapi pendapat-pendapat demikian itu, Faqihuddin Abdul Kodir dalam karyanya *Qira'ah Mubadalah* menyatakan bahwa pendapat yang menoleransi poligami itu muncul dari satu perspektif di mana perempuan selalu diposisikan sebagai obyek dan bukan subyek. Karena itu, menurut Abdul Kodir, menempatkan perempuan sebagai subyek dalam poligami adalah penting terutama untuk memenuhi tuntutan prinsip keadilan yang diamanatkan Al-Qur'an. Sebab, demikian Abdul Kodir, yang menerima akibat langsung dari poligami adalah perempuan. Ia menyebutkan jika poligami bukanlah sebuah solusi dari permasalahan rumah tangga tetapi justru berperan sebagai penyebab konflik rumah tangga. Karena hal itu, Allah mensyaratkan adil dalam melaksanakannya dan meminta satu istri saja jika khawatir tidak bisa berbuat adil. Hal ini merupakan penegasan bahwa monogami adalah jalan yang lebih aman. Selanjutnya jika poligami dilihat menggunakan perspektif *mubadalah*, maka akan menghasilkan beberapa langkah pemikiran;²⁹

²⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 410-411

²⁹ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah*. Yogyakarta: IRCiSOD, 2019, hal. 418

Pertama, jika dengan poligami perempuan dituntut bersabar yang merupakan perilaku mulia dan dicintai Allah, maka tidak hanya perempuan saja, laki-laki juga perlu untuk bersabar hanya memilih satu istri saja supaya menjadi mulia. Begitu pula tentang permasalahan kesetiaan. Jika istri dianggap perlu mempertahankan kesetiannya pada satu suami saja, maka suami juga perlu mempertahankan kesetiaan pada satu istri saja (monogami) bukan dengan praktik poligami. Suami-istri memiliki hak yang sama dalam hal kesabaran dan kesetiaan.

Kedua, perempuan memiliki hak penuh untuk menolak dipoligami dengan dasar menjauhkan diri dari kerusakan (*dar' al-mafasid*) yang nantinya akan menimpa dirinya ataupun keluarganya, baik dalam bentuk fisik, psikis, ekonomi, maupun sosial. Hal ini berdasarkan perintah Allah dalam Q.S. al-Baqarah (2): 195 supaya tidak menjatuhkan diri pada kehancuran dan juga saran dari Muhammad untuk tidak menyakiti diri dan orang lain. Selain itu, juga sesuai dengan yang dilakukan Fatimah binti Rasul Allah ketika hendak dipoligami oleh Ali bin Abi Thalib. Ia menolak permintaan Ali untuk dipoligami dan meminta ayahnya, Rasul Allah untuk mendukung pendapatnya. Selain itu, jika poligami didasarkan pada *jalb al-mashalih* atau menghindari perlakuan zina dan untuk menerima seks secara halal, maka seharusnya lebih tepat jika menggunakan *dar' al-mafasid* dalam praktik poligami. Dalam kaidah fiqih juga yang didahulukan adalah *dar' al-mafasid* sebelum *jalb almashalih*.

Ketiga, perempuan mempunyai hak untuk mengajukan cerai jika ia tetap dipoligami. Hal ini bukanlah suatu yang dilarang oleh agama. Tidak ada sama sekali teks agama yang menyatakan pelarangan tersebut walaupun Allah menyatakan membenci perilaku perceraian. al-Qur'an justru menganggap poligami sebagai problem rumah tangga dan bagian dari nushuz sehingga bisa disikapi dengan perceraian. Disamping itu, Abdul Kodir memberi saran bagaimana kehidupan rumah tangga yang sepatutnya supaya tidak terjadi poligami atau bahkan perceraian. Hal itu akan mudah diselesaikan apabila kedua pasangan berkomitmen dengan lima prinsip, yakni: ikatan yang kokoh, perspektif berpasangan, saling berbuat baik, saling bermusyawarah, dan saling rela. Komunikasi yang sehat serta saling memahami merupakan teknik awal dalam praktik tersebut. Selain itu, selalu mengingat segala kebaikan pasangan juga menjadi salah satu cara mempertahankan keharmonisan rumah tangganya.

Abdul Kodir meminta adanya perubahan terjemahan terhadap QS. Al-Nisâ'/4: 3 yang dianggapnya sangat bias laki-laki.³⁰ Jika terjemahan Kementerian Agama RI berbunyi demikian, "*Jika kamu (para pengasuh anak-anak yatim) khawatir tidak bisa bertindak adil (manakala kamu ingin*

³⁰ Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami: Pembacaan atas Al-Qur'an dan Hadits Nabi*. Yogyakarta: LKiS-Fahmina Institute, 2005, hal. 88.

mengawini mereka), maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu senangi dari perempuan-perempuan (lain) sebanyak; dua-dua, tiga-tiga, atau empat-empat. Lalu jika kamu takut tidak dapat berlaku adil, maka seorang saja atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya”, maka Abdul Kodir mengajukan terjemahan demikian, *“jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hakhak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah perempuan-perempuan (lain) yang suka kepada kamu; dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) satu saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya”*³¹.

Menyetujui pendapat Abdul Kodir, Husein Muhammad menyerukan hal yang sama, yaitu pentingnya menghargai hak-hak perempuan dalam poligami. Husein Muhammad berang ketika yang dijadikan alasan kebolehan poligami itu agar laki-laki yang tinggi libidonya tidak jatuh dalam perzinahan. Argumen tersebut dengan kata lain, menurut Husein Muhammad, ingin menegaskan bahwa poligami dimaksudkan sebagai wahana menyalurkan hasrat seksual laki-laki yang tidak bisa dicukupi oleh satu istri. Jika ini alasannya, maka apakah alasan ini dapat dihubungkan dengan poligami Nabi? Dengan tegas Husein Muhammad menampik; poligami Nabi tidak didorong oleh kebutuhan libidonya. Menurut Husein Muhammad, poligami Nabi bukan didasarkan pada kepentingan biologis melainkan perlindungan terhadap orang-orang yang dilemahkan.

Dengan sejumlah argumen, Husein Muhammad lalu memberikan toleransi terhadap poligami zaman dulu tapi tidak mudah menoleransi poligami zaman sekarang. Untuk poligami Nabi, Husein Muhammad cenderung memaklumi. Beda dengan sebagian orientalis yang kerap mengkritik poligami Nabi Muhammad, sebagai orang beriman Husein Muhammad tidak punya nyali dan stamina untuk melakukan hal yang sama. Alihalih mengkritik poligami Nabi Muhammad, Husein Muhammad justru memaklumi poligami sebagai sebuah kenyataan umum saat Al-Qur'an diturunkan. Karena itu, demikian Husein Muhammad, tidak mungkin Al-Qur'an melarang poligami secara sekaligus. Yang dilakukan Al-Qur'an adalah membatasi ruang gerak poligami dan meminimalkan jumlah perempuan yang dipoligami, dari yang tanpa batas menjadi terbatas.

Menurut Husein Muhammad, keputusan reduksi dan minimalisasi poligami itu bukan tanpa maksud dan alasan penting. Kemungkinan paling kuat, demikian Husein Muhammad, adalah poligami sesungguhnya merupakan tindakan yang merugikan perempuan. Poligami membuat

³¹ Abdul Kodir, *Memilih Monogami: Pembacaan atas Al-Qur'an dan Hadits Nabi*. Yogyakarta: LKiS-Fahmina Institute, 2005, hal. 89.

penderitaan batin bagi para istri, baik yang menjadi madunya maupun bagi istri pertamanya. Poligami juga dinyatakan seringkali menimbulkan kesulitan lain yang mengantarkan pada kondisi disharmoni dalam keluarga. Jika ini terjadi, menurut Husein Muhammad, jelas hal tersebut tidak sejalan dengan misi perkawinan yang digariskan al-Qur'an, yaitu menciptakan kehidupan sakînah, mawaddah dan rahmah.³²

Jauh sebelum Husein Muhammad berpendapat seperti di atas, pendapat serupa telah dikemukakan Fazlur Rahman. Menurut Rahman, ideal moral yang dituju al-Qur'an adalah monogami. Sedangkan penerimaan al-Qur'an terhadap pranata poligami harus dilihat dari ketidakmungkinan untuk menghapuskan poligami saat itu juga, mengingat poligami telah berakar kuat dalam struktur sosial Arab di masa Nabi. Yang dituju al-Qur'an dengan memperketat aturan poligami itu, menurut Rahman, adalah pelarangan poligami. Menurut Rahman, jika lingkungan sosial telah memungkinkan untuk melarang poligami, maka pelarangan itu perlu dilakukan.³³

Dengan perkataan lain, dalam pandangan Rahman, dibukanya pintu poligami walau dengan syarat yang ketat itu merupakan keputusan sementara al-Qur'an karena situasinya sangat tidak kondusif untuk “melarang” poligami secara mutlak.

Dengan paparan itu jelas, baik Rahman, Husein Muhammad maupun Abdul Kodir, memberikan toleransi terhadap poligami yang terjadi pada zaman Nabi, tapi tidak pada zaman sekarang. Berbeda dengan 'Abduh, Qâsim Amîn, al-Marâghî, dan Shihab yang membuka kran poligami ketika darurat, maka Rahman, Husein Muhammad, dan Abdul Kodir tidak melihat dalam dunia modern sekarang satu titik darurat yang memungkinkan dibolehkannya kembali praktik poligami. Tiga pemikir Muslim terakhir tersebut sama sekali tidak mempercakapkan kondisi “darurat” yang menyebabkan kran poligami bisa dibuka kembali. Dengan perkataan lain, pintu poligami hanya dibuka pada zaman klasik, tapi tidak pada zaman modern.

4. Munculnya Gerakan Femenisme di Era Modern

Apabila membahas tentang feminisme yang merupakan permasalahan seputar emansipasi kaum perempuan, maka akan berhubungan dengan permasalahan gender. Alasan utama untuk menggunakan konsep gender adalah karena ketidakpuasan dengan gagasan statis tentang sex atau jenis kelamin. Jenis kelamin hanya digunakan sebagai indikasi tentang perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari segi biologisnya. Sedangkan gender

³² Husein Muhammad, “*Sebaiknya Memang Tidak Poligami*” dalam Abdul Kodir, *Memilih Monogami: Pembacaan atas Al-Qur'an dan Hadits Nabi*. Yogyakarta: LKiS-Fahmina Institute, 2005, hal. xii-xiii.

³³ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Penerbit Pustaka, 2000, hal. 190

menyiratkan tentang kategori laki-laki dan perempuan merupakan hasil konstruksi sosial yang membentuk identitas pria dan wanita serta pola-pola perilaku, kegiatan, juga kebudayaan antara pria dan wanita.³⁴

Pada dasarnya gender dalam perspektif Islam menganggap bahwa kaum perempuan memiliki kedudukan yang sama dengan laki-laki, yaitu sebagai hamba Allah. Sebagaimana yang dijelaskan dalam surah an-Nahl/16 ayat 97:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٧

“Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan”. (Q.S. An-Nahl [16]: 97)

Jadi kesetaraan gender adalah merupakan suatu keadaan dimana perempuan dan laki-laki sama-sama menikmati kondisi, status, atau kedudukan yang setara, sehingga mereka dapat mewujudkan segala sesuatu untuk kemajuan hidupnya. Konsep relasi gender dalam Islam tidak hanya mengatur keadilan gender dalam masyarakat, tetapi secara teologis mengatur pola relasi antara manusia, alam, juga Tuhan.³⁵

Oleh karena itu, munculnya feminisme yang mendukung tentang kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan adalah untuk menghapuskan sifat-sifat perempuan yang lebih direndahkan daripada laki-laki. Gerakan feminisme ini merupakan bentuk pembelaan untuk perempuan agar diperlakukan sama tanpa memandang status sosial di masyarakat dan memiliki kesempatan serta hak yang sama sebagaimana yang didapatkan oleh laki-laki.

Era modernitas yang segala perubahan sosial, politik, ekonomi dan budaya, global maupun lokal, telah menimbulkan pengaruh yang besar terhadap kehidupann dan pemikiran keagamaan. Hampir seluruh ajaran agama, termasuk agama Islam mendapatkan sorotan, tekanan, ujian dan tantangan baru. Agama sering kali dianggap sumber masalah, bahkan disalahkan atas setiap masalah yang telah terjadi, khususnya dalam permasalahan gender.³⁶

Islam dinilai sebagai salah satu agama yang menempatkan perempuan sebagai kaum yang tertindas, seperti yang telah dijelaskan dalam tafsiran-tafsiran al-Qur'an terdahulu. Sehingga perempuan hanya boleh berperan pada aspek domestik dan reproduksi. Hal ini membuat para ulama Islam ingin

³⁴ Sita van Bemmelen, “Jender dan Pembangunan: Apakah yang Baru?” dalam *Kajian Wanita dalam Pembangunan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995, hal. 179

³⁵ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hal. 8-9.

³⁶ Badrian, “Melacak Akar Persoalan Bias Gender dalam Penafsiran Al-Qur'an dan Hadis (Metode dan Pendekatan Pemikiran Fatima Mernissi tentang Feminisme)”, dalam *Jurnal Mu'adalah*, Vol, 1, No. 2, Banjarmasin: IAIN Antasari, 2013, hal. 17.

mengkaji ulang tafsiran-tafsiran yang memposisikan perempuan seperti itu dan memperbaikinya.³⁷

Ketidakadilan dalam permasalahan gender oleh perempuan dalam Islam bisa dipengaruhi oleh tradisi, budaya pada jaman dahulu. Akan tetapi, apabila hal tersebut masih ditetapkan pada masa modern ini, Islam akan mengalami keterbelakangan dan akan ditinggalkan dengan sendirinya.

Pada masa modern yakni dimulai sekitar abad ke-18 hingga sekarang, menjadi masa kebangkitan umat Islam dalam menyikapi permasalahan-permasalahan tersebut. Kesadaran umat Islam akan munculnya peradaban baru dari Barat membuat umat Islam harus siap dengan ancaman yang akan menggusur budaya dan ajaran Islam yang telah tersebar di seluruh dunia.³⁸

Para ulama dan pemuka agama Islam mulai mengkaji ulang, masalah keterbelakangan mereka dari dunia Barat. Hingga menghasilkan kesimpulan, bahwa keterbelakangan Islam salah satunya adalah karena peran wanita dalam Islam bukanlah sebagai kaum yang terdidik. Oleh karena itu, pada periode ini, kaum wanita muslim mulai digerakkan agar bisa mengimbangi kemajuan Barat, dengan memunculkan gerakan yang memposisikan wanita sama dengan laki-laki. Gerakan ini disebut juga dengan gerakan feminisme.

5. Operasionalisasi Teori Double Movement Pada Mufasir Modern

Fazlur Rahman menyatakan bahwa untuk memahami dan menafsiri al-Qur'an, dibutuhkan kajian terhadap sisi historis dengan menyajikan problem kekinian ke konteks turunnya al-Qur'an.

Pada tahap awal, diperlukan kejelian mengungkap peristiwa Rasulullah kemudian mencari bagaimana peristiwa itu “direspon” oleh al-Quran. Pada tahap kedua setelah respon al-Qur'an ditemukan, kemudian respon tersebut dicari nilai ideal moralnya dan ditarik kembali pada konteks kekinian untuk ditubuhkan pada masa kini.

Pada tahap awal, interpretasi al-Qur'an diiringi dengan memahami konteks mikro dan makro. Konteks Mikro adalah sebab turun yang memiliki ketersinggungan dengan turunnya suatu ayat, sedangkan konteks Makro adalah kondisi sosial budaya di sekitar Arab meliputi situasi budaya, pola interaksi, geografis, politik, dan konteks lain yang mengitari turunnya al-Qur'an.

Pada gerak kedua, yakni tahap menarik nilai ideal moral pada masa kekinian, nilai Ideal moral dirumuskan kemudian dicari nilai relevansinya di masa sekarang apakah dapat memberikan kontribusi terhadap masalah?.

³⁷ Badrian, “Melacak Akar Persoalan Bias Gender dalam Penafsiran Al-Qur'an dan Hadis (Metode dan Pendekatan Pemikiran Fatima Mernissi tentang Feminisme)”, dalam *Jurnal Mu'adalah*, Vol, 1, No. 2, Banjarmasin: IAIN Antasari, 2013, hal. 17.

³⁸ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975, hal. 13.

Setelah melakukan relevansi, tahap berikutnya yang dilakukan dalam melakukan kontekstualisasi saat ini adalah mencari kemungkinan bahwa nilai ideal moral dapat dibumikan pada masyarakat. Dalam kontekstualisasi tahapan yang sulit adalah penyesuaian budaya, dimana nilai ideal terkadang sulit diterima karena berbenturan dengan budaya tertentu, seringkali sikap terburu-buru mengantarkan seorang pemikir seperti Syahrur harus ditolak oleh komunitas tertentu karena hasil pemikirannya dianggap tidak relevan oleh konteks tertentu.³⁹

Nilai ideal dalam al-Qur'an tentang suatu hal tidak bisa tidak harus berhadapan dengan budaya tertentu. Walaupun tujuan awal nilai ideal adalah nilai universal al-Qur'an tentang kemanusiaan dan kedamaian, namun terkadang nilai ini pula yang sering dianggap bertentangan dengan nilai kemausiaan.

Fazlur Rahman mengatakan bahwa poligami merupakan perkawinan yang bersifat kasuistik dan spesifik untuk menyelesaikan masalah yang ada pada saat itu, yaitu tindakan para wali yang tidak rela mengembalikan harta kekayaan anak yatim setelah anak itu menginjak usia cukup umur atau baligh. Lantas al-Qur'an membolehkan mereka (para wali) mengawini perempuan yatim itu dijadikan istri sampai batas empat orang. Tujuan al-Qur'an di sini adalah untuk menguatkan bagian-bagian masyarakat yang lemah, seperti, orang-orang miskin, anak-anak yatim kaum wanita, budakbudak, dan orang-orang yang terjatuh hutang, sehingga tercipta sebuah tatanan masyarakat yang etis dan egaliter.⁴⁰

Dengan demikian bisa disimpulkan bahwa dengan teori *double movement* pada dasarnya Fazlur Rahman tidak setuju dengan formulasi para tokoh pembaharu lain yang menggunakan dalil surat al-Nisa' ayat 3 dan 129 sebagai dasar bahwa asas perkawinan Islam adalah monogami, yaitu dengan logika berpikir, al-Qur'an membolehkan poligami dengan syarat berlaku adil, tetapi disebut dalam ayat 129 bahwa manusia tidak mungkin dapat berlaku adil terhadap para isterinya. Mungkin esensinya benar, bahwa al-Qur'an menghendaki asas monogami, tetapi formulasi yang ditawarkan pembaharu ini kurang meyakinkan. Sebab dengan konsep demikian terkesan ditemukan kontradiksi dalam al-Qur'an. Menurut Rahman, bolehnya poligami hanya bersifat temporal, dan tujuan akhirnya adalah menghapuskannya sebagaimana yang dikehendaki al-Qur'an melalui ideal moral yang terkandung di dalamnya. Hal ini sejalan dengan tujuan al-Qur'an untuk menegakkan *sosial justice*, umumnya kepada masyarakat secara menyeluruh, dan terutama komunitas

³⁹ Mawardi, "*Hermeneutika Fazlur Rahman: Teori Double Movement*", yang dikutip oleh Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010, hal. 75

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, Terjemahan Anas Mahyuddin, Cet. II Bandung: Pustaka, 1996, hal. 68.

perempuan. Atas dasar itu, pengakuan dan kebolehan poligami hanya bersifat *ad hoc*, untuk menyelesaikan masalah yang terjadi pada saat itu.

B. Komparasi Mufasir Klasik Dan Modern Terkait Poligami

1. Adil dalam Poligami

Kata *a'dl* di ambil dari bentuk masdar dari kata '*adala- ya'dilu* berarti "menempatkan hukum dengan benar". Jadi orang yang adil adalah berjalan lurus dan sikapnya selalu menggunakan ukuran yang sama, bukan ukuran ganda. Persamaan itulah yang merupakan makna asal dari '*adl*, yang menjadikan pelakunya tidak berpihak kepada salah seorang yang berselisih, dan pada dasarnya pula seorang yang adil berpihak kepada yang benar, karena baik benar maupun salah sama-sama harus memperoleh haknya. Dengan demikian, ia melakukan sesuatu yang patut dan tidak sewenang-wenang.⁴¹

Kemudian secara etimologis al-'Adl bermakna *al-Istiqamah* (menjadi lurus) juga bermakna: jujur, adil, seimbang, sama, sesuai, sederhana, dan moderat,⁴² Selanjutnya terdapat lafadz lain yang semakna atau sinonim dengan kata al-'Adl yakni: *al-qistu* dan *al-mizan*. Al-qist mempunyai banyak arti, yakni: berlaku adil, pembagian, memisah-misahkan, membuat jarak yang sama antara satu dengan yang lain, hemat, neraca, angsuran, muqsis artinya orang yang adil.⁴³

Konsep keadilan dalam al-Qur'an dapat dilihat pada penggunaan lafaz adil dalam berbagai bentuk dan perubahannya. Muhammad Fuwad Abdu al-Baqi' dalam kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li al-faz al-Qur'an al-Karim*, beliau mengemukakan bahwa Lafaz adil dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 28 kali yang terdapat pada 28 ayat dalam 11 surat.⁴⁴

Kaitanya keadilan dalam poligami dijelaskan dalam Q.S. An-Nisa' ayat 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ
وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang 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." (Q.S. An-Nisa' [4]: 3)

⁴¹ M. Quraish Shihab, *Wawasal Al-Qur'an*, Bandung : Mizan, 2003, hal. 4

⁴² Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, Surabaya; Pusaka Progresif, 1997, hal. 905

⁴³ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, hal. 1118

⁴⁴ Muhammad Fuwad Abdu al-Baqi', *al-Mu'jam al-Mufahras li al-faz Al-Qur'an al-Karim*, t.th, hal. 569-570.

Dan juga Allah berfirman dalam Q.S. An-Nisa' ayat 129:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُواهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ١٢٩

“Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), 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 kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. (Q.S. An-Nisa’[4]:129)

Ulama’ mufasir klasik sepakat memaknai berlaku adil yang dimaksudkan dalam ayat ini adalah keadilan cinta, seandainya ayat ini adalah penafsiran keadilan yang dikehendaki pada poligami, maka poligami tentunya jadi tidak boleh karena unsur keadilan cinta pasti tidak terpenuhi. Namun Allah tidak membebani sesuatu diluar kemampuan manusia sebab kendali hati sesungguhnya berada di tangan Allah.⁴⁵

Rasulullah sendiri pada akhir hayatnya pernah menyatakan bahwa cinta dan rasa tentramnya sangat besar bila berada disisi Aisyah dari pada istri-istri yang lain, (hal ini ia lakukan selalu atas sepengetahuan dan izin istri-istri yang lain) sehingga beliau pernah bersabda;

عن عائشة رضي الله عنها قالت، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسّم بَيْنَ نِسَائِهِ فَيَعْدِلُ، ثُمَّ يَقُولُ: اللَّهُمَّ هَذَا فَعَلِي فِيمَا أَمْلِكُ فَلَا تَلْمَنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ. (رواه ابن ماجه)⁴⁶

“Dari ‘Aishah r.a. beliau berkata: Rasulullah saw. selalu membagi giliran kepada para istrinya dan beliau selalu adil seraya berdoa: Ya, Allah inilah pembagiaanku sesuai dengan kemampuanku, janganlah Engkau mencela saya dalam sesuatu yang Engkau kuasai dan tidak saya kuasai.”⁴⁷

Ibn Kasir mengemukakan bahwa makna firman Allah, *“Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian”*, yaitu: Wahai manusia, kalian tidak akan sanggup berlaku adil di antara istri-istri kalian dari berbagai segi, karena sekalipun pembagian giliran dapat terjadi, akan tetapi tetap saja ada perbedaan dalam rasa cinta, syahwat, dan *jima’*, sebagaimana yang dikatakan oleh ibn ‘Abbas, ‘Ubaidah, Mujahid, al-Hasan al-Basri, dan al-Dahak.⁴⁸

⁴⁵ Nawir, *Keadilan Dalam Poligami Menurut Al-Qur’an*, Makassar: Universitas Islam Negeri Alauddin, 2016, hal. 66

⁴⁶ Ibnu Majāh, *Sunan Ibnu Majāh, "Kitāb an-Nikāh"*, hadis no. 1971, Beirut: Dārul Fikr, hal. 341

⁴⁷ Abubakar Muhammad, *Subulussalam*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t. Hal.. 582

⁴⁸ Abu al-Fida’ Isma’il bin ‘Amr bin Kasir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim*, Beirut: Dar al-Fikr, hal. 68.

Ibnu Kasir juga mengatakan, “Apabila dalam salah satu kamar kalian terdapat perempuan yatim dan kalian takut tidak akan memberinya *mahar misli* maka berbuat adillah dengan memberikan mahar yang sama dengan perempuan yang lainnya, karena jumlah mereka banyak dan Allah swt tidak akan mempersulit baginya (laki-laki). Ibnu Kasir memahami ayat an-Nisa’ ayat 3 dalam konteks perlakuan terhadap anak-anak yatim dan perempuan, yaitu sebagai keharusan seorang laki-laki untuk membayar mahar dan hendaklah ia berlaku adil terhadap wanita-wanita lain yang bisa dinikahnya.⁴⁹

Adapun Ulama’ mufasir modern sebagian besar sependapat dengan ulama’ klasik dalam hal keadilan, yang artinya Q.S. An-Nisa’ ayat 129 tersebut bukanlah hukum yang dikehendaki dalam keadilan An-Nisa’ ayat 3. Karena keadilan ayat 129 bersifat ruhani (hati), sedangkan dalam An-Nisa’ ayat 3 bersifat jasmani (nafkah). Sedangkan sebagian kecil ulama’ modern seperti Qosim Amin, Husein Muhammad dan Faqihuddin Abdul Qodir yang diikuti oleh pakar-pakar feminisme memaknai keadilan dalam Q.S. An-Nisa’ ayat 129 adalah keadilan secara keseluruhan, dzohir maupun bathin sehingga sulit sekali keadilan itu untuk diwujudkan, inilah pendapat yang menolok tegas poligami. Ulama’ mufasir modern yang menolak tegas poligami berargumen dengan keadilan yang tidak mungkin ditegakkan hanyalah memotong dalil Q.S. An-Nisa’ ayat 129, tidak diambil hukum secara keseluruhan. Sehingga mereka salah memaknai bahwa keadilan ini sulit untuk dipenuhi.

M. Quraish Shihab berpendapat bahwa orang yang melarang poligami dengan memberikan interpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur’an atau hadis-hadis Nabi saw. sungguh jauh dari kebenaran. Hal tersebut dikarenakan mereka menampilkan sepenggal ayat, lalu mengabaikan kelanjutan ayat, guna mendukung pendapat yang mereka inginkan.⁵⁰ Sebagian mereka menampilkan penggalan pertama dari surat an-Nisā ayat 129 yang berbunyi:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ

“Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian,⁵¹

Mereka menampilkan ayat tersebut dengan tujuan menutup rapat-rapat pintu poligami dengan alasan bahwa keadilan dalam berpoligami yang terdapat dalam ayat ini secara tegas dinyatakan tidak mungkin akan bisa dicapai dan dilakukan sehingga mereka mengatakan: “berdasarkan firman Allah itu, poligami harus dilarang” pendapat ini menurutnya jauh dari kebenaran karena mereka mengabaikan lanjutan ayat tersebut di atas yang menyatakan:

⁴⁹ Abdullah bin Muhammad bin ‘Abdurrahman bin Ishaq Alu Syaikh, *Lubab at-Tafsir Min Ibni Kasir*, Kairo: Dar hilal, cet.1, 1994, hal. 231

⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Perempuan*, Jakarta: Lentera Hati, 2001, hal. 195

⁵¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, Bandung: CV Darus Sunnah, 2015, hal. 99.

فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوا كَالْمَعْطَلَةِ

*Karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung.*⁵²

Lanjutan ayat tersebut menurut M. Quraish Shihab mengisyaratkan bahwa keadilan yang tidak mungkin dapat dicapai adalah keadilan dari segi kecenderungan hati yang memang berada di luar kemampuan manusia. Ini juga berarti bahwa keadilan yang dituntut bukan keadilan yang menyangkut kecenderungan hati, melainkan kedailan material yang memang dapat terukur.⁵³

Selanjutnya, M. Quraish Shihab mengungkapkan bahwa berlaku adil di sini harus ditegakkan, walaupun bukan keadilan mutlak, apalagi dalam kasus-kasus poligami. Poligami seringkali menjadikan suami berlaku tidak adil. Di sisi lain, kerelaan wanita untuk dimadu dapat juga merupakan bentuk perdamaian demi memelihara perkawinan. Setelah dalam berbagai tempat diingatkan kepada suami agar berlaku adil, lebihlebih jika berpoligami, maka melalui ayat ini para suami diberi semacam kelonggaran sehingga keadilan yang dituntut bukanlah keadilan mutlak.⁵⁴

Jadi jelas keadilan yang dimaksudkan dalam ayat diatas adalah keadilan dalam bidang immaterial (cinta dan kasih sayang).⁵⁵ Karena dalam ayat tersebut disiratkan bahwa keadilan ini yang tidak mungkin dicapai oleh kemampuan manusia, maka menurut M. Quraish Shihab memahami keadilan poligami hanya dalam bidang material saja, bukan termasuk dalam bidang immaterial (cinta dan kasih sayang).⁵⁶

Meskipun ayat ini menegaskan bahwa keadilan mutlak mustahil dapat diwujudkan, tetapi bukan alasan untuk melarang poligami. Dengan demikian, tidaklah tepat menjadikan ayat ini sebagai dalih untuk menutup rapat pintu poligami atau melarang poligami. Yang tidak mungkin dapat diwujudkan di sini adalah keadilan dalam cinta atau suka berdasar perasaan, sedang suka yang berdasar dengan akal dapat di usahakan manusia, yakni memperlakukan isteri dengan baik, membiasakan diri untuk menerima kekurangan dan memandang semua aspek yang ada pada isteri.⁵⁷

Ar-Razi mengemukakan bahwa ada dua pendapat mengenai ayat ini. Pendapat pertama mengatakan bahwa maksud dari ayat tersebut adalah kamu tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istimu dalam kecenderungan

⁵² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,, hal. 99.

⁵³ M. Quraish Shihab, *Perempuan*, Jakarta: Lentera Hati, 2001, hal. 195-196.

⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta : Lentera Hati, 2002, hal. 581

⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an, Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Jakarta : Lentera Hati, 2004, hal. 156

⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,, hal. 581

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Al-Lubab, Makna, Tujuan dan Pelajaran dari Surah-surah al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2014, hal. 222

tabiat. Pendapat ke dua mengatakan bahwa yang dimaksud adalah: Kamu tidak dapat berlaku adil atau sama pada mereka dalam perkataan dan perbuatan karena berbedanya rasa cinta yang menyebabkan berbedanya sikap terhadap masing-masing mereka.⁵⁸

Menurut Ar-Razi, seharusnya ada keterangan yang jelas tentang bagaimana sebenarnya hubungan antara kebolehan menikahi perempuan-perempuan yang disenangi (beristeri sampai empat atau poligami) dengan syarat berlaku adil.⁵⁹

Orang yang menghayati kedua ayat tersebut, yaitu An-Nisa' ayat 3 dan ayat 129, ia akan mengerti bahwa diperbolehkannya poligami dalam Islam adalah sebagai suatu perkara yang mempunyai ruang sempit, ia seakan satu darurat yang hanya diperbolehkan bagi yang membutuhkannya dengan persyaratan jujur dan adil serta tidak berlaku zalim.⁶⁰

Ahmad Mustafa al-Maragi juga menafsirkan bahwa meskipun kalian sangat ingin berlaku adil di antara kedua isteri dan memberikan kesamaan kepada mereka, tanpa cenderung atau melebihkan salah satu diantara mereka dengan mengurugi yang lain, kalian tidak akan mampu melakukannya.⁶¹ Keadilan mutlak di antara seluruh isteri sulit terlaksana, bahkan tidak mungkin, ini mengingat manusia tidak akan bisa menyamaratakan kecintaan dan kecendrungan hati.⁶²

Seandainya kalian mampu membuatnya rida dengan perlakuan kalian itu, maka dari itu, Allah memaafkan kalian dalam hal ini. Keadilan yang dibebankan Allah kepada kalian disesuaikan dengan kemampuan kalian. Dengan syarat, hendaknya kalian berusaha semaksimal mungkin untuk menegakkan keadilan itu. Sebab, faktor terbesar yang mendorong kalian untuk cenderung ini tidak lain adalah kecendrungan jiwa dan hati yang tidak dapat dikuasai oleh seseorang dan juga pengaruh-pengaruh yang alami. Maka Allah memberikan keringanan kepada kalian, dan menjelaskan bahwa keadilan yang sempurna tidak akan dapat kalian tegakkan dan tidak menjadi beban bagi kalian.⁶³ *“Kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-*

⁵⁸ Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyi ar-Râzi asy-Syâfi', *Tafsir Al-Kabir wa Mafatih Al-Ghaib*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, juz 9, hal. 404

⁵⁹ Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyi ar-Râzi asy-Syâfi', *Tafsir Al-Kabir wa Mafatih Al-Ghaib*,, hal. 404

⁶⁰ Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyi ar-Râzi asy-Syâfi'i, *at-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtiḥ al-Gaib*,, hal.405

⁶¹ Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi*, juz V, Mesir: Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Bani al-Halabi, 1946, h. 173.

⁶² Muhammad 'Ali al-Sabuni, *Safwatu al-Tafâsir*, juz I, Kairo: Dar al-Sabuni, 1997, hal. 283.

⁶³ Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi*, juz V, Mesir: Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Bani al-Halabi, 1946, h. 173.

istri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatungkatung”(Q.S. An-Nisa’:129).yakni dengan tidak memberikan hak-hak mereka tanpa keridaan mereka. Karena itu, berbuat adillah semampumu. Kelemahanmu dalam berbuat adil dengan sebenarnya tidak menghalangi pembebanan kepadamu untuk berusaha melakukannya, yakni sesuai dengan kemampuanmu. Rasulullah saw. Bersabda:

عن أبي هريرة، عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «مَنْ كَانَتْ لَهُ امْرَأَتَانِ فَقَالَ إِلَى إِحْدَاهُمَا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَشِقُّهُ مَائِلٌ (رواه ابو داوود)

*Dari Abi Hurairah, dari Nabi saw., ia bersabda: Barangsiapa yang memiliki dua orang istri kemudian ia cenderung kepada salah seorang di antara keduanya, maka ia akan datang pada hari kiamat dalam keadaan sebelah badannya miring.*⁶⁴

Karena itu, jika kamu tidak berbuat demikian dan takut untuk cenderung pada salah satunya saja sebagaimana larangan Allah swt. atasmu, maka Allah akan mengampuni ketidakadilanmu yang telah lalu dan mengaruniakanmu dengan rahmat-Nya.⁶⁵

Sayyid Qutb dalam menafsirkan ayat ini menjelaskan bahwa Allah yang telah menciptakan jiwa manusia mengetahui fitrah jiwa tersebut, yakni memiliki kecondongan yang tidak dapat dikendalikannya. Dengan kecondongan ini, hati seseorang dapat condong kepada salah satu istrinya hingga kecenderungan kepadanya lebih banyak dibanding kepada yang lainnya. Islam tidak akan menghisab atas perkara yang berada di luar kuasa dan tidak menjadikan perkara ini sebagai dosa yang dapat menimbulkan siksa. Allah menerangkan dengan jelas kepada manusia bahwasanya mereka tidak akan dapat berlaku adil di antara manusia meskipun mereka sangat ingin, karena itu di luar kehendak mereka, tetapi ada beberapa yang berada dalam kehendak mereka, seperti adil dalam tindakan, adil dalam pembagian giliran, adil dalam nafkah, adil dalam memenuhi hak-hak semua istri, hingga adil dalam memberikan senyuman dan kalimat-kalimat baik. Inilah yang dituntut bagi mereka.⁶⁶

Sayyid Tantawi memaparkan tafsir ayat 129 ini dengan terlebih dahulu menjelaskan bahwa khitab ayat ini adalah para laki-laki yang memiliki beberapa istri. Adapun maksud dari ayat tersebut bahwasanya kamu tidak akan

⁶⁴ Sulaiman bin al-Asy’as Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Juz 1, Bairut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 648.

⁶⁵ Syihab al-Din al-Alusi, *Ruh al-Ma’ani fi Tafsir al-Qur’an al-‘Azim wa al-Sab’ al-Masani*, Juz 4, hal. 257.

⁶⁶ Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur’an*, Juz 2, t.th., hal. 252.

bisa bersikap adil di antara isteri-isterimu dengan keadilan yang sempurna dalam kecintaan, kedondongan hati, dan perkara lain yang bertentangan dengan fitrah jiwa. Walaupun kamu sangat ingin bersikap adil dengan keadilan sempurna dalam perkara jiwa ini dan mengerahkan segala kemampuanmu, kamu tidak akan bisa melakukannya karena hal itu memang di luar kuasa manusia. Sayyid Tantawi kemudian memaparkan hadis tentang kecintaan Nabi yang lebih atas ‘Aisyah.⁶⁷

Wahbah al-Zuhaili dalam menafsirkan firman Allah, “*Kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian*”, menyebutkan bahwa keadilan dalam perlakuan ada yang bersifat materi dan ada yang bersifat nonmateri. Adapun yang bersifat materi seperti waktu atau tempat bermalam, nafkah, dan pakaian, sedangkan yang bersifat nonmateri seperti rasa cinta, kecenderungan, dan selainnya yang berkaitan dengan perasaan.⁶⁸

Atas hal itu, Allah membebaskan bagi suami atas apa yang disanggupinya, yaitu bersifat adil dalam hal-hal yang bersifat materi, dan tidak membebaskan bagi mereka apa yang tidak mereka sanggupi, yaitu rasa cinta, keinginan, dan perihail yang berkaitan dengan tabiat kemanusiaan lainnya. Membebani manusia akan hal yang tidak sanggup dilakukannya adalah suatu bentuk kezaliman, dan Allah sama sekali tidak akan menzalimi hamba-Nya, sebagaimana firman-Nya dalam QS Fussilat/41: 46:

وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ ٤٦

Dan sekali-kali tidaklah Rabb-mu menganiaya hamba-hamba-Nya. (Q.S. Fussilat[41]:46)

Muhammad al-Amin al-Syinqiti dalam kitab tafsirnya, Adwa’ al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an, dalam menafsirkan An-Nisa’ ayat 129 beliau menerangkan bahwa keadilan yang dimaksud Allah swt. yang tidak dapat dilakukan oleh manusia adalah keadilan dalam rasa cinta dan kecenderungan dalam tabiat, karena hal tersebut di luar kuasa manusia, sementara keadilan yang disyariatkan adalah yang mampu dilakukan.⁶⁹

Dalam hal ini, M.Quraish Shihab menegaskan bahwa manusia yang bermaksud meneladani sifat Allah yang’adl ini setelah meyakini keadilan Allah dan di tuntutan untuk menegakkan keadilan walau terhadap keluarga, ibu, bapak, dan dirinya, bahkan terhadap musuhnya sekalipun. Keadilan yang pertama dituntut adalah dari dirinya dan terhadap dirinya sendiri, yakni dengan jalan meletakkan syahwat dan amarahnya sebagai tawanan yang harus

⁶⁷ Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit*, Juz 1 (t.d.), hal. 1091

⁶⁸ Wahbah bin Mustafa al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-‘Aqidah wa al-Syari’ah wa al-Manhaj*, Juz 5 Cet. II; Damaskus: Dar al-Fikr al-Ma’asir, 1418 H, hal. 297.

⁶⁹ Muhammad al-Amin al-Syinqiti, *Adwa’ al-Bayan*, Juz 1, t.th., hal. 350.

mengikuti perintah akal dan tuntunan agama. Karena jika demikian, ia justru tidak berlaku adil, yakni menempatkan sesuatu pada tempatnya yang wajar.⁷⁰

2. Monogami adalah Pernikahan yang Ideal

Menurut Ar-Razi apabila seorang suami takut untuk tidak mampu berbuat adil di antara istri-istrinya sebagaimana dia takut tidak adil dalam member nafkah, maka cukuplah bagi kalian untuk menikahi satu wanita saja atau dengan budak lain. Karena hal itu tanggung jawabnya lebih kecil dan maharnya lebih ringan. Apabila kalian memberi lebih atau kurang, maka tidak akan mendapatkan dosa. Kalian berlaku adil ataupun tidak kepada mereka (budak) dalam membagi waktu kunjungan kalian, mendatangi mereka atau tidak, bukanlah sebuah permasalahan. Oleh karena itu, monogami lebih dekat untuk tidak berbuat zalim dan kecenderungan kepada yang lainnya.⁷¹

Imam Syafi'i rahimahullah berdalil dengan ayat ini dalam menjelaskan menyibukkan diri dengan ibadah-ibadah yang sunnah lebih baik daripada menikah. Yang demikian itu karena Allah swt memberi pilihan kepada hambanya untuk memilih diantara menikahi satu orang dan menikahi budak. Memilih diantara dua dirasa mengandung persamaan diantara keduanya dalam hikmah yang terkandung di dalamnya. Sebagaimana jika seorang dokter berkata; setiap apel atau delima, dapat dipahami dan dirasakan bahwa setiap daripada keduanya saling dapat menempati posisi yang lainnya untuk mencapai tujuan. Begitu juga ayat ini menunjukkan adanya kesamaan. Dari segi akal juga menunjukkan demikian. Karena maksud dari pernikahan adalah rasa damai, saling berpasangan, memelihara agama dan kemaslahatan rumah tangga. Sehingga kita sepakat, bahwa menyibukkan diri dengan hal-hal yang sunnah lebih baik daripada menikahi budak, maka lebih daripada itu menyibukkan diri dengan ibadah yang sunnah lebih baik dari pada menikah, karena sesuatu yang lebih dari salah satu yang sama berarti juga kelebihan atas yang lainnya.⁷²

Muhammad 'Abduh, sebagaimana dikutip Muhammad Rasyîd Ridlâ, menyatakan demikian:

“Siapa yang merenungkan dua ayat tersebut (QS. Al-Nisâ'[4]: 3 & 129), maka ia akan tahu bahwa ruang kebolehan berpoligami dalam Islam adalah ruang sempit. Seakan-akan ia merupakan suatu darurat yang hanya bisa dibolehkan bagi yang membutuhkannya dengan syarat yang bersangkutan diyakini bisa menegakkan keadilan dan tidak mungkin melakukan kezaliman. Jika setiap orang merenungkan kemafsadatan yang

⁷⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta : Lentera Hati, 2002, hal. 581

⁷¹ Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn al-Tamimi al-Bakriyî ar-Râzi asy-Syâfi'i, *at-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtiḥ al-Gaib*,, Juz. 9, hal. 146

⁷² Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyî ar-Râzi asy-Syâfi'i, *at-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtiḥ al-Gaib*,, Juz. 9, hal. 151

ditimbulkan dari poligami, maka jelas; tidak seorang pun bisa mendidik masyarakat yang di dalamnya telah menyebar praktik poligami. Betapa satu rumah yang dihuni satu suami dengan dua istri, kondisinya tidak akan stabil. Aturan pun tidak akan berjalan. Suami bahu-membahu dengan para istrinya menghancurkan rumah tangga itu. Setiap anggota dalam rumah tangga itu akan menjadi musuh bagi anggota yang lain. Anak-anak juga akan saling bermusuhan, satu dengan yang lain. Kemafsadatan poligami akan berpindah dari individu ke individu lain dalam rumah tangga. Dari rumah tangga yang rapuh itu kemafsadatan terus menjalar dan bergerak membentuk masyarakat yang juga rapuh. Itulah yang dikatakan Muhammad ‘Abduh dalam pelajaran pertama terkait tafsir ayat itu. Sedangkan pada pelajaran kedua, ia menegaskan lagi bahwa ruang kebolehan berpoligami itu adalah ruang sempit. Persyaratan-persyaratan yang ditetapkan di dalamnya akan sulit untuk dipenuhi. Jika demikian kondisinya, seakan-akan poligami itu memang terlarang. Juga telah dikatakan sebelumnya, haram bagi seorang laki-laki untuk berpoligami jika ia tahu bahwa dirinya tidak bisa berbuat adil buat istri-istrinya”.⁷³

Cukup jelas pandangan ‘Abduh tentang poligami. Dalam perkembangannya, apa yang dikemukakan ‘Abduh tersebut diikuti oleh murid-murid dan para pengikutnya. Qâsim Amîn adalah salah satu pengikut ‘Abduh yang cukup tegas menolak poligami. Apa yang dikemukakan Qâsim Amîn tersebut paralel dengan apa yang dikemukakan ‘Abduh. Poligami harus dijadikan sebagai pintu darurat. Qâsim Amîn memberikan dua contoh yang menyebabkan laki-laki boleh melakukan poligami. Pertama, ketika perempuan (istri pertama) mengidap satu penyakit yang menyebabkan yang bersangkutan tidak bisa menjalankan tugas-tugasnya sebagai seorang istri. Kedua, ketika istri pertama mandul, tidak bisa memiliki anak. Dalam kondisi ini, menurut Qâsim Amîn, pilihan yang tersedia hanya ada dua, yaitu bertahan dengan istri lama sambil mengambil istri baru atau menceraikan istri lama dan mengambil istri baru.

Satu tarikan nafas dengan pendapat dua pemikir Mesir itu adalah pendapat yang dikemukakan Ahmad Musthafâ al-Marâghî, dengan bahasa sedikit lebih halus. Menurut al-Marâghî, pernikahan monogami adalah pernikahan paling ideal yang harus diterima umat manusia. Al-Marâghî menyatakan demikian:

“Kebahagiaan keluarga itu tercapai jika di dalam keluarga hanya ada satu istri bagi satu suami. Itulah puncak kesempurnaan yang perlu diedukasikan ke masyarakat dan yang perlu diterima oleh seluruh

⁷³ Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Qur'an al-Hakîm; Tafsir al-Manâr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2001, hal. 258

manusia. Namun, karena sejumlah alasan terkait kehidupan suami istri, maka seseorang diperbolehkan untuk keluar dari yang ideal tersebut.”⁷⁴

Pernyataan di atas menunjukkan bahwa al-Marâghî tetap memandang pernikahan monogami sebagai pernikahan ideal yang akan mengantarkan seluruh anggota keluarga pada kebahagiaan, sementara pernikahan poligami dianggap sebagai kekecualian. Dengan perkataan lain, monogami adalah hukum ‘azimah, sedangkan poligami sebagai rukhshah yang bisa dilakukan dalam kondisi tertentu. Bagi al-Marâghî, kondisi tertentu yang menyebabkan ditoleransinya poligami adalah sebagai berikut;

Pertama, jika seorang suami memiliki istri yang mandul padahal si suami berharap akan memiliki anak. Dalam kondisi demikian, maka yang paling maslahat bagi keduanya adalah poligami terlebih jika si suami adalah orang yang memiliki kedudukan mulia seperti raja atau kepala negara.

Kedua, jika istri sudah memasuki masa menopause sementara si suami masih berkeinginan untuk menyalurkan kebutuhan biologisnya. Sekiranya suami itu mampu memberi nafkah kepada lebih dari satu istri dan mampu juga menanggung biaya hidup banyak anak, maka si suami diperbolehkan untuk berpoligami.

Ketiga, kemampuan seksual suami cukup tinggi, sementara si istri kebalikannya. Ditambah lagi masa menstruasi istrinya cukup lama. Dalam kondisi demikian, menurut al-Marâghî, pilihan hanya ada dua, yaitu berpoligami atau berzina. Tentu pilihan yang terbaik adalah menikah lagi. Keempat, meningkatnya jumlah dan populasi perempuan bukanlah sesuatu yang baik bagi sebuah komunitas-masyarakat. Ada potensi bagi terjadinya kemerosotan moral. Dalam konteks itu, poligami harus dimungkinkan.⁷⁵

Hal yang sama dikemukakan M. Quraish Shihab. Menurutnya, poligami adalah pintu kecil yang hanya dapat dilalui oleh yang sangat membutuhkan dan dengan syarat yang tidak ringan. Seperti al-Marâghî, Shihab menjelaskan hal-hal yang menyebabkan dibukanya pintu poligami, seperti istri mandul atau terkena penyakit yang memustahilkan istri menjalankan tugas-tugas sebagai istri. Dalam kondisi istri sakit itu, yang dipikirkan Shihab adalah bagaimana sang suami menyalurkan kebutuhan biologisnya. Bahkan, sebagaimana al-Maraghi, Shihab mengukuhkan argumennya dengan pertanyaan-pertanyaan yang menurut dugaannya mungkin sulit untuk dibantah. Menurut Shihab, bukankah kenyataan menunjukkan bahwa jumlah lelaki bahkan binatang jantan lebih sedikit daripada jumlah wanita atau betinanya? Bukankah rata-rata usia perempuan lebih panjang dari usia laki-laki, sedang potensi membuahi

⁷⁴ Ahmad Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Juz IV, V, VI, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998, hal. 151.

⁷⁵ Ahmad Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Juz IV, V, VI, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998, hal. 151.

bagi laki-laki lebih lama daripada potensi perempuan, bukan saja karena perempuan mengalami masa haid melainkan juga karena perempuan mengalami menopause sedang pria tidak mengalami keduanya?.⁷⁶

Dua alasan pertama al-Marâghî dan Shihab mirip dengan apa yang dikemukakan Qâsim Amîn dalam menoleransi poligami. Namun, alasan ketiga dan keempat al-Marâghî potensial bermasalah jika dilihat dari perspektif keadilan bagi perempuan. Misalnya, apa yang harus dilakukan seorang istri jika menghadapi kenyataan-kenyataan berikut: suami mandul yang menyebabkan tidak lahirnya anak atau keturunan; suami memiliki penyakit yang menyebabkan si suami tidak mampu memberi nafkah batin kepada sang istri; atau kemampuan seksual istrinya sangat tinggi sementara sang suami kemampuannya sangat rendah. Apa yang harus dilakukan istri usia muda ketika menghadapi suaminya yang sudah andropause? Bagaimana jika dalam satu kondisi, jumlah laki-laki lebih banyak ketimbang jumlah perempuan, maka apakah harus dibuka pintu poliandri, satu istri dengan banyak suami. Pertanyaan pertanyaan ini wajar muncul sekiranya poligami dilihat dari perspektif perempuan.⁷⁷

M. Quraish Shihab berpandangan bahwa kita tidak dapat membenarkan siapa yang berkata poligami adalah anjuran dengan alasan bahwa Rasul saw menikah lebih dari satu perempuan dan pernikahan semacam itu hendaknya diteladani karena tidak semua apa yang dilakukan Rasul saw perlu diteladani, sebagaimana tidak semua yang wajib atau terlarang bagi beliau , wajib atau terlarang pula bagi umatnya. Bukankah Rasul saw antara lain wajib bangun shalat malam dan tidak boleh menerima zakat? Bukankah tidak batal wudhu beliau bila tertidur? Bukankah ada hak-hak bagi seorang pemimpin guna menyukseskan misinya?

Selanjutnya wajar dipertanyakan kepada mereka yang menyebut dalih itu. “Apakah mereka benar-benar ingin meneladani Rasul saw dalam pernikahannya?” Kalau benar demikian, perlu mereka sadari bahwa Rasul saw baru berpoligami setelah pernikahan pertamanya berlalu sekian lama setelah meninggalnya istri beliau, Khadijah ra. kita ketahui bahwa Nabi Muhammad saw. Menikah dalam usia 25 tahun. Lima belas tahun setelah pernikahan beliau dengan Sayyidah Khadijah ra., beliau diangkat menjadi Nabi. Istri beliau ini wafat pada tahun ke-9 kenabian. Ini berarti beliau bermonogami selama 25 tahun. Lalu setelah tiga atau empat tahun sesudah wafatnya khadijah ra, baru beliau menggauli Aisyah ra yakni pada tahun kedua atau ke-3 H, sedangkan beliau wafat pada tahun ke-11 H dalam usia 63 tahun. Ini berarti beliau berpoligami hanya dalam waktu sekitar delapan tahun, jauh lebih pendek daripada hidup bermonogami beliau. Baik itu dihitung berdasar pada masa

⁷⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*,, hal. 410-411

⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,, hal. 411

kenabian, lebih-lebih jika dihitung seluruh masa pernikahan beliau. Jika demikian, mengapa bukan masa yang lebih banyak itu yang diteladani? Mengapa mereka yang bermaksud meneladani Rasul saw itu tidak meneladaninya dengan memilih calon-calon istri yang telah mencapai usia senja. Perlu juga diingat bahwa semua yang beliau nikahi, kecuali Aisyah ra, adalah jandajanda yang sebagian diantaranya dalam usia senja atau tidak lagi memiliki daya tarik yang memikat. Dengan demikian, pernikahan beliau kesemuanya untuk tujuan menyukkseskan dakwah atau membantu dan menyelamatkan para perempuan yang kehilangan suami itu.⁷⁸

Menurut para ulama Hanafiyah, ayat yang menganjurkan untuk beristri satu jika khawatir tidak bisa adil maksudnya adalah bersikap adil baik dalam hal tempat tinggal, pakaian, makanan, bukan dalam hal senggama. Tidak ada perbedaan dalam hal ini, baik dia impoten atau tidak, sakit maupun sehat. Menurut para ulama juga, bersikap adil dalam hak-hak istri hukumnya wajib bagi seorang suami, sama seperti hak-hak wajib lainnya secara syariat. Intinya, poligami menyimpang dari dasar kesempurnaan dan bertentangan dengan ketenangan jiwa, rasa cinta dan kasih sayang yang merupakan rukun kehidupan mahligai rumah tangga. Seorang muslim tidak selayaknya melakukan poligami kecuali dalam keadaan darurat sembari adanya rasa keyakinan dapat memenuhi syarat-syarat yang telah digariskan Allah seperti bersikap adil. Kedudukan adil tidak sama dengan kedudukan ketenangan jiwa, rasa cinta dan kasih sayang. Tidak ada dibalik itu semua kecuali kezaliman seseorang terhadap dirinya sendiri juga istri dan anaknya serta umatnya. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang zalim. Adapun hikmah poligami dari Rasulullah di antaranya untuk menanggung beban beberapa wanita mukmin dan diantaranya juga disebabkan faktor politik.⁷⁹

Hamka juga menyimpulkan bahwasanya beristri satu adalah cita-cita yang luhur tinggi dan murni (ideal). Memang itulah yang kita tuju akan tetapi tanpa menutup mata betapa hebatnya perjuangan batin tiap-tiap laki-laki yang beristri satu orang sedangkan dia memiliki libido yang sangat tinggi, tapi apabila dia berfikir tentang keadilan dan tanggung jawab serta resikonya, maka dia akan mengurungkan niat untuk menikah.⁸⁰

Pernikahan yang bahagia dan dicita-citakan (ideal) adalah beristri satu. Pernikahan laki-laki dengan seorang perempuan. Mendirikan rumah tangga bahagia: *Litaskunû ilaihâ* (supaya kamu merasa tentram dengan dia). Sakinah: Ketentraman tidak akan dirasakan kalau hanya sibuk menyelesaikan urusan istri banyak. Moga-moga jangan sampai bercerai kalau bukan maut yang memisahkan. Dan kalau timbul satu halangan, misalnya si istri tidak dapat

⁷⁸ M.Quraish Shihab, *Perempuan*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, cet. IV, hal.166-167

⁷⁹ Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Qur'an al-Hakîm; Tafsir al-Manâr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2001, hal. 257

⁸⁰ Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panji Mas, jilid IV, hal. 234

memenuhi kewajiban suami istri misalnya karena sakit berlarut-larut atau mandul, apa boleh buat Berkerelaanlah berdua membuka pintu bagi suami untuk menikah lagi. Dan ingatlah ayat ini ada pangkalnya dan ada ujungnya. Pangkal ayat, ialah jika takut tidak akan berlaku jujur terhadap anak yatim, terutama tentang hartanya, maka daripada menikahinya lebih baik menikahi perempuan lain saja, mana yang berkenan di hati. Ujung ayat mempunyai persyaratan yang wajib dipenuhi. Pertama, ditegaskan bahwa jika takut tidak adil, lebih baiklah satu saja. Sebab itu sebelum menambah istrinya suruh terlebih dahulu berfikir matang. Ujung yang kedua, ialah memujikan beristri satu saja, sebab beristri satu orang itulah yang lebih hampir kepada keadaan yang tidak berlaku sewenang-wenang, atau banyak bohong, atau miskin, melarat dan besar tanggungan.⁸¹

Islam mendambakan kebahagiaan keluarga, kebahagiaan yang antara lain didukung oleh cinta kepada pasangan. Cinta yang sebenarnya menuntut agar seseorang tidak mencintai kecuali pasangannya.

Ada ungkapan literatur agama yang menyatakan:

لَيْسَ فِي الْقَلْبِ حُبَّانٍ وَلَا فِي الْوُجُودِ رَبَّانٍ

“Tidak ada di dalam hati dua cinta, sebagaimana tidak ada dalam wujud ini dua Tuhan.”

Demikianlah pandangan tentang cinta disejalkan dengan pandangan tentang keesaan Tuhan. Keduanya berdasarkan kepada Tauhid (kesatuan). Itulah yang ideal, itulah hal yang didambakan. Kalau enggan berkata oleh pasangan suami istri, maka paling tidak itulah yang didambakan oleh istri. Dan bila seseorang benar-benar mencintai. Ia tidak hanya mengorbankan apa yang boleh atau dapat dimilikinya (dalam hal ini berpoligami), melainkan juga mengorbankan jiwa raganya demi cinta⁸².

Di dalam Tafsir al-Manar dinyatakan bahwa; Jika kalian mengkhawatirkan harta benda anak-anak yatim kalian karena bisa kalian salah gunakan dalam pemanfaatannya dan kalian tidak dapat bersikap adil demi memenuhi kehidupan kalian dan kebutuhan istri-istri kalian, maka janganlah kalian menikahi wanita melampaui dari lebih empat istri. Atau jika kalian khawatir menikah tidak dapat bersikap adil dalam menikahi empat orang istri, maka kalian cukup menikahi seorang istri atau budak-budak yang kamu miliki.⁸³

Akan tetapi menurut Muhamad Rasyid Ridha sendiri, informasi ini (memakan harta benda anak yatim) dapat menjadi alasan agar meminimalisir jumlah istri, karena adanya keburukan yang bisa ditimbulkannya. Juga, di

⁸¹ Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhar*,, hal. 235

⁸² M.Quraish Shihab, *Perempuan*,, cet. IV, hal.166-167

⁸³ Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Qur'an al-Hakîm; Tafsir al-Manâr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2007, jilid IV, hal.242

dalam berpoligami terdapat berbagai bahaya di masa kini, dimana dulunya saat ayat ini diturunkan belum tampak. Rasyid Ridha juga berpandangan bahwa poligami berseberangan dengan ruh keluarga, logisnya adalah bahwa pria hanya punya satu isteri. Kendati demikian, poligami tetap sebagai sebuah solusi pada sikon tertentu yaitu pada masyarakat yang dilanda peperangan yang tentunya banyak janda dan anak yatim, itupun tetap saja dibolehkan karena darurat dan dengan ketentuan dan syarat yang sangat ketat. Mencukupkan diri dengan hanya seorang istri adalah lebih dekat dari tidak melakukan perbuatan zalim, yaitu dengan hanya condong kepada salah satu dari keduanya. Pada ayat ini Allah menekankan perkara keadilan dan menyatakan bagi yang tidak sanggup berbuat adil dilarang untuk melakukan poligami.⁸⁴

Di dalam suatu Negara Islam, seorang pemimpin dapat melarang sesuatu yang bersifat mubah namun memiliki unsur mafsadah, selama mafsadah tersebut benarbenar ada. Namun, bangsa Eropa terlalu berlebihan dalam memandang mafsadah yang ditimbulkan poligami ini. Muhammad Abduh memaparkan keburukan poligami yang dilakukan orang-orang Mesir dan lainnya, yang menikah dengan banyak wanita dan juga banyak menceraikan hanya demi mendapatkan kenikmatan sesaat dan mematuhi hawa nafsunya tanpa ada pendidikan pelurusan agama. Pendidikan dan pelurusan agama yang dikenal orang adalah nilai kehidupan mahligai rumah tangga, yang mencegah seseorang melakukan poligami tanpa ada unsur darurat.⁸⁵ Kehidupan disini adalah sebagaimana yang difirmankan Allah dalam Q.S. Ar-Rum ayat 21;

وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٢١

“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir”. (Q.S. Ar-Rum [30]: 21)

Poligami harus diminimalisir, terlebih jika tanpa ada alasan yang jelas. Maka oleh karena itu, orang-orang yang sudah terlatih dan terdidik (ajaran agama) jarang yang melakukan poligami.⁸⁶

Menghadapi pendapat-pendapat demikian itu, Faqihuddin Abdul Kodir menyatakan bahwa pendapat yang menoleransi poligami itu muncul dari satu perspektif di mana perempuan selalu diposisikan sebagai obyek dan bukan

⁸⁴ Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Qur'an al-Hakim; Tafsir al-Manâr*,, hal.243

⁸⁵ Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami: Pembacaan atas Al-Qur'an dan Hadits Nabi*, Yogyakarta: LKiS-Fahmina Institute, 2005, hal. 92-93

⁸⁶ Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Qur'an al-Hakim; Tafsir al-Manâr*, Beirut: Dâr al-Fikr, jilid IV, hal. 255

subyek. Karena itu, menurut Abdul Kodir, menempatkan perempuan sebagai subyek dalam poligami adalah penting terutama untuk memenuhi tuntutan prinsip keadilan yang diamanatkan Al-Qur'an. Sebab, demikian Abdul Kodir, yang menerima akibat langsung dari poligami adalah perempuan.⁸⁷

Abdul Kodir meminta adanya perubahan terjemahan terhadap QS. Al-Nisâ'/4:3 yang dianggapnya sangat bias laki-laki. Jika terjemahan Kementerian Agama RI berbunyi demikian, *"Jika kamu (para pengasuh anak-anak yatim) khawatir tidak bisa bertindak adil (manakala kamu ingin mengawini mereka), maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu senangi dari perempuan-perempuan (lain) sebanyak; dua-dua, tiga-tiga, atau empat-empat. Lalu jika kamu takut tidak dapat berlaku adil, maka seorang saja atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya"*, maka Abdul Kodir mengajukan terjemahan demikian, *"jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hakhak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah perempuan-perempuan (lain) yang suka kepada kamu; dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) satu saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya"*.

Menyetujui pendapat Abdul Kodir, Husein Muhammad menyerukan hal yang sama, yaitu pentingnya menghargai hak-hak perempuan dalam poligami. Husein Muhammad berang ketika yang dijadikan alasan kebolehan poligami itu agar laki-laki yang tinggi libidonya tidak jatuh dalam perzinahan. Argumen tersebut dengan kata lain, menurut Husein Muhammad, ingin menegaskan bahwa poligami dimaksudkan sebagai wahana menyalurkan hasrat seksual laki-laki yang tidak bisa dicukupi oleh satu istri. Jika ini alasannya, maka apakah alasan ini dapat dihubungkan dengan poligami Nabi? Dengan tegas Husein Muhammad menampik; poligami Nabi tidak didorong oleh kebutuhan libidonya. Menurut Husein Muhammad, poligami Nabi bukan didasarkan pada kepentingan biologis melainkan perlindungan terhadap orang-orang yang dilemahkan.

Dengan sejumlah argumen, Husein Muhammad lalu memberikan toleransi terhadap poligami zaman dulu tapi tidak mudah menoleransi poligami zaman sekarang. Untuk poligami Nabi, Husein Muhammad cenderung memaklumi. Beda dengan sebagian orientalis yang kerap mengkritik poligami Nabi Muhammad, sebagai orang beriman Husein Muhammad tidak punya nyali dan stamina untuk melakukan hal yang sama. Alihalih mengkritik poligami Nabi Muhammad, Husein Muhammad justru memaklumi poligami sebagai sebuah kenyataan umum saat Al-Qur'an diturunkan. Karena itu, demikian Husein

⁸⁷ Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami: Pembacaan atas Al-Qur'an dan Hadits Nabi*, Yogyakarta: LKiS-Fahmina Institute, 2005, hal. 93.

Muhammad, tidak mungkin Al-Qur'an melarang poligami secara sekaligus. Yang dilakukan Al-Qur'an adalah membatasi ruang gerak poligami dan meminimalkan jumlah perempuan yang dipoligami, dari yang tanpa batas menjadi terbatas. Menurut Husein Muhammad, keputusan reduksi dan minimalisasi poligami itu bukan tanpa maksud dan alasan penting. Kemungkinan paling kuat, demikian Husein Muhammad, adalah poligami sesungguhnya merupakan tindakan yang merugikan perempuan. Poligami membuat penderitaan batin bagi para istri, baik yang menjadi madunya maupun bagi istri pertamanya. Poligami juga dinyatakan seringkali menimbulkan kesulitan lain yang mengantarkan pada kondisi disharmoni dalam keluarga. Jika ini terjadi, menurut Husein Muhammad, jelas hal tersebut tidak sejalan dengan misi perkawinan yang digariskan Al-Qur'an, yaitu menciptakan kehidupan *sakînah*, *mawaddah* dan *rahmah*.⁸⁸

3. Ayat Poligami Sebagai Solusi untuk Anak Yatim

Kata yatim dalam bahasa Arab artinya adalah seorang anak manusia yang kehilangan kedua orang tuanya sebelum dia masuk ke usia dewasa, usia dimana dia tidak membutuhkan pertanggungan orang tua lagi. Semua yang bersifat sendiri disebut yatim, di antaranya adalah *Ad Durrah Al Yatimah* (mutiara yang sangat bagus/tidak ternilai harganya). Tidak ada yang membantah, bentuk plural dari *fâ'il* (*yatim*) adalah *fu'alâ* (*yatama*)⁸⁹.

Az-Zamakhsharî dalam tafsir *al-Kasyshâf* menyatakan ketika ayat tentang anak-anak yatim turun termasuk ayat yang melarang memakan harta anak yatim, maka para pengampu anak yatim itu takut jika dirinya disebut sebagai pelaku kejahatan misalnya karena zalim tidak memenuhi hak-hak anak yatim sehingga mereka terjebak dalam dosa. Tidak jarang laki-laki saat itu memiliki enam, delapan, dan sepuluh istri. Padahal, mereka tidak bisa memenuhi hak istri-istri mereka. Mereka pun tidak bisa bertindak adil di antara istri-istri mereka. Dalam konteks itu, al-Qur'an seperti hendak mengatakan kepada mereka, jika kamu takut tidak bisa berbuat adil terhadap hak-hak anak-anak yatim itu dan karena itu kamu berdosa, maka seharusnya kamu juga takut tidak bisa berbuat adil terhadap perempuan-perempuan yang kamu poligami itu. Karena itu, perkecilah jumlah perempuan yang kamu nikahi. Jika kamu takut tidak bisa berbuat adil terhadap istri-istri kamu dalam jumlah itu sebagaimana kamu takut tidak bisa adil dalam jumlah yang lebih dari itu, maka cukuplah dengan satu istri saja. Artinya, perteguhlah dan pilihlah satu istri dan segeralah tinggalkan menikah dengan banyak istri. Sebab, segala sesuatu akan diukur

⁸⁸ Husein Muhammad, *Sebaiknya Memang Tidak Poligami*, yang dikutip oleh Abdul Kodir, *Memilih Monogami*, Jakarta: Pustaka Panji Mas, 2002, hal. xxvii.

⁸⁹ Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Qur'an al-Hakîm; Tafsir al-Manâr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2007, jilid IV, hal. 255

dengan neraca keadilan. Di mana saja kamu menjumpai keadilan, maka kamu harus tunduk pada hukum keadilan itu.⁹⁰

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَتِلْكَ
وَرُبِّعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ٣

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang 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”. (Q.S. An-Nisa’[3]:3)

Menurut Muhamad Rasyid Ridha, ayat ini pada dasarnya memaparkan tentang wasiat untuk menjaga hak anak yatim wanita dalam harta benda dan diri mereka. Sementara yang dimaksud dengan anak yatim adalah wanita-wanita anak yatim maupun yang tidak yatim. Pengertiannya, jika kalian khawatir tidak dapat berbuat adil dan fair terhadap anak yatim wanita, maka kalian harus berinteraksi dalam hal mahar dengan mereka sebagaimana dengan wanita lainnya atau lebih baik lagi. Abaikanlah menikahi mereka, dan nikahilah wanita lain yang kalian senangi dan tertarik dengannya di mata kalian selain mereka.⁹¹

Menurut beberapa ulama, ayat ini di tujukan untuk anak yatim, akan tetapi ditujukan dalam berbagai hal, misalnya, menurut Muhamad Rasyid Ridha, maksud ayat ini adalah adanya kewajiban penjagaan harta anak yatim dan menempatkan harta tersebut khusus untuk kepentingan anak yatim serta tidak merusak sedikitpun dari harta tersebut. Karena, anak yatim termasuk golongan manusia lemah yang tidak mampu untuk menjaga dan mempertahankan dirinya. Ayat tersebut diatas adalah untuk memberantas/membasmi tradisi zaman jahiliyah yang tidak manusiawi, yaitu wali anak wanita yatim menikahi anak yatimnya dengan tanpa memberi hak mahar dan hak-hak lainnya dan bermaksud untuk memakan harta anak yatim dengan cara yang tidak sah, serta menghalangi anak yatimnya menikah dengan lelaki lain agar dia tetap bisa menguasai dan menggunakan harta tersebut. Demikian juga dengan tradisi jaman jahiliyah yang menikahi banyak istri dengan perlakuan yang tidak adil dan tidak manusiawi, dilarang oleh islam berdasarkan ayat ini.⁹²

⁹⁰ Az-Zamakhsharî, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâ’iq alTanzil wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta’wîl*, Juz I, Mesir: Maktabah Mishr, t. th., hal. 409

⁹¹ Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Qur’an al-Hakîm; Tafsir al-Manâr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2007, jilid IV, hal. 255

⁹² Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Qur’an al-Hakîm; Tafsir al-Manâr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2007, jilid IV, hal. 256

Sedangkan M.Quraish Shihab memandang bahwa, ayat diatas ditujukan kepada pemeliharaan anak-anak yatim yang hendak menikahi mereka tanpa berlaku “adil”. Secara redaksional, orang boleh jadi berkata, jika demikian, izin berpoligami hanya diberikan kepada para pemelihara anak-anak yatim, bukan kepada setiap orang. Kendati konteksnya demikian, karena redaksinya bersifat umum, dan karena kenyataannya sejak masa Nabi Muhammad saw dan sahabat, beliau menunjukkan bahwa yang tidak memelihara anak yatimpun berpoligami, dan itu terjadi sepengetahuan Rasul saw, tidaklah tepat menjadikan ayat tersebut hanya terbatas kepada para pemelihara anak-anak yatim.⁹³

4. Jumlah Maksimal Wanita Yang Boleh Dipoligami

Kaum Sudi dalam menafsirkan surat An-Nisa’ ayat 3 menafsirkan ayat ini dengan sembilan atau delapan belas, atau bahkan tanpa batas.⁹⁴ Makna *matsnâ wa tsulâstâ wa rubâ`*. ketika difahami berdasarkan logika akan menimbulkan masalah tersendiri yaitu:

Pertama, urutan bilangan ayat ini masih sangat bersifat umum. Karena bilangan seperti ini bisa saja menunjukkan pada setiap bilangan yang di mau oleh seseorang. *Kedua*, bilangan pada ayat ini tidak menjadikan sebagai pengkhususan atas bilangan-bilangan yang bersifat umum. Karena pengkhususan sebagian bilangan dengan menyebutkan bilangan tersebut, tidak menafikan ketentuan pada bagian yang lain. Maksudnya empat ini adalah batasan kemampuan yang biasa atau mayoritas laki-laki dalam berpoligami hingga tidak menutup kemungkinan untuk melakukan diatas kemampuan rata-rata. *Ketiga*, makna ayat ini bisa dimisalkan dengan pembolehan yang diberikan seorang ayah kepada anaknya yaitu:” Kamu boleh bermain ke pasar, ke kota, kebun atau tinggal dirumah” Sehingga akan terbersit di dalam benak anak yaitu kebebasan bermain kemanapun. Jika disebutkan bahwasanya dihentikan kepada kamu untuk menikah kepada empat, tiga, dua, maka anjuran ini lebih tepat untuk membatasi. Tapi apabila dua, tiga dan empat, dapat di fahami secara logika bahasa, boleh juga lima, enam dan seterusnya. Hal ini yang menyebabkan timbulnya perbedaan pendapat.⁹⁵

Ar-Râzî menyebut satu pendapat yang menyatakan bahwa batas maksimal perempuan yang boleh dinikahi adalah 18. Ini didasarkan pada analisa kata *matsnâ, tsulâstâ`*, dan *rubâ`*. Menurut mereka, kata *matsnâ* dalam ayat itu tidak menunjuk pada makna itsnaini yang bermakna dua melainkan itsnaini itsnaini

⁹³ M.Quraish Shihab, *Perempuan*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2007 cet. IV, hal.162

⁹⁴ Fakhrudin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyi ar-Râzi asy-Syâfi’i, *at-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtîh al-Gaib*, Beirut: Dâr al-Fikr, \jilid 9, hal. 180-181

⁹⁵ Zainal Arifin, “Jumlah Perempuan yang Boleh di Poligami”, *Jurnal Analytica Islamica*, vol.14, hal. 261-262

yang bermakna dua-dua yang berarti 4. Begitu juga, kata *tsulâtsâ`* dalam ayat itu bukan bermakna tiga (*tsalâtsah*), melainkan tiga-tiga (*tsalâtsah tsalâtsah*) yang jika digabung berjumlah 6. Selanjutnya, kata *rubâ`* bermakna empat-empat (*arba`ah arba`ah*) yang berarti 8. Dengan demikian, $4 + 6 + 8 = 18$.⁹⁶

Mereka memperkuat argumennya bahwa Nabi menikahi lebih dari empat orang perempuan. Nabi wafat dengan meninggalkan 9 orang istri.⁹⁷ Dengan merujuk pada argumen bahwa Nabi Muhammad Saw. merupakan suri teladan yang baik, maka mereka membolehkan sekiranya seorang laki-laki Muslim hendak menikahi 9 perempuan dalam waktu yang bersamaan. Mereka merujuk pada ayat Al-Qur'an surah al-Hasyr [59]:7, "*wa mâ âtâkum al-rasûl fakhudzûhu*" (apa yang dibawa Rasul pada kalian, ambillah); Al-Qur'an surah al-Ahzâb [33]:21, "*laqad kâna lakum fî rasûli Allâh uswatun hasanah*" (Sesungguhnya pada diri Rasulullah terdapat suri teladan yang baik buat kalian); Al-Qur'an surah Âli Imrân [3]: 31, "*Qul in kuntum tuhibbûna Allâh fattabi`ûnî yuhbibkum Allâh*" (Jika kalian mencintai Allah, maka ikutilah aku niscaya Allah akan mencintai kalian).

Mereka juga menolak pendapat yang menyatakan bahwa pernikahan Nabi dengan sembilan istri secara bersamaan itu sebagai kekhususan bagi Nabi Muhammad. Mereka berkata, *wa da`wah al-khushûshîyah muftaqirah ilâ dalîl* (klaim adanya kekhususan bagi Nabi Muhammad Saw. [untuk menikah lebih dari empat] itu membutuhkan sebuah dalil). Padahal, tidak ada hukum Islam yang tidak didasarkan pada dalil yang sah.

Karena tidak ada dalil yang menjelaskan bahwa kebolehan menikahi 9 perempuan itu khusus bagi Nabi Muhammad Saw., maka mereka tetap kukuh pada pendirian awalnya; sebagaimana Nabi boleh menikah dengan sembilan perempuan, maka demikian juga umatnya. Mereka mengutip argumen sejarah. Setelah Khadîjah binti Khuwaylid wafat, Nabi Muhammad Saw. menikah dengan banyak perempuan; Saudah binti Zam'ah, Â'isyah binti Abû Bakar, Hafshah binti, Umar ibn al-Khaththâb, Zainab binti Khuzaimah, Ramlah binti Abû Sufyân alias Ummu Habîbah, Ummu Salamah Hindun binti Abû Umayyah, Zainab binti Jahsy, Juwairîyah binti al-Hârith ibn Abû Dhirar, Shafîyah binti Huyay ibn Akhthab, Maimûnah binti al-Hârith, al-Alîyah binti Zhabyan, Asmâ` binti al-Nu'mân, Umrah binti Yazîd.

Dalam sejarah disebutkan, Nabi menikah dengan 15 perempuan, yang digauli 13 orang, yang hidup bersama Nabi 11 orang. Dua istrinya dikembalikan ke keluarganya, masing-masing adalah Umrah binti Yazîd al-

⁹⁶ Fakhrudin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyi ar-Râzi asy-Syâfi'i, *at-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtiḥ al-Gaib*,, hal. 182

⁹⁷ Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Mahâsin al-Ta`wîl*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2003, Jilid III, hal. 18

Ghifarîyah, Asmâ` binti al-Nu`mân al-Kindîyah dikenal dengan sebutan al-Syanba'. Ketika wafat, Nabi meninggalkan 9 orang istri.⁹⁸

Adapun jumhur ulama berpandangan bahwa poligami dapat diperbolehkan dalam batas maksimal 4 istri. Di samping merujuk pada kata rubâ' dalam surah al-Nisâ' di atas, juga berlandaskan hadis Nabi yang menginstruksikan Ghaylân ibn Salamah al-Tsaqafî al-Dimasyqî untuk menceraikan 6 orang istrinya dan hanya mengambil 4 perempuan sebagai istrinya. Nabi juga meminta Nawfal ibn Mu'âwîyah yang memiliki 5 orang istri untuk menceraikan satu istrinya dan hanya mengambil empat istri saja. Qais ibn al-Hârîts ketika baru masuk Islam memiliki 8 istri. Dia juga diminta Nabi untuk tetap dengan 4 istri dan menceraikan yang lain.⁹⁹ Di samping surah al-Nisâ' ayat 3, tiga hadis itu juga dijadikan dasar jumhur ulama untuk membatasi jumlah maksimal istri menjadi empat.

Tampaknya pendapat ini paling masyhur dan paling banyak dipraktikkan para sahabat sepeninggal Nabi Muhammad Saw. Tidak terdengar, ada sahabat Nabi yang memiliki istri lebih dari empat perempuan dalam waktu bersamaan. Yang terjadi, jika salah satu dari empat istri itu ada yang meninggal dunia atau yang diceraikan, maka sebagian sahabat mencari perempuan lain untuk dinikahi sehingga jumlahnya tetap empat istri. Misalnya, agak mirip dengan Nabi, ketika Fâthimah binti Muhammad masih hidup, sang suami Alî ibn Abû Thâlib tidak pernah memadunya dengan perempuan lain. Namun, setelah Fâthimah wafat, menurut al-Thabarî, Alî ibn Abû Thâlib menikahi 8 orang perempuan dalam waktu yang berlainan. Istri-istri Alî ibn Abû Thâlib itu adalah Khawlah binti Ja'far ibn Qays, Ummul Banîn binti Hizam, Lailâ binti Mas'ûd ibn Khâlid, Asmâ` binti Umais, Ash-Shabba` Ummu Habîb binti Rabî'ah, Amamah binti Abû al-Âsh, Ummu Sa'ad binti Urwah ibn Mas'ûd al-Tsaqafî, Muhayyah binti Ismâ'il Qays bin Uday. Dari pernikahannya itu, Alî dikarunia 31 anak; 14 laki-laki dan 17 perempuan. Muhammad al-Hanafîyah yang dikenal cerdas adalah anak hasil perkawinan Alî ibn Abû Thâlib dengan Khawlah.¹⁰⁰

Bukan hanya Alî ibn Abû Thâlib, sahabat besar lain seperti Abû Bakar, Umar, dan Utsmân pun memilih hidup berpoligami. Abû Bakar al-Shiddîq memiliki 4 orang istri; dua yang pertama dinikahi pra-Islam dan dua yang terakhir pada zaman Islam. Masing-masing adalah Qatilah binti Abd al-Uzzâ, Ummu Rummân binti Amir (ibunda 'Âisyah, istri Nabi), Asmâ` binti Umais, Habîbah binti Khârijah bin Zaid (pada waktu Abû Bakar meninggal ia dalam keadaan hamil). Sementara Umar ibn al-Khaththâb menikah dengan 9

⁹⁸ Al-Thabathâ'î, *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid IV, Beirut: Mu'assasah al-Âlamî li al-Mathbû'ât, 1991, hal. 202-203,

⁹⁹ Al-Suyûthî, *Al-Dur al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma'tsûr*, Jilid II, hal. 429

¹⁰⁰ Al-Thabarî, *Târîkh al-Rusul wa al-Mulûk*, Juz I, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1969, hal. 425 & Juz V, hal 153-154

perempuan dalam waktu tidak bersamaan; Zainab binti Mazhûn bin Habîb, Ummu Kultsûm binti Alî ibn Abû Thâlib, Ummu Kultsûm binti Jarwal ibn Mâlik, Jamîlah binti Tsâbit ibn Abû al-Aflah, seorang budak bernama Lahiyah yang melahirkan Abû al-Mujbir, seorang budak yang melahirkan Abdurrahmân al-Shaghîr, Ummu Hakim binti al-Hârîts ibn Hisyâm, seorang budak bernama Fakihah yang melahirkan Zainab, Aikah binti Zaid ibn Amrû ibn Nafil. Sedangkan Utsman ibn Affân memiliki 9 orang istri; Ruqayyah binti Muhammad SAW, Ummu Kultsûm binti Muhammad SAW, Fâthimah binti Ghazwân, Ummu Amrû binti Jundud, Fâthimah binti al-Walîd ibn Abd al-Syams, Ummul Banîn Uyainah ibn Hishan, Ramla binti Syaybah ibn Rabî'ah, Nailah binti al-Farafishah bin al-Ahwash. Pada saat Utsmân mati terbunuh, ia sedang beristrikan Ramlah, Nailah, dan Ummul Banîn, dan seorang budak bernama Fakhitah. Alkisah, tatkala terkepung musuh, Utsmân sempat menceraikan Ummul Banîn.¹⁰¹

Di dalam tafsir Ibnu Kasir, Imam asy-Syafi'i berkata: "Sunnah Rasulullah yang memberikan penjelasan dari Allah menunjukkan bahwa tidak diperbolehkan bagi seseorang selain Rasulullah menghimpun lebih dari empat wanita." Pendapat yang dikemukakan oleh asy-Syafi'i ini telah disepakati oleh para ulama kecuali pendapat dari sebagian Syi'ah yang menyatakan bolehnya menggabung wanita lebih dari empat orang hingga Sembilan orang.

Kalimat (*مثنى و ثلاث و رباع*) nikahilah oleh kalian wanita-wanita yang kalian sukai selain mereka. Jika kalian suka silahkan dua, jika suka silahkan tiga, dan jika suka silahkan empat. Kedudukan ayat ini adalah posisi pemberian nikmat dan mubah. Seandainya dibolehkan menggabungkan lebih dari empat wanita, niscaya akan dijelaskan.¹⁰²

Imam asy-Syafi'i berkata: "Sunnah Rasulullah yang memberikan penjelasan dari Allah menunjukkan bahwa tidak diperbolehkan bagi seseorang selain Rasulullah menghimpun lebih dari empat wanita." Pendapat yang dikemukakan oleh asy-Syafi'i ini telah disepakati oleh para ulama kecuali pendapat dari sebagian Syi'ah yang menyatakan bolehnya menggabung wanita lebih dari empat orang hingga sembilan orang.

إِنْكَحُوا اثْنَتَيْنِ وَ ثَلَاثًا وَ أَرْبَعًا

"Nikahilah perempuan lain sebanyak dua, tiga dan empat"

Maka pendapat mereka yang mengatakan bahwasanya boleh menikahi Sembilan orang dapat dibenarkan. Ayat poligami lebih memilih menggunakan waw daripada au, karena jika menggunakan "au" berarti ayat poligami menganjurkan orang yang ingin melakukan poligami untuk tidak memilih

¹⁰¹ Abû al-Faraj al-Jawzî, *Târîkh 'Umar ibn al-Khaththâb*, Mesir: Maktabah al-Salâm al-Âlamîyah, 1394. Bandingkan dengan Khalîl 'Abd al-Karîm, *Al-Judzûr al-Târîkhîyah li al-Syarî'ah al-Islâmîyah*, Mesir: Sina, 1997, hal.36-38.

¹⁰² Abdullah bin Muhammad bin 'Abdurrahman bin Ishaq Alu Syaikh, *Lubâbu at-Tafsîr Min Ibni Katsîr*, Kairo: Dâr Hilâl, cet.1, 1994, hal. 23

selain jumlah bilangan yang telah ditentukan. Padahal, bukan itu yang dimaksudkan di dalam Alquran. Sebenarnya, pendapat golongan Syiah yang dilansir oleh Al-Qurtubi, yang membolehkan beristri Sembilan orang sekaligus adalah pendapat yang cacat dan tidak perlu dihiraukan. Karena fatwa yang berlaku dikalangan kaum Syiah dalam kontek poligami, tidak boleh menikahi lebih dari empat orang perempuan.

Di dalam kitab Mafatih Al-Ghaib dalam pentakwilan: yang diriwayatkan dari 'ikrimah, ia berkata: seorang laki-laki memiliki isteri- isteri dan ia juga memiliki anak-anak yatim. Dan jika ia memberi nafkah kepada isteri isterinya dengan hartanya sendiri, tidak akan ada lagi yang tersisa dari hartanya, lalu jadilah ia seorang yang membutuhkan, lalu ia mengambil harta yatim untuk menafkahi isteri-isterinya. Allah berfirman: (Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil) ketika banyak isteri, maka Aku telah mengharamkan bagi kamu untuk menikahi lebih dari empat perempuan, agar hilanglah perasaan takut ini. Dan jika rasa takut ini masih ada juga maka kawinilah seorang saja, Allah telah menyebutkan batas terbanyak adalah empat. Dan yang paling sedikit adalah satu. Seakan Allah taala berfirman: maka jika kamu takut dari empat maka kawinilah tiga, dan jika takut tiga kawinilah dua, dan jika takut dua maka kawinilah seorang.

Pendapat ini lebih mendekati kebenaran, disini seolah Allah taala takut dari hambanya memperbanyak isteri yang boleh jadi timbul dari seorang wali perbuatan aniaya di dalam harta anak yatim, karena ia membutuhkan biaya yang besar untuk menafkahi isterinya yang banyak. Sebagian besar dari ulama berpendapat bahwa menikahi perempuan sampai empat adalah sesuai dengan ajaran Islam. Hal ini hanya berlaku bagi laki-laki yang merdeka tidak untuk budak.¹⁰³

Kalimat *masna, wa sulasa, wa ruba'* dikatakan: sekiranya ayat ini datang dengan huruf "au", maka pastilah tidak ada kebolehan kecuali untuk salah satu dari bagian-bagian ini. Dan tidak boleh bagi mereka mengumpulkan diantara bagian-bagian ini. Yang berarti sebagian dari mereka melakukan perkawinan dengan dua orang, dan sebagian yang lain melakukannya dengan tiga, dan sebagian yang lainnya melakukannya dengan empat. Maka disebutkan di dalam ayat ini dengan huruf "waw" maksudnya adalah boleh bagi setiap orang untuk memilih bagian mana dari bagian-bagian ini. Hal yang semisal dengannya, ketika seseorang berkata kepada khalayak ramai: bagikanlah harta seribu ini, dua dirham-dua dirham, tiga dirham-tiga dirham, atau empat dirham-empat dirham.

Maksudnya disini adalah boleh sebagian mereka mengambil dua dirham-dua dirham, dan sebagian yang lain tiga dirham-tiga dirham atau sebagian

¹⁰³ Fakhrudin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyi ar-Râzi asy-Syâfi'i, *at-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtiḥ al-Gaib*,, hal. 147-148

yang lain mengambilnya empat dirham-empat dirham. Maka disinilah hikamah tidak dituliskannya huruf “aw”.

Menurut Muhammad Rasyid Ridha, Maksudnya, dua-dua, tiga-tiga, dan empat-empat. Lafaz-lafaz ini bersifat tunggal yang menyimpang dari penyebutan angka-angka berulang ini. Khitab(ungkapan ayat) ini ditujukan dalam bentuk plural (jamak), sehingga baik untuk memilih lafaz-lafaz yang seperti ini, dimana lafaz ini menunjukkan angka yang berulang. Hal ini dapat diterima, agar semua orang yang menderang ungkapan ayat ini yang ingin melakukan poligami dapat masing-masing melakukannya pada dua, atau tiga dan atau empat wanita saja. Namun, nominal setelah empat tidak diperbolehkan.

Az-Zamakhshari mengemukakan, “Hal ini senada dengan ungkapan anda kepada sekelompok orang; “Bagikanlah uang yang berjumlah seribu dirham sebanyak (masing-masing) 2-2 dirham, 3-3 dirham dan 4-4 dirham. Apabila anda hanya menggunakan kata tunggal, maka pernyataan tersebut kurang bermakna. Dengan kata lain, jika anda mengatakan, “Bagikanlah uang ini sebanyak dua dirham,” maka ungkapan ini kurang tepat. Namun jika anda mengungkapkannya dengan, “Dua-dua dirham,” maka maksud pernyataan anda ini, bahwa masing-masing setiap orang dapat menerima dua dirham saja, dan bukan empat dirham.

Jika timbul pertanyaan, mengapa ayat ini tidak menggunakan kata “atau”?, jawabannya adalah sebagaimana ungkapan diatas yang telah kami sampaikan kepada anda. Yaitu, jika anda berkata “Bagikanlah uang yang berjumlah seribu dirham sebanyak (masing-masing) 2-2 dirham, 3-3 dirham dan 4-4 dirham,” maka masing-masing dari para penerima hanya mendapat alternative pembagian dalam kategori tersebut. Mereka tidak bisa membagikan uang itu sebagian dibagi setengah, sebagian lagi sepertiga, dan sebagian lagi seperempat. Hal ini akan menghilangkan makna plural antara bebera jenis bagian yang dinyatakan oleh kata “dan”.

Intinya, kata “dan” ini menunjukkan kemutlakan memilih antara menikahi beberapa wanita sesuai yang mereka inginkan dalam jumlah tersebut, dan atau cukup dengan satu saja, sedangkan lebih dari itu tidak diperbolehkan.

Hal ini sekaligus menepis pendapat orang-orang yang menyatakan boleh bagi seorang lelaki untuk berpoligami dengan sembilan orang istri. Dimana, Sembilan ini merupakan interpretasi dari akumulasi $2+3+4$. Bahkan, ada sebagian orang lainnya ada yang menyatakan boleh berpoligami dengan delapan belas orang istri, yang merupakan interpretasi dari akumulasi $2+2+3+3+4+4=18$.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Qur'an al-Hakîm; Tafsir al-Manâr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2007, jilid IV, hal.239

Ketika kita kembali kesejarah Rasulullah dahulu kita dapatkan bahwasanya Rasulullah memiliki istri lebih dari empat setelah ayat poligami ini turun, sedangkan dari ayat poligami ini jelas bahwa membatasi pernikahan dengan hanya menikahi empat orang istri dan dengan syarat yang sulit yaitu dapat berlaku adil terhadap setiap istri, beberapa pendapat menyatakan bahwasanya pernikahan Rasulullah yang lebih dari empat itu di khususkan hanya kepada Rasulullah sendiri sedangkan umat nabi Muhammad tidak disunnahkan mengikuti pernikahan beliau. Sebagian orang juga berpendapat bahwasanya pernikahan yang beliau lakukan adalah panutan bagi setiap umatnya sama seperti ibadah lainnya yang di sunahkan untuk umat islam mengikutinya.

Menurut pandangan Quraish Shihab, Huruf (و) wauw pada ayat diatas bukan berarti dan, melainkan berarti atau sehingga dua-dua, tiga-tiga, atau empat empati bukan izin menjumlah angka-angka tersebut sehingga dibolehkan berpoligami dengan Sembilan atau bahkan delapan belas perempuan. Disamping secara redaksional ayat tersebut tidak bermakna demikian, Rasul saw pun secara tegas memerintahkan Gilan Ibnu Umayyah ats-Tsaqafi yang ketika itu memiliki sepuluh istri agar mencukupkan dengan empat orang dan menceraikan selainnya.

Redaksi ayat ini mirip dengan ucapan seseorang yang melarang orang lain makan makanan tertentu, dan untuk menguatkan larangan itu dia berkata:” Jika anda khawatir akan sakit bila makan makanan ini, habiskan saja makanan selainnya yang ada dihadapan anda”. Tentu saja, perintah menghabiskan makanan lain itu hanya sekedar menekankan perlunya mengindahkan larangan untuk tidak makan makanan tertentu itu.¹⁰⁵

Kita juga tidak dapat membenarkan siapa yang berkata poligami adalah anjuran dengan alasan bahwa Rasul saw menikah lebih dari satu perempuan dan pernikahan semacam itu hendaknya diteladani karena tidak semua apa yang dilakukan Rasul saw perlu diteladani, sebagaimana tidak semua yang wajib atau terlarang bagi beliau, wajib atau terlarang pula bagi umatnya. Bukankah Rasul saw antara lain wajib bangun shalat malam dan tidak boleh menerima zakat? Bukankah tidak batal wudhu beliau bila tertidur? Bukankah ada hak-hak bagi seorang pemimpin guna menyukseskan misinya?

Selanjutnya wajar dipertanyakan kepada mereka yang menyebut dalih itu; “Apakah mereka benar-benar ingin meneladani Rasul saw dalam pernikahannya?” Kalau benar demikian, perlu mereka sadari bahwa Rasul saw baru berpoligami setelah pernikahan pertamanya berlalu sekian lama setelah meninggalnya istri beliau, Khadijah ra. kita ketahui bahwa Nabi Muhammad saw. Menikah dalam usia 25 tahun. Lima belas tahun setelah pernikahan beliau

¹⁰⁵ M.Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal.321-32

dengan Sayyidah Khadijah ra., beliau diangkat menjadi Nabi. Istri beliau ini wafat pada tahun ke-9 kenabian. Ini berarti beliau bermonogami selama 25 tahun. Lalu setelah tiga atau empat tahun sesudah wafatnya khadijah ra, baru beliau menggauli Aisyah ra, yakni pada tahun kedua atau ke-3 H, sedangkan beliau wafat pada tahun ke-11 H dalam usia 63 tahun. Ini berarti beliau berpoligami hanya dalam waktu sekitar delapan tahun, jauh lebih pendek daripada hidup bermonogami beliau. Baik itu dihitung berdasar pada masa kenabian, lebih-lebih jika dihitung seluruh masa pernikahan beliau.

Jika demikian, mengapa bukan masa yang lebih banyak itu yang diteladani? Mengapa mereka yang bermaksud meneladani Rasul saw itu tidak meneladaninya dengan memilih calon-calon istri yang telah mencapai usia senja.

Perlu juga diingat bahwa semua yang beliau nikahi, kecuali Aisyah ra, adalah janda-janda yang sebagian diantaranya dalam usia senja atau tidak lagi memiliki daya tarik yang memikat. Dengan demikian, pernikahan beliau kesemuanya untuk tujuan menyukkseskan dakwah atau membantu dan menyelamatkan para perempuan yang kehilangan suami itu.¹⁰⁶

Keistimewaan Rasulullah saw dalam mengawini lebih dari empat orang istri sebagaimana firman Allah SWT dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 50:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَرْوَاجَكَ الَّتِي ءَاتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَلَّتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَأَمْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِن وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَرْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ٥٠

“Hai Nabi, sesungguhnya Kami telah menghalalkan bagimu isteri-isterimu yang telah kamu berikan mas kawinnya dan hamba sahaya yang kamu miliki yang termasuk apa yang kamu peroleh dalam peperangan yang dikaruniakan Allah untukmu, dan (demikian pula) anak-anak perempuan dari saudara laki-laki bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara perempuan bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara laki-laki ibumu dan anak-anak perempuan dari saudara perempuan ibumu yang turut hijrah bersama kamu dan perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada Nabi kalau Nabi mau mengawininya, sebagai pengkhususan bagimu, bukan untuk semua orang mukmin. Sesungguhnya Kami telah mengetahui apa yang Kami wajibkan kepada mereka tentang isteri-isteri mereka dan hamba sahaya yang mereka miliki supaya tidak menjadi kesempitan bagimu. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

¹⁰⁶ M.Quraish Shihab, *Perempuan*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, cet. IV, 2007, hal.166-167

Ibnu Kasir berkata: “Allah berfirman kepada Nabinya bahwa Dia telah menghalalkan bagi Beliau dari wanita: para istri Beliau yang telah Beliau berikan mahar”

Ubai bin Ka’ab, Mujahid, Al-Hasan, Qatadah, dan Ibnu Jarir berkata tentang firman Allah:

قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَ مَمْلُوكَاتِ أَيْمَانِهِمْ

“Sesungguhnya Kami telah mengetahui apa yang Kami wajibkan kepada mereka tentang istri-istri mereka dan hamba sahaya yang mereka miliki.”

Berupa kewajiban mereka (yaitu umat Islam) untuk membatasi empat istri dari wanita merdeka dan semaunya dari budak wanita, serta disyaratkannya wali, mahar, dan saksi. Sedangkan untukmu Kami tidak membebanimu dengan sesuatupun dari hal tersebut: “Supaya tidak menjadi kesempitan bagimu. Dan adalah Allah maha pengampun lagi Maha penyayang.” (Q.S. Al-Ahzab: 50).¹⁰⁷

Masalah ini sangat penting untuk dijadikan bahasan, agar setiap orang tidak terlalu mudah mengatakan perbuatan itu boleh dilakukan sesuai dengan ajaran Rasul. Sebagai manusia biasa kita mesti menyadari bahwa praktek yang dilakukan Rasulullah dalam hal poligami lebih cenderung sebagai suatu fakta historis, ketimbang tindakan teologis yang bertujuan untuk menjalankan misi sosial kemanusiaan, pemberdayaan dan politik peradaban. Oleh karena itu, praktek poligami yang dilakukan Rasulullah dalam sejarahnya dipandang sebagai suatu kekhususan bagi nabi sendiri. Zaman sekarang, tidak akan ditemukan lagi seseorang yang bisa meneladani Rasulullah dengan sempurna.

C. Persamaan Pandangan antara Mufasir Klasik dan Modern terhadap Poligami

Dari keenam mufassir diatas, sependapat dalam memaknai surat An-Nisa’ ayat 3 ini yaitu: ayat ini ditujukan untuk anak yatim dalam berbagai hal: Hafidz bin Kasir mengatakan, “Apabila dalam salah satu kamar kalian terdapat perempuan yatim dan kalian takut tidak akan memberinya mahar misli maka berbuat adillah dengan memberikan mahar yang sama dengan perempuan yang lainnya, karena jumlah mereka banyak dan Allah swt tidak akan mempersulit baginya (laki-laki).¹⁰⁸

Ibnu Katsir mengatakan apabila di bawah pemeliharaan salah seorang kamu terdapat wanita yatim dan ia merasa takut tidak dapat memberikan mahar sebanding, maka carilah wanita lainnya. Karena wanita selain anak yatim cukup banyak.

Ar-Razi berpendapat, adapun maksud ayat ini adalah adanya kewajiban penjagaan harta anak yatim dan menempatkan harta tersebut khusus untuk

¹⁰⁷ Abdullah Bin Muhammad, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, terj. Abdul Ghaffar, Jakarta: Raja Grafindo, 2013, hal. 450

¹⁰⁸ Abdullah Bin Muhammad, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, terj. Abdul Ghaffar,, hal. 355

kepentingan anak yatim serta tidak merusak sedikitpun dari harta tersebut. Karena, anak yatim termasuk golongan manusia lemah yang tidak mampu untuk menjaga dan mempertahankan dirinya.¹⁰⁹

Ar-Razi mengatakan apabila seorang suami takut untuk tidak mampu berbuat adil di antara istri-istrinya sebagaimana dia takut tidak adil dalam member nafkah, maka cukuplah bagi kalian untuk menikahi satu wanita saja. Monogami lebih dekat untuk tidak berbuat zalim dan kecenderungan kepada yang lainnya. Beliau juga mengatakan, bahwa poligami berseberangan dengan roh keharmonisan keluarga, logisnya adalah bahwa pria hanya punya satu istri. Kendati demikian, poligami tetap sebagai sebuah solusi pada situasi dan kondisi tertentu.

Sedangkan Az-Zamkhasyari berpendapat adapun maksud ayat ini adalah adanya kewajiban penjagaan harta anak yatim dan menempatkan harta tersebut khusus untuk kepentingan anak yatim serta tidak merusak sedikitpun dari harta tersebut. Karena, anak yatim termasuk golongan manusia lemah yang tidak mampu untuk menjaga dan mempertahankan dirinya dalam hal ini.

Quraish Shihab mengatakan, bahwasanya ayat ini turun berkaitan tentang pemeliharaan anak yatim perempuan yang ingin di nikahi seseorang karena harta mereka, tapi enggan berlaku adil. Kendati konteksnya demikian, beliau menunjukkan bahwa yang tidak memelihara anak yatimpun berpoligami. Quraish Shihab memaknai adil dalam hal harta dan perlakuan lahiriah bukan dalam hal cinta.¹¹⁰

Muhammad Rasyid Ridha mengatakan bahwa keadilan dan anti aniaya adalah syarat utama disyariatkannya perkawinan baik poligami atau monogami, keadilan yang dimaksud adalah keadilan memenuhi hak giliran dan nafkah bagi setiap istri, bukan keadilan cenderung hati/cinta.¹¹¹

Info tentang memakan harta benda anak yatim dapat menjadi alasan agar meminimalisir jumlah istri, karena adanya keburukan yang bisa ditimbulkannya. Juga dalam berpoligami terdapat bahaya di masa kini, dimana dulunya saat ayat ini diturunkan belum tampak. Mencukupkan diri dengan hanya satu istri adalah lebih dekat dari tidak melakukan perbuatan zalim, yaitu dengan hanya condong kepada salah satu dari keduanya.

Setelah memberikan perbandingan dari beberapa tafsiran tersebut, bahwa setiap mufassir dalam menafsirkan sesuatu tidaklah terlepas dari keadaan dan faktor sosial di masa itu. Bisa jadi satu tafsir di masa lalu adalah yang terpopuler, namun kesesuaian itu akan berbeda jika dibawa pada masa

¹⁰⁹ Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan ibn Ali at-Tamimi al-Bakriyi ar-Râzi asy-Syâfi'i, *at-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtîh al-Gaib*,, jilid. 9, h.240

¹¹⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an, Ciputat: Lentera Hati, 2000, hal.338

¹¹¹ Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Qur'an al-Hakîm; Tafsir al-Manâr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2007, jilid IV, hal.244

sekarang dan juga kemungkinan besar beberapa abad yang akan datang akan mengalami pergeseran seiring dengan perkembangan zaman, begitulah jika diukur dengan teori “*double movement*”.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari paparan di atas, maka bisa disimpulkan bahwa;

1. Mufasir klasik membuka lebar pintu poligami dengan batasan maksimal empat, seperti Ibnu Kasir, Ar-Razi serta mayoritas ulama'. Ada yang membatasi sampai sembilan dengan melihat huruf wawu sebagai penjumlahan(2+3+4) dan ada yang membatasi hingga delapan belas dengan mengartikan kata *matsnâ* (2+2), *tsulâsa* (3+3), dan *rubâ'* (4+4), dengan dalih bahwa hadis tentang Ghailan yang diperintahkan Nabi untuk menceraikan istri-istrinya dan memilih hanya empat saja itu hanyalah hadis ahad yang diriwayatkan oleh Salim dari Ibnu Umar, sehingga tidak bisa dijadikan dalil pelarangan poligami lebih dari empat, selain itu hadis tersebut juga harus dilihat dalam konteksnya, mungkin karena hubungan nasab, hubungan susuan, dan sebab *syar'i* lain, sehingga Nabi meminta Ghailan yang baru masuk Islam yang menikahi sepuluh perempuan untuk menceraikan hingga tersisa empat istri. Ulama yang berpendapat demikian, di antaranya, adalah Zhahiriyah, Ibn al-Shabbâgh, al-`Umrânî, al-Qâsim ibn Ibrâhîm, dan sebagian kelompok Syiah.
2. Mufasir modern mempersempit pintu poligami, dengan dalil bahwa poligami dapat di toleransi atau dilakukan ketika dalam kondisi darurat. seperti; istri mandul, istri mengidap penyakit permanen yang

menyebabkan istri tidak bisa menjalankan kewajibannya sebagai istri. Ulama yang berpendapat demikian, di antaranya, M. Abduh, Rasyid Ridha, Al-Maraghi dan Qurais Shihab. Bahkan ada yang dengan tegas menolak praktik poligami dengan alasan toleransi ini diberikan bukan karena kondisi saat itu adalah darurat melainkan karena ketidakmungkinan al-Qur'an untuk menghapuskan praktik poligami secara sekaligus. Poligami telah menjadi tradisi di berbagai belahan dunia. Yang paling strategis dilakukan al-Qur'an melalui Nabi bukan menghapus poligami sampai tuntas melainkan membatasi jumlah poligami dengan syarat keadilan yang sulit untuk dijalankan, sebagaimana dalam Q.S. An-Nisa' ayat 129. Menurut kelompok ini, yang dituju dari syariat pernikahan adalah monogami bukan poligami. Ulama' yang berpendapat ini diantaranya adalah Qasim Amin, Husein Muhammad, dan Faqihuddin Abdul Kodir dengan studi *qirâ'ah mubâdalah*. Jika diukur dengan teori *double movement* maka semua pendapat mufasir klasik dan modern sudah tepat, karena penafsirannya disesuaikan dengan konteks zamanya masing-masing, setiap penafsir tidaklah terlepas dari keadaan dan faktor sosial di masa itu. Bisa jadi satu tafsir di masa lalu adalah yang terpopuler, namun kesesuaian itu akan berbeda jika dibawa pada masa sekarang dan juga kemungkinan besar beberapa abad yang akan datang akan mengalami pergeseran seiring dengan perkembangan zaman.

3. Komparasi dalam kedua pandangan mufasir klasik dan modern terkait poligami adalah ayat poligami ditujukan sebagai solusi terhadap anak-anak yatim, keadilan merupakan syarat mutlak dalam poligami, dan monogami adalah pernikahan yang ideal.

Analisis Penulis bahwa poligami tetap pada hukum asal yaitu *mubâh* (boleh) karena tidak ada satupun dalil *sorih* akan pelarangannya, walau ada sebageian pakar akademisi yang menganggap perintah pada ayat poligami ini adalah *tahaddî* yang artinya adalah *shîghat al-amr* (struktur harfiah perintah) yang bertujuan untuk menantang pihak yang diperintahkan, atau *ta'jîz* yaitu *shîghat al-amr* (struktur harfiah perintah) yang mempunyai konotasi melemahkan pihak yang diperintahkan yang pada intinya adalah larangan yang berbentuk perintah, namun hal ini tidak didukung oleh mayoritas ulama'. Karena dari zaman sahabat dan tabi'in pun banyak yang melakukan poligami, tidak mungkin para sahabat atau tabi'in melakukan hal yang dilarang. Sehingga penulis tetap mengambil hukum poligami *mubâh* (boleh), namun yang perlu diperhatikan saat hendak poligami adalah unsur *maslahat* dan *madharat* yang akan timbul dari poligami tersebut. Jika memang akan menimbulkan *madharat* maka hukum poligami *illatnya* berubah menjadi *makruh* atau *haram*, seperti timbulnya perceraian, pertengkaran atau bahkan pembunuhan. Namun jika poligami memang akan menimbulkan *mashlahat*

maka *illatnya* bisa menjadi *sunah*, seperti untuk memiliki keturunan, merawat dan menyelamatkan janda, ataupun lainnya. Semua itu berdasarkan kaidah: *Al-hukmu yaduru ma'a illatihi* (hukum itu tergantung pada keberadaan *illat*/sebabnya).

B. Saran

Berdasarkan kesimpulan yang dihasilkan dari penelitian ini maka peneliti memberikan saran yaitu hendaknya pihak pemerintah dalam hal ini adalah Kementerian Agama atau MUI lebih menggalakkan dalam hal penyuluhan tentang masalah Poligami berdasarkan pandangan para ulama' klasik dan modern kepada setiap calon pengantin agar tidak terjadi pro kontra yang reaktif di masyarakat kita, sehingga timbul kesan disebagaian masyarakat kita bahwa perzinahan yang jelas haram dimaklumkan, dan poligami yang halal dibuat bahan cacian dan makian.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Bâqi, Muhammad Fu'âd. *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Al-fâdz Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th.
- Abdullah al-Na'im, Ubair binti. *Qawâid al-Tarjîh al-Muta'allaqah bil Nâss Inda Ibn Asyûr Fî Tafsîrihi al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Arab Saudi: Dârul al-Tadmuriyah, 2015.
- Abdullah, H. *Membangun Masyarakat Damai*, Bandung: Cita Pustaka Media Perintis, 2003
- Abid al-Jabiri, Mohammad. *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab Islam*, terj. M. Nur Ichwan, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Abu Zaid, Nasher Hamid. *Maḥûm An-Nash Dirâsat Fî Ulûm Al-Qur'an*. Beirut: Al-Markaz Ats-Tsaqafi Al-'Araby, 1994.
- Ahmad bin Hanbal, Abu Abdillah. *Musnad al-Imâm Aḥmad*. Beirut: Dâr Ihyâ' Turaṣ al-'Arabî. 1993.
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi ataspemikiran Fazlur Rahman*, Mizan; Bandung. 1996.
- Amiruddin, M. Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, UII Press, Yogyakarta, 2000.
- Anderson, J.N.D. *Islamic Law in the Modern World*, terj. Machnun Husein, Amarpress, 1991.
- Ardhi, Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologis Tafsir*, terj. Oleh Ahmad Akron, Grafika Persada, Jakarta, 1994.

- Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Ashfihâny, Ar-Râghib. *Mu'jam Mufradat Alfâdz Al-Qur'an*. Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th. 159
- Asyur, Muhammad Thaher Ibn. *al-Tanwîr wa al-Tanwîr*. Tunisia: Dâr Tunisiyah li an-Nasher, t.t.
- , *Maqâshid asy-Syari'ah al-Islâmiyah*. Tahqîq wa Dirasat Muhammad al-Thaher al-Misâwy. Yordania: Dâran-Nafâ'is, 1999.
- Atsqalâni, Imam Ibnu Hajar. *Nail al-Marâm*, Kairo: Dar at-Turas, 1999.
- Baghawî, Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud bin Muhammad bin al-Farra'. *Tafsir Al-Baghâwî*. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts, 1420 H.
- Baidan, Nashruddin Dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- , *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Yohyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Baidhâwy. Ibnu Umar Bin Muhammad Asy-Syirâzy, *Anwâr At-Tanzîl Wa Asrâr At-Ta'wil*. Beirut: Dâr Shâdir, 2001.
- Baidowi, Ahmad "Penafsiran Feminis Muslim terhadap Ayat al-Qur'an tentang Poligini" dalam *Sosio-Religia*, Vol. 8, No. 3, Mei 2009.
- Baihaqi, Abu Bakar Ahmad bin Husain. *Sunan al-Kubr lil-Baihaqi*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1996.
- Barakat, Halim. *The Arab Family and the Challenge of Social Transformation*, Texas: University of Texas Press, 1985.
- Budiman, Hardiman F, *Seni Memahami*, Yogyakarta: PT.Kanisius, 2015
- Bukhâri, Abu Abdillah Muhammad. *Sahih al-Bukhâri*, Kairo: Dâr al-Matabi' asy-Syabiyah, t.th.
- Chozin, Nur. *Poligami Dalam Al-Qur'an* dalam *Mimbar Hukum* No. 54 Tahun 2001.
- Damighany, Al-Husain Bin Muhammad. *Qâmus Al-Qur'an*. Beirut: Dâr Al-'Ilm Li Al-Malayin, 1985.
- Dâruquṭnî, Abu Husain Ali bin Umar bin Ahmad bin Mahdi. *Sunan ad-Dâruquṭnî*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Ilmiyah. 2003.
- Departemen Agama RI, *Bahan Penyuluhan Hukum*, Jakarta: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Islam, 2000.
- DEPDIKBUD, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi II, Jakarta, Balai Pustaka, 1995.
- DEPDIKBUD. *Poligami Aspek yang Dituju*. Jakarta: Dikbud. 2001.

- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Intermasa, 1994.
- Dzahaby, Muhammad Husain, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Mesir: Dâr al-kutub al-Hadîtsah, 1961.
- Efendi, Djohan, *Memikirkan Kembali Asumsi Pemikiran Kita*, dalam kata pengantar bukunya Asqar Ali Engineer, *Islam dan pembebasan alih bahasa Hairus Salim dan Imam Baehaqy*, Yogyakarta: Lkis, cet. 1, 1993.
- El Alami, Dawoud dan Hinchliffe, Doreen. *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, London: Kluwer Law International, 1996.
- Endraswara, Suwardi. *Metode, Teori, Teknik Penelitian Kebudayaan: Ideologi, Epistemologi dan Aplikasi*. Sleman: Pustaka Widyatama, 2006.
- Engineer, Ali, Asghar. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994.
- , *Islam and Liberation Theology Essays on Liberative Elements in Islam*, New Delhi: Sterling Publishers Pvt, 1990.
- , *Pembebasan Perempuan*, Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2007.
- , *The Qur'an, Woman and Modern Society*, New Delhi: Sterling Publishers Priva Limited, 1999
- , *The Rights of Woman in Islam*, New York: St.Martin's Press, 1992.
- Esposito, John. L., *Ensiklopedi Dunia Islam Modern*, terj. Eva, Bandung: Mizan, 2002.
- Fahmi, Anshori. *Siapa Bilang Poligami Sunah*, Depok: Pustaka Iman. 2007.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press. 2005.
- , *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam,. 2002.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offest, 1996.
- Fakih, Mansour. *Membincang Feminisme Diskursus Gender Prespektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- , *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Faramâwy, Abdu Al-Hayy. *Al-Bidayah Fi At-Tafsir Al-Maudhu'î*. Cairo: Dâr Al-Kutub Al-Hadîtsah, 1961.

- , *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya*, Terj. Rosihon Anwar, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2002
- Faris, Ahmad ibn. *Maqâyis al-Lughah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Frederick M. Denny, "The Legacy Of Fazlur Rahman", dalam "*The Muslim Of America*", Oxford : Oxford University Press, 1991.
- Ghafur, Abdul, Wahyono. *Millah Ibrahim dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an Karya Muhammad Husein al-Taba' Taba'i*, Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Grolier International Incorporated, *Negara dan Bangsa Afrika*, Jakarta: Widyadara, 1990.
- Grondin, Jean. *Sejarah Hermeneutik dari Plato sampai Gadamer*, Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia. 2010.
- Gunawan, Imam. *Metode Penelitian Kualitatif: Teori dan Praktik*. Jakarta: Bumi Aksara, 2013.
- Gusmian, Islah, *Mengapa Nabi Muhammad Berpoligami?*, Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2007.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia, dari hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Psikologi UGM, 1987.
- Haitsami, Nuruddin. *Majma' Al-Zawâid Wa Manba' Al-Fawâid*. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyyah, t.th.
- Halim, Mahmud, Mani' Abd, *Metodologi Tafsir*, Jakarta: Grafindo Persada, 2006.
- Hamdi, Asep Saepul dan E. Bahrudin. *Metode Penelitian Kualitatif Dalam Pendidikan*. Yogyakarta: Penerbit Deepublish, 2014.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panji Mas, t.th.
- Harden, Doorn, Van, Nelly. *Perempuan di Mesir: Perspektif Budaya dan Agama* ed. Syafiq Hasyim, *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut atas Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Islam*, Bandung: Mizan 1999.
- Hardiman, F. Budi. *Melampaui Positivisme dan Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius. 2003.
- Haris Hidayatullah, "Adil dalam Poligami Perspektif Ibn Hazm", *Religi: Jurnal Studi Islam*, vol 6 nomor 2 Oktobwer 2015.
- Hasaini, Ismail. *Nazariyyah al-Maqasid Inda al-Imam Muhammad al-Tahir ibn Asyur*, Virginia: al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami, 1995.

- Hasyim, Syafiq, *Poligami dan Keadilan Kualitatif*, Jakarta: P2M, 1999.
- Hayyan, Abu Hayyan Muhammad ibn Yusuf ibn Ali ibn Yusuf ibn. *Al-Bahr al-Muhîf*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1420 H.
- Ibn al-Khaujah, Muhammad al-Jaib. *Syeikh al-Islam al-Imâm al-Akbar Muhammad al Thâhir Ibn 'Asyur*, Beirut: Dar Muassasah Manbu' li al-Tauzi', 2004.
- Ibn Mâjah, Abu Abdillah Muhammad. *Sunan Ibn Mâjah*. Beirut: Dâr Ihya' al-Arabî. t.t.
- Ibnu Asyur, Thahir, Muhammad. *al-Tahrir wa al-Tanwir*, Tunis: Dar Suhunun li al-Nasyri wa al-Tauzi', 1997.
- , *Maqasid Syari'ah al-Islâmiyah*, Darul Napais, 2001.
- Ibnu Katsir. *Tafsir Ibnu Katsir*. Juz 4, terj. Bahrin Abu Bakar & Anwar Abu Bakar. Bandung: Sinar Baru Algesindo. 2000.
- Ichwan, Moch Nur. *Al-Qur'an Sebagai Teks*, Yogyakarta: Tiara Wacana. 2002.
- , "Islam, Modernitas dan Kemanusiaan", Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.
- Imarah, Muhammad. *Al-Imâm Muhammad Abduh: Mujaddid al-Islam*, Beirut: Muassasah al-Arabiyah li al-Nasyr, 1981.
- Imron, Ali. *Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Innayah. *Menyoal Keadilan dalam Poligami*, Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga. 2009.
- Iqbal, Safia. *Woman and Islamic Law*, Delhi: Publisher and Distributors, 1994.
- Irianto, Sulistyowati, *Perempuan dan Hukum Menuju Hukum Yang Berperspektif Keadilan dan Keadilan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, anggota IKAPI DKI Jaya, 2008.
- J. Coulson, Noel. *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, terj. Fuad Zein, Yogyakarta: Navila, 2001.
- J.M.S. Baljon. *Tafsir Qur'an Muslim Modern*, Pustaka Firdaus, 1991.
- J.N.D Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, terj. Machnun Husein, Surabaya: Amarpress, 1990.
- Jaššaš. *Ahkâm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kitab al-Islamiyah. t.t..
- Jones, Jamilah dan Aminah, Abu, Pilips, Bilal. *Monogami dan Poligami dalam Islam*, terj. Machnun Husein, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma. 2010.

- Khoiruddin, Nasution,. *Riba dan Poligami: Sebuah Studi Atas Pemikiran Muhammad 'Abduh*. Jogjakarta: AC AdemiCA. 1996.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Memilih Monogami: Pembacaan atas Al-Qur'an dan Hadits Nabi*. Yogyakarta: LKiS-Fahmina Institute. 2005.
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Paramadina, Jakarta, 1996.
- Krippendorff, Klaus. *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi*, Jakarta Utara: PT. Raja Grafindo Persada, 1993.
- L. Esposito, John. *Women in Muslim Family Law*, New York: Syracus University Preess, 1982.
- M. Lapidus, Ira. *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj. Ghufiron A. Mas'adi, Jakarta: Raja Grafindo Persada. 1999.
- Madjid, Nurcholis dkk. *Fiqh Lintas Agama*, Jakarta: Yayasan wakaf Paramadina dan The Asia Foundation, 2004.
- Mahfudz, Sahal. *Nuansa Fikih Sosial*. Yogyakarta: LKiS. 1994.
- Mahmood, Tahir. *Personal Law in Islamic Countries (History, Text and Comparative Analysis)*, New Delhi: Time Press, 1987.
- Mahmud, Abd al-Halim, Mani'. *Kajian Tafsir Konprehensif metode Ahli Tafsir*, terj. Faisa Saleh Syahdianur, Jakarta: PT. Karya Grafindo, 2006.
- , *Manâhij al-Mufasssirîn*, Kairo: Dar al-Kitab al-Mishri, 1978.
- , *Metodologi Tafsir, Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Syahdianor dan Paisal Saleh, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Mandzur, Ibnu. *Lisân al-Arab*. Cairo: Dâr Al-Hadits, 2003.
- Marâghy, Ahmad Musthafa. *Tafsir Al-Marâghy*. Mesir: Al-Halaby, 1946.
- Masud, Khalid, Muhammad. Islamic Modernism. in ed. Muhammad Khalid Masud et.al, *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, British: Edinburgh University Press. 2009.
- Mâwardi. *An-Nukat wa al-'Uyun*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.
- Mizzi, Al-Hafid. *Tahdīb al-Kamāl*. Beirut: Dâr alFikr. 1994.
- Moghdam, Valentine. *Identity, Politic and Woman*, Boulder: Westriw Press, 1993.
- Moleong, Lexy J., *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1998.
- Moqsith, Abd. *Tafsir atas Poligami dalam al-Qur'an*, Karsa vol 23, no. 1 Juni 2015.

- Mudzhar, M. Atho. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia Studi tentang Pemikiran Hukuman Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993
- Muhsin, Amina Wadud, *Wanita di Dalam Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka, 1994.
- , *Qur'an and Women: Re-reading the Sacred Text from a Woman's Perspektif*, terj. Abdullah Ali, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- , *Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001.
- , *The New Woman: A Document in the Early Debate of Egyptian Feminism*, terj. Syariful, *Sejarah Penindasan Perempuan: Menggugat "Islam Laki-laki" Menggurat "Perempuan Baru,"* Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Mulia, Musdah. *Pandangan Islam Tentang Poligami*. Jakarta: Lembaga Kajian dan Gender. 1999.
- Muqbil bin Hadi. *Shahih Asbābun Nuzul Latar Belakang Turunnya Ayat-Ayat Al-Qur'an*, terj. Agung Wahyu. Depok: Meccah. 1994.
- Muslim bin Al-Hajjaj, Abul Husain, *Sahih Muslim*, Mesir: Maktabah al-Misriyyah, 1924.
- Mustaqim, Abdul, "Ahli Kitab dalam al-Quran: Model Penafsiran Fazlurrahman," dalam, Abdul Mustaqim & Sahiron Syamsudin, *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2002.
- , *Paradigma Tafsir Feminis*. Yogyakarta: Logung Pustaka. 2008.
- Mustari, Abdillah. *Poligami dalam Reinterpretasi*, Jurnal Sipakalebbi, vol. 1 no. 2 Desember 2014.
- Muzhar, M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad: antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Na'im, A, Abdullahi. *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book*, London: Zed Books Ltd, 2002.
- Nabi, Malik Ibn. *Azh-Zhâhirah Al-Qur'aniyyah*. Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th.
- Nasa'i, Ahmad bin Syu'aib, *Sunan an-Nasa'i*, Beirut: Dar al-Fikr, 1978.
- Nashir, Haedar. *Islam Syariat*. Jakarta: Mizan, 2016.
- Nasution, Khairuddin. *Riba dan Poligami: Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1996.
- , *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundangundangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: INIS, 2002.

- Nawawi. Abu Abd al-Mu'thi Muhammad Nawawi ibn Umar, *Shahîh Muslim Bi Syarh An-Nawawi*. Manshurah: Maktabah Al-Iman, t.th.
- , *Marâh Labîd*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1417 H.
- Nisaburi, Abu Abdillah Muhammad bin Abdullah. *Mustadrak 'ala Şahîhain*. Beirut: Dâr Kitab alIlmiyah. 1990.
- Nuryanto, Agus. *Islam Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender: Studi Atas Pemikiran Asghar Ali Engineer*, Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.
- Prakosa, Heru, *Fazlur Rahman and His Qura'nic Hermeneutics*. Thesis untuk Studi Agama, *Oxford University*, 2001.
- Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Perum Balai Pustaka, cet. 7, 1995.
- Qarni, Aidh. *Tafsir Al-Muyassar*. Diterjemahkan Oleh Tim Qisthi Press Dengan Judul *Tafsir Al-Muyassar*. Jakarta:Qisthi Press, 2008.
- Qasimy, Muhammad Jamal ad-Dîn. *Mahâsin at-Ta'wîl*. t.tp: Dâr Ihya al-kutub al-Arabiyah, 1376H.
- Qattan, Manna' Khalil, *Studi Ilmu-Ilmu Quran*, Jakarta: Litera Antar Nusa, cet.13, 2010.
- Qattan. *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Ummul Qura', 2016.
- Quddamah, Ibnu. *Al-Mughnî Ma'a Syarh Al- Kabîr*. Beirut: Dâr el-Fikr, 1985.
- Qur'an dan Terjemahan, Madinah al-Munawwarah: Muja'mma' al-Malik Fahd li iba'at alMuaf asy-Syarif, 1418 H.
- Qurtubi, Abi Abdillah Muhammad Ibnu Ahmad Al-Ansari, *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Hadis, 2002.
- Qutb, Sayyid, *Fi Zilal Al-qur'an*, Kairo: Dâr Al- Masyriq, 1992.
- , *At-Tashwîr al- Fanny fi al-Qur'an*. Cairo: Dâr asy-syurûq, 2004.
- Rafiq, Ahmad. *Pembaharuan Hukum*, Jakarta: Sinar baru Al-Gesindo.
- Raharjo, Mudjia. *Dasar-dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme & Gadamerian*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media. 1998.
- Rahman, Fazlur, *Propecy In Islam : Phylosophy adn Ortodoxy*, London : George Alelen& Unwin Ltd,1985.
- , *Islam and Modernitas, Transformation of an Intellectual Tradition*, Chichago and London: University Press, 1982.
- , *The Controversi Over Muslim the Family Law*, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

- , *Major Themes Of The Qur'an*, Chicago : Blibiotheer, 1980.
- , *Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era, Essays on Islamic Civilization*, ed. Donald P.Litle.E.J. Brill, Leiden, 1976.
- Razi, *Tafsir Al-Kabîr wa Mafâtîh Al-Gaib*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Tafsir Al-Manâr*. Cairo: Al-Manâr, 1367 H.
- , *Panggilan Islam Terhadap Poligami*, Bandung: Penerbit Pustaka, cet. 1.
- , *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm*, Beirut: Dâr al-Kutûb alIlmiyah, 1999.
- , *Al-Qur'an al-Hakim Asy-Syahir bi at-Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar-Fikr, 2007.
- Ridho, Ainur, Ahmad. *Hermeneutika al-Qur'an Versi Amina Wadud Muhsin*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Rohmaniyah, Inayah. *Konstruksi Patriarki Dalam Tafsir Agama Sebuah Jalan Panjang*, Yogyakarta: diterbitkan fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2014.
- , *Menyoal Keadilan dalam Poligami*. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga. 2009.
- Sabt, Khalid Utsman. *Qawâ'id At-Tafsir Jama' Wa Dirâsat* . Mesir: Dâr Ibn 'Affân, 1421 H.
- Sabuni, Muhammad 'Ali, *Mukhtasar Tafsir Ibnu Kasir*, Kairo: Dâr As-Salâm, 2000.
- Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab dengan judul asli "*Reading The Qur'an In The Twenty-First Century A Contextualist Approach*". Bandung: Mizan Media Utama, 2014.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*, USA and Canada: Routledge, 2006.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju. 2002.
- Sahiron Syamsuddin. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009.
- Saifuddin. Anwar, *Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Sanan, Arij binti Abdur Rahman, *Adil Terhadap Para Istri Etika Dalam Berpoligami*, Jakarta Timur: Darus Sunah Press, cet 1, 2006.
- Sayis, Muhammad 'Ali, *Tafsîr Ayat al-Ahkâm*, Mesir: Maktabah Azhariyyah, 2000.
- Setyosari, Punaji, *Metode Penelitian Pendidikan dan Pengembangan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.

- Shâbuny, Muhammad Alî. *At-Tibyan Fî Ulûm Al-Qur'an*. Jakarta: Dinamika Berkas Utama, t.th.
- , *Shafwa At-Thafâsir*. Beirut: Maktabah Al-Ashriyah, 2006.
- , *Rawâ'i al-Bayân Tafsîr Ayât Ahkâm min al-Qur'an*. Damaskus: Maktabah al-Ghazali, t.t.
- Shadily, Hasan, *Ensiklopedi Nasional*, Jakarta : Ichtiar Baru Van Hoeve, 1984.
- Shalih, Muhammad, Qadir, Abdul. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fi al-Asr al-Hadis, Arad wa Dirâsah Mufasssalâh, li Ahammi Kutub al-Tafsir al-Ma'âsir*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah.
- Shiddîeqy, Muhammad Hasbi. *Sejarah dan Pengantar: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2013.
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir*. Ciputat: Lentera Hati, 2013.
- , *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1994.
- , *Perempuan*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, cet.5, 2007.
- , *Tafsir Al-Qur'an dengan Metode Maudhu'i*, Bandung: Mizan Pustaka. 2007.
- , *Tafsir Al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Ciputat: Lentera Hati, 2017.
- , *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung, Mizan, cet. 3, 1996.
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah krisis Pemikiran Hassan Hanafi*, Yogyakarta: LKis, 1997.
- Siba'i, Musthafa. *Al-Mar'ah Baina al-Fiqh wa al-Qanûn*, terj. M. Muchson Anasy, Jakarta: Azan, 2002.
- Sibawaihi. *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Jalasutra. 2007.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu dan Budaya*. Yogyakarta: Arruz Media. 2008.
- Soejono dan Abdurrahman. *Metode Penelitian Suatu Pemikiran dan Penerapan*. Jakarta: Rineka Cipta dan Bina Adi Aksara. 2005.
- Subrayogo, Imam. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2011.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metoda Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius. 1999.
- Syamsuddin, Sahiron. *Pemikiran hermeneutika dalam Tradisi Barat: Reader*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga. 2011.

- Surachman, Winarno, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode, Teknik*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1998.
- Sutrisno, *Fazlur Rahman "Kajian Terhadap Metode, Epistimologi dan Sistem Pendidikan"*, Pustaka Pelajar : Yogyakarta , 2006.
- Suyoto dkk. *Al-Islam 2*, Malang: Pusat Dokumentasi dan Kajian al-Islam–Kemuhammadiyah Universitas Malang, 1992.
- Suyûthi, Jalal ad-din ibn Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. *Al-Itqan Fî Ulûm Al-Qur'an*. Beirut: Maktabah Al-Ashriyah, 2006.
- , *Ad-Dur al-Mantsûr*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- , *Tafsîr al-Qur'an al-Adzîm*. Beirut: Dâr al-Fikr. 1981.
- Sya'rawy, Muhammad Mutawalli. *Al-Mukhtâr Min Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*, Cairo: Maktabah At-Turats Al-Islami, t.th.
- , *Tafsîr asy-Sya'râwy*. t.tp: t.p, 1997.
- Syahrur, Muhammad, *Al-Kitâb Wa Al-Qur'an*. Damaskus: Al-Ahaly Li Ath-Thibâ'ah Wa An-Nasher, 2000.
- , *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dkk Yogyakarta: Kalimedia, 2015.
- , *Prinsip-Prinsip Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Syaikh, 'Abdullah bin Muhammad bin 'Abdurrahman bin Ishaq Alu, *Lubab at- Tafsir Min Ibni Kasir*, Kairo: Dar Hilal, cet.1, 1994.
- Syarifuddin, Amin. *Merentas Kebekuan Ijtihad, Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana, Cet.1, 2008.
- Syâthiby, Abu Ishaq. *Al-Muwâfaqat Fî Ushûl Asy-Syarî'ah*. Tahqîq Abdullah Draz, Cairo: Tijâriyah Al-Kubra, t.th.
- Syinqithi. *Adhwa' al-Bayan*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995
- Syirbashi, Ahmad. *Sejarah Tafsir Qur'an*. terj. Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus. 1994.
- Ṭabari, Abi Ja'far bin Jarir. *Jami' al-Bayân 'an Ta'wîl ayyi al-Qur'ân*. Kairo: Dâr Hijr. 2001.
- , *Tafsir At-Tabari*, Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah, t.th.
- Tafsri, Zaenul Arifin, Komarudin, *Moralitas al-Qur'an dan Tantangan Modernitas , "Tela'ah atas Pemikiran Fazlur Rahman, Al-Ghazali, dan Ismail Raji al-Faruqi"*, Gama Media Offset; Yogyakarta, 2002.
- Tamburaka, E. Rustam. *Pengantar Ilmu Sejarah, Teori Filsafat Sejarah, dan IPTEK*, Jakarta: Rineka Cipta, 1997.

- Tatapangarsa, Humaidi, *Hakekat Poligami dalam Islam*, Surabaya: Usaha Nasional, cet. 1, t.th.
- Thalib, Sayuti, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*, Jakarta: UI- Press.
- Tim Penyusun Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, *Hermeneutika dan Fenomenologi dari Teori ke Praktik*. Surabaya: Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel. 2007.
- Tusi, Abi Ja'far Muhammad Ibn Abi Al-Hasan, *Al-Mabsut fi Fiqh Al-Imamiyyah*, Beirut: Dar at-Turas, t.th.
- Utaibi, Ihsan bin Muhammad bin 'Ayisy, *Nikmatnya Sunnah Poligami*, Malang: Cahaya Tauhid Press, 2006.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press. 1999.
- Wahidudin, Maulana Khan. *Poligami and Islam*, Delhi: The Islamic Centre, 1976.
- Watt, William Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge: London, 1988.
- Yatno, M. Agus Nur, *Islam Teologi Pembebasan dan Kesenjangan Gender*, Yogyakarta: UIII press, cet. 1, 2001.
- Zaid, Abu, Hamid, Nasr. *Mafhûm an-Nash: Dirasah fî Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: alMarkaz as Saqafi al Araby, 1994.
- , *Dekonstruksi Gender; Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Alih bahasa Moch. Nur Ichwan. Yogyakarta: Pusat Studi Wanita. 2003.
- , *Kritik Wacana Agama*, alih bahasa Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: Lkis, 2003.
- Zamakhshari, Jârullah. *Tafsir Al-Kasysyâf*. Cairo: Dâr Al-Fikr, t.th.
- Zarkasyi. *Al-Burhân Fî Ulûm Al-Qur'an*. Beirut: Maktabah Al-Ashriyah, 2004.
- Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Azim, *Manâhil al-'Irfân fi Ulûm Al-Qur'an*, Cairo: Maktabah at-Taufiqiyyah.
- Zeid, Mestika, *Metode Penelitian Untuk Skripsi dan Tesis Bisnis*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Zuhaili, Wahbah, *Tafsîr al-Munîr*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1991.
- , *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2007.
- , *Tafsîr Al-Wasît*, Beirut: Dâr Al-Fikr Al-Ma'âshir, 2006.
- Zuhri, *Studi Islam Dalam Tafsir Sosial*, Bidang akademik UIN Sunan Kalijaga : Sukses Offset, Yogyakarta.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Nama : Lilik Nur Hidayah
TTL : Rembang, 24 Mei 1992
Suami : Muh. Minan, M.Pd
Anak : 1. Lais Muhammad Syafi
2. Moezza Fatimah Az-Zahra
Alamat : Jl. Pesing Poglar no.05, Rt.05/Rw.05,
Kel. Kedaung Kaliangke, Kecamatan
Cengkareng, Jakarta Barat.
HP : 0821-1313-9262

Pendidikan Formal:

1. SDN Gilis lulus 2003
2. SMPN 01 Sedan lulus tahun 2006
3. MA. Riyadlotut Thalabah lulus tahun 2009
4. S1- STAIS Lantaboer Jakarta lulus tahun 2016
5. S-2 Institut PTIQ Jakarta tahun 2017 - 2020

Pendidikan Non Formal:

1. Madrasah Ibtida'iyah Hidayatus Shibyan
2. Madrasah Tsanawiyah Hidayatus Shibyan
3. Pondok Pesantren Tahfizul Qur'an Al-Anwar

Pengalaman Kerja:

1. Guru Tahsin dan Tahfizh di SDIT Al-Muttaqin tahun 2018-sekarang



YAYASAN PENDIDIKAN AL-QUR'AN
INSTITUT PTIQ JAKARTA
PROGRAM PASCASARJANA

Jalan Lebak Bulus Raya No. 2 Cilandak, Lebak Bulus, Jakarta Selatan 12440
Telp. 021-7690901, 75916961 Ext.104 Fax. 021-75904826, www.ptiq.ac.id, email : pascasarjana@ptiq.ac.id
Bank Syariah Mandiri : Rek. 7013903144, BNI : Rek. 000173.779.78, NPWP : 01.399.090.8.016.000

SURAT PENUGASAN PEMBIMBING
Nomor : PTIQ/198/PPs/C.1.1/IX/2019

Atas dasar usulan Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.
Maka Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ menugaskan kepada:

1. N a m a : Dr. Abd. Muid N., M.A.
NIDN : 2125097601
Jabatan Akademik : Lektor
Pembimbing I,
2. N a m a : Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.
NIDN : 2018027301
Jabatan Akademik : Lektor
Sebagai Pembimbing II,

Untuk melaksanakan bimbingan Tesis sebagai pembimbing mahasiswa(i) berikut ini:

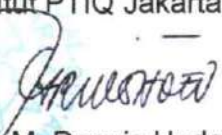
- N a m a : Lilik Nur Hidayah
Nomor Induk Mahasiswa : 172510035
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an
Judul Tesis : Pandangan Mufasir Klasik dan Modern terhadap Poligami

Waktu bimbingan kepada yang bersangkutan diberikan jangka waktu selama 2 (dua) semester sejak tanggal penugasan.

Demikian, atas kerjasamanya dihaturkan terima kasih.

Jakarta, 09 September 2019

Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
NIDN. 2127035801



YAYASAN PENDIDIKAN AL-QUR'AN
INSTITUT PTIQ JAKARTA
PROGRAM PASCASARJANA

Jalan Lebak Bulus Raya No. 2 Cilandak, Lebak Bulus, Jakarta Selatan 12440
Telp. 021-7690901, 75916961 Ext.104 Fax. 021-75904826, www.ptiq.ac.id, email: pascasarjana@ptiq.ac.id
Bank Syariah Mandiri : Rek. 7013903144, BNI : Rek. 000173.779.78, NPWP : 01.399.090.8.016.000

KARTU TAHAPAN PENELITIAN TESIS/DISERTASI

Nama : LILIK NUR HIDAYAH
NIM : 172510035
Prodi/Konsentrasi : ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR / KAJIAN AL-QURAN
Judul Tesis/Disertasi : PANDANGAN MUFASSIR KLASIK DAN MODERN TERHADAP POLIGAMI
Tempat Penelitian : _____

No	Hari/Tanggal	Tahapan Penelitian	Paraf Penanggungjawab
1.	13/07-2019	Konsultasi judul kepada dosen	
2.	31/07-2019	Ujian komprehensif	
3.	07/08-2019	Konsultasi judul kepada Kaprodi	
4.	08/08-2019	Pembuatan proposal	
5.	24/8-2019	Pengesahan proposal untuk seminar proposal oleh Kaprodi	
6.	05/9-2019	Ujian proposal	
7.	02/10-2019	Pengesahan revisi proposal oleh Kaprodi	
8.	02/10-2019	Penentuan pembimbing oleh Kaprodi	
9.	02/11-2019	Penyerahan surat tugas pembimbingan kepada pembimbing dan dilanjutkan dengan proses pembimbingan	
10.	19/11-2019	Ujian progress Report I (ujian Bab I sampai Bab III)	
11.	31/1-2020	Ujian progress Report II (ujian Bab IV sampai Bab terakhir)	
12.	12/10-2020	Pengesahan tesis/disertasi oleh pembimbing	
13.	12/10-2020	Pengesahan tesis/disertasi oleh Kaprodi	(tanda tangan online)
14.	9/12-2020	Ujian tesis atau ujian disertasi tertutup	(online)
15.	11/12-2020	Perbaikan tesis/disertasi	
16.	12/10-2020	Pengesahan tesis/disertasi oleh tim penguji	+ (online)
17.		Ujian terbuka disertasi (khusus S3)	
18.		Pengesahan disertasi oleh tim penguji (khusus S3)	

No	Hari/Tanggal	Uraian	Paraf
1.		Penyerahan Hardcover Tesis/Disertasi	
2.		Penyerahan Softcopy Tesis/Disertasi	
3.		Penyerahan Hardcopy Makalah	
4.		Penyerahan Softcopy Makalah	



YAYASAN PENDIDIKAN AL-QUR'AN
INSTITUT PTIQ JAKARTA
PROGRAM PASCASARJANA

Jalan Lebak Bulus Raya No. 2 Cilandak, Lebak Bulus, Jakarta Selatan 12440
Telp. 021-75916961, 75904826 Ext.113 Fax. 021-75916961, www.ptiq.ac.id, email : pascaptiq@gmail.com
Bank Syariah Mandiri : Rek. 7013903144, BNI : Rek. 000173.779.78, NPWP : 01.399.090.8.016.000

KARTU KONTROL BIMBINGAN TESIS/DISERTASI

Nama : LILIK NURHIDAYAH
NIM : 172510035
Prodi/Konsentrasi : ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
Judul Tesis/Disertasi : PANDANGAN MUFASSIR KLASIK DAN MODERN TERHADAP POLIGAMI
Tempat Penelitian :

Konsultasi Yang ke-	Hari/Tanggal	Materi Bimbingan	Paraf Pembimbing
1	2/11-2020	Pempratan Surat Pembimbing	<i>[Signature]</i>
2	2/11-2020	Bimbingan Bab I s/d III	<i>[Signature]</i>
3.	2/11-2020	Bimbingan Bab I s/d III	<i>[Signature]</i>
4.	7/11-2020	Bimbingan Bab IV s/d V	<i>[Signature]</i>
5.	11/1-2021	Perbaikan Tesis.	<i>[Signature]</i>

Jakarta, 11-01-2021

Pembimbing I,

Dr. Abd. Muid N, M.A

Pembimbing II,

[Signature]
Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag

Mengetahui,
Ketua Program Studi