

POLIGAMI RAMAH PEREMPUAN; CATATAN KRITIS ATAS POLIGAMI KUANTITATIF- KUALITATIF PERSPEKTIF MUHAMMAD SYAHRÛR

Syamsuri

Dosen Fakultas Syariah dan Hukum

UIN Sunan Ampel Surabaya

Email: syamhass@gmail.com

Abstract: Polygamy has become a controversial topic in the discourses of gender relations, including in Islam. It is therefore always attractive to scholars and experts to discuss this topic. Muslims thinkers have attempted to re-interpret polygamy either to reject it, fasten its procedure or to allow it under certain conditions. One leading contemporary Muslim scholar who is concerned with the issues of gender relations and polygamy under Islam is Muhammad Shahrur. This article examines Shahrur's view on polygamy. Based on his several works as the main data, this study analyzes his approach to polygamy and criticizes it. He is well-known for the theory of limit. He employs a qualitative-quantitative concept to formulate an understanding of polygamy which is just for women, as this is often neglected under the stipulation of normative Islamic law. However, as a system of thought, Syahrur's idea on polygamy opens up criticism despite its novelty idea that is less severe to women since he limits polygamy.

Keywords: *polygamy, quantitative, qualitative*

Abstrak: Dalam relasi gender, poligami menjadi isu yang sensitif tetapi seksi untuk dikaji. Sejumlah pemikir Islam ikut terlibat dalam upaya menempatkan poligami yang ramah perempuan. Muhamaad Syahrur sebagai salah satu dari para pemikir Islam tersebut melibatkan diri dalam kajian poligami. Dengan metode limitasi dan pendekatan linguistik, Syahrur memformulasikan poligami kuantitatif-kualitatif sebagai ikhtiarnya menemukan poligami yang berkeadilan dan ramah perempuan. Sebagai sebuah pemikiran, kesimpulan Syahrur tentang poligami menyisakan celah untuk dikritisi. Kritik dalam tulisan ini terutama mengenai konsistensi Syahrur dalam membangun teori poligami kuantitatif- kualitatif.

Kata kunci: *poligami, kuantitatif, kualitatif*

A. Hantaran

Poligami bukan syariat baru dalam ajaran agama-agama samawi, ia hadir dengan konsep dan praktek yang beragam.¹²⁴ Dalam Islam, ajaran poligami yang secara eksplisit termaktub dalam ayat al-Qur`an dan diperkuat oleh penjelasan hadits-hadits Rasulullah selalu mengundang diskusi panjang para pembacanya.

Dalam wacana hukum Islam, poligami adalah isu yang sensi dan seksi. Sensitifitas poligami terutama berkisar padakeadilan *ad vis* sakralitas nas. Deskripsi praktek poligami yang dihasilkan dari pemahaman terhadap nas seringkali menghasilkan konsep poligami yang tak berkeadilan; relasi gender yang timpang, mengukuhkan superioritas laki-laki terhadap perempuan. Di lain pihak, keyakinan atas nama firman Allah mengharuskan pembacanya untuk memposisikan nas sebagai teks yang memiliki kebenaran absolut dan berkeadilan.

Keseksian isu poligami dibuktikan dengan keterlibatan para pemikir muslim dari masa ke masa; dari yang bersifat konstruktif, reskostuktif, maupun dekonstruktif. Para pemikir klasik umumnya takluk di bawah kuasa teks ayat dan hanya berupaya mencari alasan pendukung serta hikmah dari pensyari`atan poligami. Al-Qurthubī misalnya, ketika mengelaborasi empat belas poin penafsirannya terhadap ayat poligami justru mengarahkan kajiannya kepada kesimpulan bolehnya poligami sebagaimana bunyi ayat.¹²⁵ Pemikir lain semisal al-Thabarī yang melakukan kajian ayat poligami dengan pendekatan semantik dan riwayat juga menghasilkan kesimpulan yang sama.¹²⁶ Dalam komentarnya terhadap pendapat ulama' klasik mengenai poligami, Wahbah al-Zuhailī menyimpulkan bahwa mayoritas ahli hukum dari kalangan sunni memiliki perspektif yang sama tentang poligami, yaitu diperbolehkannya poligami dengan jumlah maksimal empat (4) istri dari wanita merdeka.¹²⁷

Penafsiran ulama' klasik terhadap ayat tentang poligami atau ayat-ayat lain yang bertema relasi gender oleh pegiat perempuan dinilai hanya memperkuat egoisme laki-laki. Mereka menuduh bahwa perlindungan terhadap hak-hak perempuan dalam Islam hanya teoritis dan semu. Fakta adanya ajaran tentang poligami dalam

¹²⁴Dalam sejarah, nabi Ibrahim dikenal sebagai nabi yang berpoligami dengan memiliki dua orang Istri. Bahkan nabi Sulaiman diriwayatkan berpoligami dengan menikahi seratus perempuan. Lihat 'Alī bin Hajral-'Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Syarh Shahīh al-Bukhārī*, Juz VII (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 127-128

¹²⁵Lihat penjelasan detail al-Qurthubī dalam Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Juz VI (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006), 24-42

¹²⁶Muhammad bin Jarīr al-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol.7 (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, tth), 531-552. Pendapat senada bisa dilihat Ahmad al-Razī al-Jasshas, *Ahkām al-Qur'ān*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), 81. Lihat juga Ibn al-'Arabī, *Ahkām al-Qur'ān*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 1988), 408

¹²⁷Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz VII (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 165

Islam terbukti merendahkan derajat wanita dan unilateral.¹²⁸ Salah seorang pegiat perempuan, Zaitunah Subhan, juga menyoroti ketimpangan produk pemikiran klasik tentang perempuan sebagai tafsir kebencian.¹²⁹

Pada abad dua puluh, Muhammad 'Abduh melakukan reinterpretasi terhadap ayat poligami dengan menghasilkan kesimpulan bahwa bila muncul kekhawatiran tidak dapat berbuat adil jika berpoligami maka hukum berpoligami adalah haram.¹³⁰ Sayyid Sabiq, seorang pemikir kontemporer asal Mesir juga terlibat diskusi tentang poligami. Kesimpulan yang Sayyid kemukakan menguatkan keadilan (*'adâlah*) sebagai syarat poligami.¹³¹

Di antara Pemikir kontemporer yang berhasil melahirkan rumusan yang berbeda tentang poligami adalah Muhammad Syahrur. Seorang pemikir yang secara akademis tidak memiliki latar belakang pendidikan hukum Islam maupun tafsir, tetapi pembacaannya terhadap ayat poligami menjadi pembacaan yang rekonstruktif dan layak diapresiasi.

Tulisan ini berupaya mengkaji pemikiran Syahrur tentang poligami. Diawali dengan menyingkap data diri Syahrur, mengurai metodologi dan pendekatan yang dibangun, kemudian menghadirkan pemikirannya tentang poligami dalam bingkai fiqh al-mar`ah, dan diakhiri dengan kritik terhadap metodologi dan hasil paparannya tentang poligami.

B. Biografi Singkat Muhammad Syahrur

Nama lengkapnya Muhammad Syahrur. Lahir di Damaskus, ibu kota Syiria pada tanggal 11 April 1938 M dari seorang ayah bernama Daib. Oleh ayahnya Syahrur tidak disekolahkan ke lembaga al-Kuttâb maupun Madrasah sebagaimana anak-anak sebaya di lingkungannya. Syahrur mengawali pendidikan dasar dan menengahnya di lembaga pendidikan`Abd al-Rahmân al-Kawâkibi.¹³² Pada tahun 1957 Syahrur berhasil menamatkan pendidikan menengahnya dan atas beasiswa

¹²⁸Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, terj. M. Rasjidi (Jakarta: Bintang, 1980), 118

¹²⁹Walaupun dalam buku ini tidak disinggung sedikitpun tentang poligami, tetapi ia menguliti semua pendapat inferior tentang wanita. Lihat Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur`an* (Yogyakarta: LkiS, 1999)

¹³⁰Dengan jarak yang semakin jauh antara masa kenabian dengan masa ketika 'Abduh hidup, poligami berubah orientasi, dari tujuan awal sebagai solusi menjadi sumber patologi sosial. Lihat Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rasyîd Ridlâ, *Tafsir al-Manâr*, Juz IV (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), 350

¹³¹Menurut Sayyid Sabiq keadilan yang dimaksud dalam ayat poligami adalah keadilan gradual sesuai dengan jenjang jumlah wanita yang dipoligami. Secara operasional menurutnya, ketidak mampuan berbuat adil kepada empat orang Istri tidak secara langsung mengembalikan pilihan kepada monogami, tetapi pilihan poligami diturunkan menjadi tiga istri saja. Demikian seterusnya. Lihat al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, juz II (Kairo: al-Fath li al-I'lâm al-'Arabi, 1990), 225

¹³²Andreas Christmann, *The Qur`an, Morality, and Critical Reason the Essential Muhammad Syahrur*(Leiden: Brill, 2009),xix

dari pemerintah ia melanjutkan studinya ke Moskow UniSovyet pada Maret 1958. Di Moskow, Syahrur memilih studi teknik sipil (*handasah madaniyyah*) sebagai konsentrasi keilmuannya.¹³³

Pada tahun 1964 Syahrur meraih gelar diploma dan mendorongnya untuk kembali ke tanah airnya, Syiria. Tidak butuh waktu lama, Syahrur selanjutnya ditunjuk sebagai staf pengajar atau dosen pada Fakultas Teknik di Universitas Damaskus. Karena kepandaiannya, oleh universitas tempat mengajar, ia dikirim ke Irlandia untuk memperdalam bidang teknik yang ia tekuni di Irland National University. Pada tahun 1969, Syahrur memperoleh gelar *master of science* dari Irland National University. Tiga tahun kemudian, tepatnya pada tahun 1972 Syahrur meraih gelar doktor di bidang teknik.

Selain kesibukannya sebagai dosen di Universitas Damaskus, Syahrur juga berprofesisebagai konsultan teknik. Kecerdikan Syahrur membuat pihak universitas memutuskan untuk mengirim kembali Syahrur ke Arab Saudi sebagai tenaga ahli pada al-Saud Consult. Di tengah kesibukannya, Syahrur bersama teman-temannya juga mendirikan biro konsultasi teknik (*Dâr al-Istisyârât al-Handasiyyah*) di Damaskus.¹³⁴

Syahrur lebih banyak menghabiskan hidupnya pada bidang teknik. Hampir separuh usianya dipenuhi oleh pendidikan dan pengalaman dalam ilmu teknik. Walaupun demikian, Syahrur tidak sama sekali melupakan untuk mempelajari masalah masalah keislaman, utamanya setelah pertemuannya dengan Ja'far Dik al-Bab, rekan sejawatnya di Universitas Damaskus. Melalui Ja'far Dik al-Bab yang menekuni linguistik di Universitas Moskow, Syahrur diperkenalkan dengan pemikiran linguist Arab seperti al-Farrâ', Abî al-Fârisî, al-Jinnî, dan al-Jurjânî.¹³⁵ Melalui mereka Syahrur mendapatkan dasar pengetahuan yang kelak akan mewarnai pembacaannya terhadap ayat al-Qur'an, yaitu tentang tidak adanya sinonimitas lafazh. Penguasaan Syahrur terhadap bahasa berkontribusi besar dalam usahanya untuk menyerap berbagai ilmu. Ia dikenal menguasai tiga bahasa: Arab sebagai bahasa ibu, Inggris, dan Rusia.

Mengawali kiprahnya dalam dunia pemikiran Islam, Syahrur menulis buku yang sangat fenomenal dan mendapatkan respon yang luar biasa dari pembaca. Ia memberi judul buku tersebut dengan *al-Kitâb wa al-Qur'ân Qirâ'ah Mu'âshirah*. Sesuai

¹³³Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân, Qira'ah Muashirah* (Damaskus: al-Ahâli li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1990), 823

¹³⁴M. Ainul Abied Syah dan Hakim Taufiq "Tafsir Ayat Ayat Gender dalam al-Qur'an, Tinjauan Terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Bacaan Kontemporer", dalam *Islam Garda Depan Muzaik Pemikiran Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 237

¹³⁵Lihat pengakuan Syahrur dalam Syahrur, *al-Kitab*, 47

judulnya, buku ini mengajukan pembacaan kontemporer terhadap al-Qur`an. Buku ini diterbitkan pertama kali oleh al-Ahâlî Publishing House, Damaskus. Menurut pengakuan Syahrur buku ini ditulis selama 20 tahun dari tahun 1970 sampai dengan tahun 1990. Atas terbitnya buku ini, para pemikir terbelah menjadi pro dan kontra. Berbagai kritik dan pujian disampaikan baik melalui mimbar pidato maupun melalui tulisan dalam bentuk buku. Di antara pemikir yang bersikap kritis terhadap buku Syahrur adalah Hâlah al-Qûrî yang menerbitkan buku dengan judul *Qirâ`ah 'alâ Kitâb al-Kitâb wa al-Qur`ân* dan pemikir lain bernama Muhammad Thâhir al-Shawwâf yang menulis buku *Tahâfut Qirâ`ah Mu'ashirah*.¹³⁶

Syahrur termasuk penulis yang produktif, beberapa buku di bidang teknik yang pernah ia tulis antara lain: *al-Handasah al-Asâsiyyah* (3 Jilid) dan *al-Handasah al-Turâbiyyah*. Dalam bidang keislaman, karya Syahrur antara lain: *al-Kitâb wa al-Qur`ân Qirâ`ah Mu'âshirah*, *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah fi al-daulah wa al-Mujtama'*, *al-Islâm wa al-Imân*, *Manzhûmah al-Qiyâm*, *Masyrû' Mitsâq al-'Amal al-Islâmî*, *Tajfif Manâbi' al-Irhâb*, *al-Sunnah al-Rasûliyyah wa al-Sunnah al-Nabawiyyah*, *al-Dîn wa al-Sulthah*; *Qirâah Mu'âshirah li al-Hâkim*, *al-Qashash al-Qur`ânî: Qira'ah Mu'âshirah*, *Umm al-Kitâb wa Tafshîluha* dan *Nahw Ushûl Jadâdah li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar`ah*.

Dalam semua buku keislaman yang ditulisnya, Syahrur menggunakan metode dan pendekatan yang berbeda dengan pemikir lainnya. Dengan metode dan pendekatan baru tersebut, Syahrur memperkenalkan pembacaan kontemporer (*Qirâ`ah Mu'âshirah*) terhadap semua isu keislaman yang dikajinya.

C. Metode Dan Pendekatan istinbâth hukum

Kehadiran Syahrur dalam kancah pemikiran keislaman berupaya membongkar pemikiran lama yang dianggap mapan. Syahrur menumbuhkan kesadaran akan pentingnya melakukan pembacaan secara terus menerus terhadap teks yang terdapat dalam al-Qur`an. Baginya, tafsir apapun dan oleh siapapun harus ditempatkan sesuai periode sejarah ketika tafsir tersebut ditulis.¹³⁷

Syahrur mengidentifikasi adanya problematika yang dihadapi dunia Islam kontemporer ke dalam lima problematika pokok, yaitu:

1. Keringnya metode penelitian ilmiah yang objektif, terutama dalam memahami analisis teks agama.
2. Terjebak pada subjektivitas yang dianut atau diyakini. Berangkat dari asumsi awal yang diyakini merangkai argumentasi menuju kesimpulan sesuai keyakinan yang menjadi asumsi awal.

¹³⁶Abied, *Tafsir*, 238

¹³⁷Syahrur, *al-Kitâb*, 44

3. Salah persepsi terhadap filsafat humaniora yang dianggap keliru dan sesat. Akibatnya filsafat ini cenderung diabaikan.
4. Tidak adanya perangkat epistemologi Islam yang dilahirkan dari teks al-Qur'an sehingga berakibat kepada kemandekan berpikir, fanatisme madzhab, dan terkukung dalam logika pemikiran turath.
5. Ummat Islam mengalami krisis fiqih. Mereka membutuhkan fiqih kontemporer, bukan semata kritik terhadap fiqih lama tanpa adanya tawaran alternatif yang baru.¹³⁸

Lima problematika tersebut selanjutnya menjadi pijakan Syahrur untuk menyusun metode dan pendekatan yang tepat dan efektif untuk pembacaannya terhadap al-Qur'an.

Sebagai pemikir yang dalam pengalaman hidupnya bergelut dengan ilmu teknik dan linguistik, metode pemikiran yang digunakan Syahrur dipengaruhi oleh kedua bidang ilmu tersebut. Penggunaan ilmu teknik oleh Syahrur tampak dalam teori limitasi (*nazhariyyah al-hudûd*) yang dibangunnya. Sedangkan penggunaan linguistik oleh Syahrur dapat dimengerti dari komentar Ja'far Dik al-Bab dalam kata pengantar yang ia tulis untuk buku Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur`ân*. Menurut Ja'far, Syahrur membangun kajian linguistik melalui linguistik ilmiah historis (*al-manhaj al-târikhî al-'ilmî*) yang diadopsi dari madzhab al-Farisian sebagai kristalisasi dari linguistik Ibn Jinnî dan al-Jurjânî.¹³⁹ Dengan demikian, metode pembacaan Syahrur terhadap teks al-Qur'an adalah metode limitasi atau dikenal dengan *nazhariyyah al-hudûd* (teori limitasi) dengan pendekatan linguistik ilmiah historis.

Untuk memahami pembacaan kontemporer Syahrur terhadap al-Qur'an secara utuh, terlebih dahulu perlu dipahami bagaimana pandangan Syahrur terhadap kedudukan nabi Muhammad bersama sunnahnya dalam struktur hukum Islam dengan melihat relasi sunnah dengan al-Qur'an.

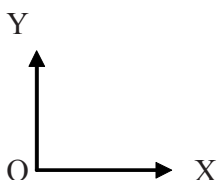
Dalam pandangan Syahrur, posisi Muhammad dalam relasinya dengan al-Qur'an harus dibedakan dalam dua kedudukan: sebagai nabi yang membawa misi nubuwah dan sebagai rasul yang membawa misi risalah. Muhammad harus diikuti dan dipatuhi bila sebagai uswah (teladan) dalam menjalankan doktrin ketuhanan. Sebaliknya, Syahrur menyatakan bahwa dalam hal tindakan maupun ucapan nabi Muhammad yang dipengaruhi oleh sosio-kultur tidak harus diikuti. Sebab, Nabi Muhammad yang hidup pada abad ketujuh masehi hanyalah kemungkinan pertama dari pelaku sejarah dan pelaku ijtihad yang melakukan ijtihad terhadap al-

¹³⁸Ibid, 30-32

¹³⁹Ja'far Dik, "*al-Manhaj al-Lughawî fi al-Kitâb*" dalam Ibid, 20

Qur'an. Karena itu, pembacaan nabi terhadap al-Qur'an melalui sunnahnya tidak dapat disebut sebagai kebenaran satu-satunya yang menutup kebenaran yang lain.¹⁴⁰ Pembacaan kita saat ini terhadap al-Qur'an tidak harus sama dengan pembacaan nabi Muhammad pada generasi awal, karena kita adalah pelaku sejarah dan mujtahid yang hidup di masa yang berbeda. Nabi Muhammad tidak pasti benar memahami seluruh isi al-Qur'an, karena jika itu terjadi berarti nabi Muhammad telah menjadi sekutu Allah dalam hal pengetahuan, atau Muhammad sendiri yang menulis al-Qur'an.¹⁴¹

Sebelum memaparkan gagasan tentang metode limitasi, Syahrur mengemukakan hantarannya bahwa untuk memahami universalitas hukum Islam harus dipahami terlebih dahulu dua terminologi penting, yaitu al-istiqâmah dan al-hanîfiyyah. Al-istiqâmah berarti tegak dan al-hanîfiyyah berarti kelengkungan. Hubungan antara al-istiqâmah dengan al-hanîfiyyah digambarkan dengan sebuah kurva dan garis yang bergerak pada sebuah matrix:



Y adalah syariat Allah yang mengandung limit (batas). X adalah konteks waktu yang berjalan dinamis. O adalah titik tolak sejarah risalah nabi Muhammad. Kurva berjalan dinamis sejalan dengan X tapi dibatasi oleh sumbu Y sebagai batasan hukum. Dengan demikian hubungan antara kurva dan garis lurus adalah dialektika yang menunjukkan bahwa hukum dapat diadaptasikan sesuai dengan konteks ruang dan waktu.¹⁴²

Dari sini Syahrur membangun teori limitasi yang berasumsi bahwa di dalam al-Qur'an Allah menetapkan hukum yang berbatas maksimal dan minimal (*al-Istiqâmah*). Sedangkan manusia yang menjadi objek taklif mempunyai kebebasan untuk memilih dan bergerak di antara kedua limit tersebut (*al-hanîfiyyah*).¹⁴³

Teori limitasi yang dirumuskan Syahrur mempunyai enam tipologi, yaitu:

1. Batas minimal yang berdiri sendiri (*hâlah al-haddal-adnâ*). Pada kasus ini ijtihad tidak boleh melampaui batas minimal, seperti ayat tentang keharaman menikah

¹⁴⁰Muhammad Syahrur, *al-Sunnah al-Rasûliyyah wa al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ru'yah Jadîdah* (Beirut: Dâr al-Sâqî, 2012), 95

¹⁴¹Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Ahâli li al-Thibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 2000), 54 dan 63

¹⁴²Syahrur, *al-Kitâb*, 450-452

¹⁴³Ibid, 579

dengan orang-orang tertentu yang disebut oleh QS. Al-Nisa':22 dan 23. Orang-orang yang disebut oleh ayat tersebut berada pada batas minimal yang tidak boleh dikurangi atas nama ijtihad, tetapi mungkin untuk ditambah bila ijtihad mengharuskan penambahan itu, misalnya ijtihad yang menghasilkan simpulan hukum haram menikahi sepupu karena menurut kedokteran akan berdampak buruk terhadap anak yang dilahirkan.¹⁴⁴

2. Batas maksimal yang berdiri sendiri (*hâlah al-hadd al-a'lâ*). Pada kasus ini ijtihad tidak boleh melampaui batas maksimal, seperti ayat tentang hukuman pencurian dalam QS. Al-Mâidah: 38. Hukuman potong tangan adalah batas maksimal dari hukuman pencurian, tidak boleh menjatuhkan hukuman yang melebihi potong tangan tetapi boleh menjatuhkan hukuman yang lebih ringan, seperti memasukkan ke penjara jika berdasarkan kondisi objektif ijtihad mengharuskan hukuman di bawah batas maksimal tersebut. Batas ini dapat dipahami dari kata *نكالا من الله* yang terdapat pada ayat.¹⁴⁵
3. Batas minimal dan batas maksimal bersamaan (*hâlah al-hadd al-adnâ wa al-hadd al-a'lâ ma'an*). Beberapa ayat yang mengandung batas ini adalah QS. al-Nisa': 11-14 tentang waris atau QS al-Nisa' :3 tentang poligami yang akan dijelaskan berikutnya.¹⁴⁶
4. Batas minimal dan batas maksimal derada dalam satu titik secara bersamaan (*hâlah al-hadd al-adnâ wa al-hadd al-a'lâ ma'an 'ala nuqthah wâhidah*). Batas ini disebut juga *al-Mustaqîm*. Karena batas minimal dan batas maksimal berada pada satu titik secara bersamaan, maka ijtihad tidak berlaku untuk mengurangi dari batas minimal dan tidak bisa menambah dari batas maksimal. Menurut Syahrur tipe limit semacam ini hanya ada satu kasus dalam al-Qur'an, yaitu QS al-Nûr :2 tentang hukuman 100 kali pukulan, tidak boleh ditambah atau dikurangi. Batas ini ditunjukkan oleh ayat dengan kata *ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله*.¹⁴⁷
5. Batas maksimal yang mendekati tetapi tidak menyentuh garis *al-mustaqîm* (*hâlah al-hadd al-a'lâ bikhath muqârib li mustaqîm*). Kasus dalam tipe ini menurut Syahrur adalah bersentuhan kulit antara lain jenis. Ia adalah batas maksimal dari relasi keseharian laki-laki dan perempuan, ia mendekati garis *al-mustaqîm* (perzinaan), tetapi tidak menyentuhnya (melakukan perzinaan).¹⁴⁸

¹⁴⁴Ibid, 453-454

¹⁴⁵Ibid, 455

¹⁴⁶Ibid, 457-458

¹⁴⁷Ibid, 463

¹⁴⁸Ibid, 464

6. Batas maksimal yang memberi keuntungan positif tetapi tidak boleh dilampaui dan batas minimal yang memberi dampak negatif tetapi boleh dilampaui (*hâlah al-hadd al-a'lâ mûjab mughlaq lâ yajûz tajâwuzuh wa al-hadd al-adnâ sâlib yajûz tajâwuzuh*). Kasus yang termasuk tipe ini adalah relasi antarmanusia dalam persoalan harta. Batas maksimal dari relasi harta tersebut adalah riba, memberi keuntungan positif tetapi tidak boleh kita terobos. Sedangkan batas minimal dari relasi harta adalah menyalurkan zakat yang memberi dampak negatif (hilangnya harta) tetapi boleh dilampaui dengan mengeluarkan shadaqah, bukan zakat.¹⁴⁹

Selanjutnya Syahrur melakukan pendekatan linguistik dengan keyakinan bahwa terdapat interrelasi antara bahasa dan pemikiran sejak munculnya bahasa manusia tersebut. Syahrur juga meyakini bahwa tidak ada sinonimitas lafadz (*tarâduf*) dalam bahasa Arab. Karena itu kamus yang menjadi pilihan Syahrur adalah *Mu'jam Maqâyis al-Lughah* karya Ibn Faris yang menerima dari gurunya, Tsa'lab. Adigium Tsa'lab yang dikenal dan menjadi pedoman Syahrur adalah "semua lafadz yang diduga dalam studi linguistik sebagai mutarâdifât (sinonim) sebenarnya adalah mutabâyinât (saling menjeaskan)".¹⁵⁰

Perdebatan mengenai sinonimitas lafadz sebenarnya telah muncul sebelum keberpihakan Syahrur terhadap pendapat yang anti sinonim. Sedikitny ada dua kelompok yang menyikapi problem sinonimitas ini. Kelompok pro adanya sinonimitas bahasa berargumen bahwa bahasa adalah akumulasi dari sejumlah dialek dari berbagai suku yang kemudian dibakukan.¹⁵¹ Termasuk dalam kelompok ini antara lain al-Rummânî, Ibn Sikkit, Fairuzzabadi, dan lainnya. Kelompok kedua adalah kelompok yang menolak adanya sinonimitas kata dengan alasan bahwa perbedaan kata akan selalu berakibat pada perbedaan makna, karena masing-masing kata akan merujuk kepada makna kata yang diacunya.¹⁵²

Penerapan metode dan pendekatan tersebut dilakukan melalui pembacaan Syahrur terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan cara *tartîl*, yaitu memahami al-Qur'an dengan cara memahami rangkaian semua ayat yang mempunyai satu tema, kemudian meruntutkan pemahaman satu ayat setelah ayat lainnya.¹⁵³

Pembacaan secara tartil dengan menggunakan metode limitasi dan pendekatan linguistik ilmiah historis diaplikasikan Syahrur saat mereinterpretasi ayat poligami yang terdapat dalam QS.al-Nisa': 3

¹⁴⁹Ibid

¹⁵⁰Ja'far Dik, "al-Manhaj al-Lughawî fi al-Kitâb" dalam Ibid, 24

¹⁵¹Emil Badî' Ya'qûb, *Fiqh al-Lughah wa Khashâ'ishuh* (Beirut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, tt), 176

¹⁵²Ahmad Muhtâr 'Umar, *Ilm al-Dilâlah* (Kuwait: Maktabah Dâr al-'Arûbah li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1982), 218

¹⁵³Syahrur, *al-Kitâb*, 197

D. Poligami Kuantitatif-Kualitatif

Setidaknya ada dua buku yang digunakan Muhammad Syahrur untuk menawarkan pembacaannya terhadap konsep poligami dalam al-Qur'an, yaitu: *al-Kitâb wa al-Qur`ân Qirâ`ah Mu`âshirah* dan *Nahw Ushûl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar`ah*. Pada buku yang pertama, kajian tentang poligami menjadi salah satu contoh dari plikasi teori limit yang digagasnya. Kajian poligami yang sama juga disuguhkan Syahrur pada buku keduanya bersama isu-isu fiqh al-mar`ah lainnya.

Dalam pembacaannya terhadap ayat poligami, Syahrur pertama kali melakukan pendekatan *tartil* sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Dengan pendekatan ini, Syahrur tidak serta merta mengkaji ayat yang menjadi landasan normatif poligami, yaitu QS. Al-Nisa' ayat: 3, tetapi berupaya mencari titik singgung dan relevansi ayat tersebut dengan ayat-ayat lainnya sehingga ditemukan kesimpulan yang benar.

Syahrur selanjutnya merangkai tema sentral dari keterkaitan antara ayat sebelum dan sesudah ayat poligami. Dalam pembacaan Syahrur, pada ayat sebelumnya (QS.al-Nisa' :2) Allah menganjurkan manusia untuk memberikan harta anak yatim sebagai haknya dan melarang berbuat aniaya dengan memakan harta mereka. Kemudian pada ayat berikutnya (QS.al-Nisa' :3) Allah berfirman tentang poligami yang dikaitkan dengan keadilan terhadap anak yatim. Selanjutnya secara berturut turut pada (QS.al-Nisa': 4 dan 5) Allah berfirman tentang mahar yang harus diberikan kepada perempuan yang akan menjadi istri dan larangan untuk memberikan harta kepada para *safīh*. Pada (QS.al-Nisa' :6) Allah kembali menjelaskan tentang hak-hak yang harus dierikan kepada anak yatim, yaitu menikahkan mereka dan menyerahkan sepenuhnya pengelolaan harta yang menjadi hak mereka ketika usia mereka telah dipandang layak. Dari rangkain ayat-ayat tersebut, Syahrur menyimpulkan bahwa tema sentral dari ayat 2 sampai dengan ayat 6 dari surat al-Nisa' tersebut adalah mengurus dan meyantuni anak yatim. Karena itu pembacaan terhadap ayat poligami tidak boleh lepas dari semangat mengurus dan meyantuni anak yatim sesuai dengan tema sentralnya.¹⁵⁴

Selanjutnya fokus kajian Syahrur adalah al-Nisa' ayat 3 yang secara tegas memuat ajaran tentang poligami. Pertama, Syahrur mengidentifikasi kata kunci pada ayat sebagai pintu masuk kajian linguistiknya. Selanjutnya ia menggunakan teori limit (*nazhariyyah al-hudûd*) dalam menganalisa maksud ayat.

Syahrur memilih tiga kata sebagai kata kunci, yaitu *al-qisth*, *al'adl*, dan *al-yatīm*. Kedua kata pertama sepintas –seperti yang dipahami oleh pemikir lainnya– nampak tidak ada perbedaan makna yang prinsip. Dua kata terbut adalah القسط dari ungkapan

¹⁵⁴Syahrur, *Nahw*, 301-302

وان خفتم العدل yang terdapat di awal ayat dan العدل dari ungkapan وان خفتم اليتامى yang terdapat di hampir penghujung ayat. Melalui asumsi bahwa tidak ada sinonimitas dalam bahasa Arab, Syahrur menegaskan bahwa dua kata tersebut harus dimaknai berbeda.

Kata القسط mempunyai dua arti yang berbeda dan saling bertentangan: Pertama, kata tersebut bermakna keadilan yang disertai bantuan, seperti firman Allah dalam QS. Al-Mâidah: 42 (ان الله يحب المقسطين). Kedua, kata tersebut bermakna kezaliman (الظلم والجور) seperti firman Allah dalam QS. al-Jinn: 15 (واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا). Kata العدل juga mempunyai arti yang saling bertentangan, yaitu arti lurus (استواء) dan arti lengkung (اعوجاج). Dari hasil penelitiannya Syahrur menyimpulkan bahwa terdapat perbedaan pengertian antara القسط dan العدل. Al-Qisth dimaknai sebagai keadilan yang diperlakukan untuk satu pihak dan al-'Adl diartikan sebagai keadilan untuk dua objek/pihak.¹⁵⁵

Sesuai tema sentral yang dikehendaki ayat, Syahrur menganggap perlu untuk memaparkan satu kata kunci lainnya, yaitu *al-yatîm*. Menurutnya, yatim adalah anak yang ditinggal wafat oleh bapaknya saat usianya belum baligh sebagaimana firman Allah QS al-Nisa':6 dan QS. al-Kahfi: 82. Syahrur menepis kemungkinan bahwa yang dimaksud yatim dalam ayat tersebut adalah anak yang ditinggal mati oleh kedua orang tuanya atau ibunya. Bagi Syahrur, kematian ibunya akan menghilangkan pembahasan tentang poligami sebagaimana yang akan diuraikan selanjutnya.¹⁵⁶

Selesai mengidentifikasi kata kunci, Muhammad Syahrur kemudian menggunakan teori limit (*nazhariyyah al-hudûd*) sebagai metode analisis. Menurut Syahrur, dengan teori limit diketahui bahwa poligami yang dijelaskan oleh QS. Al-Nisa': 3 mempunyai dua (2) limit, yaitu: limitasi kuantitatif (حدود الكم) dan limitasi kualitatif (حدود الكيف). Kedua limit tersebut harus dikaji secara utuh agar diperoleh kesimpulan yang valid. Menurut Syahrur, dalam membahas ayat poligami para pemikir sebelumnya banyak yang terjebak pada pembahasan tentang limitasi kuantitatif dan kriteria keadilan yang terdapat pada ayat tersebut, tanpa berusaha memahami limitasi kualitatif yang sebenarnya menjadi titik tolak untuk menguak nilai humanisme dalam poligami.¹⁵⁷

Secara kuantitatif, ayat poligami termasuk tipe yang ketiga dari tipologi teori limit, yaitu ayat yang mempunyai batas minimal dan batas maksimal. Batas minimal dari pernikahan adalah satu orang istri yang disebut oleh ayat dengan kata فواحدة. Sedangkan batas maksimal pernikahan adalah berpoligami dengan empat

¹⁵⁵Syahrur, al-Kitâb, 597-598

¹⁵⁶Syahrur, *Nahw*, 304

¹⁵⁷Syahrur, al-Kitâb, 598

orang istri (رباع). Berdasarkan batas minimal-maksimal tersebut, seorang laki-laki diperkenankan untuk melakukan monogami (menikah dengan satu orang istri) atau melakukan poligami sampai batas maksimal, yaitu empat orang istri. Dengan demikian, berdasarkan limitasi kuantitatif, poligami hanya diperkenankan dengan maksimal empat orang istri, tidak lebih.

Dari aspek limitasi kualitatif, kualitas poligami yang dipraktikkan harus sesuai dengan semangat ayat. Kajian dari aspek ini dimulai dengan memahami *siya>q* (redaksi ayat) yang diawali dengan *jumlah syarhiyyah* tentang kekhawatiran tidak mampu berbuat adil terhadap anak yatim dan disusul dengan *jawa>b syarth* yang berupa seruan untuk berpoligami.¹⁵⁸

Menurut Syahrur, berdasarkan limitasi kualitatif kriteria wanita yang dipoligami adalah wanita janda yang memiliki anak yatim. Kesimpulan ini didasarkan kepada:

1. Awal ayat yang menyebut persyaratan “*jika kamu khawatir tidak dapat berbuat adil terhadap anak-anak yatim*” menunjukkan bahwa ada keterlibatan anak yatim sebagai pihak yang menjadi obyek keadilan dalam ayat tersebut.
2. Jawaban atau solusi dari persyaratan tersebut yang berbunyi “*maka nikahilah perempuan-perempuan...*” menunjukkan bahwa perempuan yang dinikahi harus terkait dengan solusi berbuat adil terhadap anak yatim, tentu perempuan yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah ibu dari anak yatim yang menjadi janda karena ditinggal mati suaminya.

Dengan demikian, firman Allah dalam QS. an-Nisa’: 3 yang memberikan solusi poligami sampai dengan empat orang istri berlaku dua ketentuan: *Pertama*, untuk istri kedua, ketiga, dan keempat harus memenuhi kualifikasi limitasi kualitatif, yaitu harus janda beranak yatim. *Kedua*, untuk istri pertama tidak disyaratkan memenuhi limitasi kualitatif karena pernikahan pertama bukanlah dalam rangka melakukan poligami.¹⁵⁹

Untuk mendukung pendapatnya, Syahrur kemudian melakukan reinterpretasi terhadap ‘*adâlah* (keadilan) yang terdapat pada ayat poligami, yaitu pada dua kata القسط dan العدل yang oleh pemikir sebelumnya dianggap semakna. Bagi Syahrur yang meyakini tidak ada sinonimitas makna pada setiap kata dalam al-Qur’an, kata وان خفتن الا تقسطوا في اليتامى yang terdapat dalam pernyataan (jika kamu khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim) dimaknai sebagai keadilan yang objeknya hanya satu pihak saja, yaitu keadilan kepada anak-anak yatim. Sedangkan

¹⁵⁸Menurut Wail B. Hallaq, kajian seperti ini tidak pernah dilakukan oleh pemikir sebelumnya. Wail B. Hallaq, *History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: University Press, 1997), 25

¹⁵⁹Syahrur, *al-Kitâb*, 599

kata *تعدلوا* yang terdapat dalam pernyataan Allah *وانخفتم الاتعدلوافواحدة* (dan bila kamu khawatir tidak berbuat adil, maka nikahilah satu saja) adalah keadilan terhadap dua pihak (dua objek yang berbeda), yaitu keadilan untuk memberikan hak-hak yang proporsional terhadap anak yatim yang dibawa oleh istri kedua, ketiga, atau keempatnya dan keadilan terhadap anak kandungnya sendiri dari istri pertama. Dengan demikian, keadilan dalam ayat tersebut bukan keadilan terhadap para istri sebagaimana banyak dipahami oleh pemikir lainnya. Menurut Syahrûr, memaknai keadilan dalam ayat tersebut sebagai keadilan terhadap istri-istri yang dinikahi tidak relevan dengan konteks yang menjadi tema ayat. Sebab poligami yang dikehendaki oleh ayat tersebut adalah poligami yang humanistik, bukan poligami yang bersandar kepada kebutuhan seksualitas.¹⁶⁰ Syahrur mendukung tesisnya dengan mengatakan bahwa keadilan kepada para istri tidak menjadi tuntutan Allah karena laki-laki tidak pernah diberi kemampuan untuk berbuat adil kepada para istrinya.¹⁶¹ Pendapat Syahrur ini mengacu pada firman Allah:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا
كَالْمُعَلَّقَةِ (١٢٩)

*Dan kamu sekali-kali tidak akan berlaku adil di antara istri-istri (mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung (QS. an-Nisa': 129)*¹⁶²

Syahrur juga menolak pendapat para pemikir muslim yang memperbolehkan poligami bila istri pertama mandul dan tidak bias lagi diharapkan untuk memperoleh keturunan darinya, atau jika seorang suami mempunyai kecenderungan nafsu seksual yang sangat tinggi (hiperseks) sedangkan istri tidak dapat mengimbangnya. Menurut Syahrur memperbolehkan poligami karena alasan tersebut adalah pelecehan terhadap wanita. Ia kemudian mengajukan pertanyaan bernada protes: “Jika kasus-kasus tersebut dibalik, dalam arti sebab kemandulan terjadi pada suami dan yang mengalami hiperseks adalah istri. Bisakah seorang istri melakukan poliandri?”¹⁶³

Sayangnya, Syahrur tidak konsisten mempertahankan pendapatnya tentang teori limit (limitasi kualitatif) dalam poligami. Menurutnya dalam keadaan yang menuntut perubahan hukum seperti peperangan yang mengakibatkan

¹⁶⁰Syahrur, *Nahwa*, 304

¹⁶¹Syahrur, *al-Kitâb*, 600

¹⁶²Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Surabaya: Surya Cipta Aksara, 1993), 143

¹⁶³Syahrur, *Nahwa*, 304

ketidakseimbangan jumlah populasi laki-laki dan perempuan bahwa populasi perempuan lebih banyak, menurut Syahrur limitasi kualitatif boleh diabaikan sehingga perempuan yang dipoligami tidak harus janda beranak yatim.¹⁶⁴

Pada akhirnya, Syahrur menyimpulkan pembacaannya terhadap ayat poligami pada QS. Al-Nisâ': 3. Poligami, menurutnya, adalah motivasi kuat bagi laki-laki untuk ikut serta menanggung penderitaan anak-anak yatim dengan cara yang paling efektif, yaitu melalui pernikahan dengan ibu-ibu mereka dan membawa serta anak-anak tersebut dalam kehidupan rumah tangganya.¹⁶⁵ Menyantuni anak yatim tidak dapat efektif hanya dengan cara memberi santunan kepada mereka atau menempatkan mereka di panti-panti asuhan yang justru menjauhkan mereka dari kasih sayang keluarga atau bahkan dengan memenuhi segala kebutuhan materilnya.¹⁶⁶

Secaralahiriyah mungkin saja semua tindakan tersebut dapat mengurangi beban penderitaan mereka, tetapi batin mereka yang merindukan kasih sayang secara utuh bersama keluarga sebagaimana anak lain seusia mereka sangat sulit untuk dicapai hanya dengan upaya-upaya tersebut. Karena itu, bagi mereka yang peduli dan khawatir terhadap efektivitas upaya-upaya memberi santunan materi terhadap anak yatim Allah memberi solusi untuk menikahi ibu-ibu mereka secara suka rela sampai batas jumlah maksimal poligami.¹⁶⁷ Dengan demikian jaminan bagi penyantun anak yatim akan bersama Nabi Muhammad di Surga, menurut Syahrur, dapat dipahami dalam bingkai praktek poligami sebagaimana pembacaannya. Rasulullah bersabda:

168 *انا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة وأشار بأصبعيه*

“Saya dan penanggung beban anak yatim akan seperti ini di surga. Beliau memberi isyarat dengan kedua jarinya”.

Dengan demikian, poligami dalam pembacaan Syahrur sama sekali berbeda dari semua pemikir sebelum atau yang semasa dengannya. Syahrur mengklaim poligami yang dirumuskannya sebagai poligami yang humanis dan tidak mendiskreditkan posisi wanita. Namun, ada banyak kelemahan yang penulis temukan, baik dalam metode yang digunakan maupun dalam kajian linguistik yang menjadi pendekatannya. Terhadap beberapa kelemahan tersebut, penulis merasa perlu untuk memberikan catatan kritis.

¹⁶⁴Syahrur, *al-Kitâb*, 600

¹⁶⁵Ibid.

¹⁶⁶Syahrur, *Nahwa*, 302

¹⁶⁷Ibid, 303

¹⁶⁸Muhammad bin 'Isa, *Sunan al-Turmidzhî*, Juz 4 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), 283. Lihat juga al-Dahlawî, *al-Maswâ Syarh al-Muwaththa'* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983)

E. Catatan Kritis Atas Poligami Perspektif Syahrûr

Konsep poligami yang dirumuskan Syahrur harus diapresiasi sebagai produk pemikiran yang bukan saja baru, tetapi juga memberi kesejukan dan perlindungan kepada kaum perempuan dan anak yatim yang menjadi objek poligami.

Pemahaman Syahrur terhadap posisi sunnah dalam kajian hukum Islam telah memberi jalan yang luas baginya menuju kesimpulan konsep poligami seperti yang diinginkan. Berpijak kepada pendapatnya bahwa sunnah adalah interpretasi Nabi Muhammad terhadap ayat al-Qur'an yang tidak mempunyai daya ikat terhadap ummatnya untuk mengikuti interpretasinya, Syahrur dengan bebas menggunakan sunnah Rasulullah yang dapat menguatkan pendapatnya dan membuang hadits apapun yang berpotensi menghalangi kesimpulan yang diinginkannya.

Salah satu contoh ketika Syahrur berupaya menguatkan pendapatnya tentang tema menyantuni anak yatim dalam poligami, Syahrur menghadirkan hadits nabi tentang *reward* bagi penanggung anak yatim yang berbunyi:

انا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة وأشار بأصبعيه

Dia tidak mempermasalahkan sama sekali status hadits tersebut yang menurutnya sebagai komentar nabi terhadap ayat poligami.¹⁶⁹ Pada saat yang sama, Syahrur tidak menyinggung praktek poligami yang dilakukan oleh sahabat pada masa Rasulullah yang terdapat dalam beberapa hadits nabi, baik *qauliyyah* maupun *taqririyyah*, yang tentu saja berbeda dengan kesimpulan Syahrur. Dengan alasan bahwa sunnah sebagai interpretasi generasi awal yang bisa berbeda dengan generasi sekarang, Syahrur dengan bebas memilih hadits-hadits yang dapat mendukung pemikirannya, sementara sejumlah hadits yang walaupun berkualitas shahih tetapi menjadi penghalang terhadap kesimpulan yang akan dia bangun, maka hadits tersebut tidak mendapat tempat dalam pemikirannya.

Kerancuan pemikiran Syahrur juga bisa dilihat ketika ia memasukkan poligami kepada tipe limitasi ke tiga yang mempunyai dua limit: atas dan bawah. Untuk mendukung kesimpulan yang ia bangun, Syahrur sadar bahwa enam tipologi limitasi yang telah susah payah digagasnya ternyata tidak cukup. Makakhusus untuk poligami ia menambahkan limit baru yang sama sekali tidak disebut dalam semua tipologi limitasi tersebut, yaitu *hudûd al-kaif* (limitasi kualitatif). Penambahan limitasi tersebut berakibat kepada kesimpulan konsep poligami Syahrur yang berbeda dengan kesimpulan produk fiqh manapun. Sampai di sini pemikiran Syahrur tentang poligami tampak hebat dan tidak biasa. Namun, pemaksaan limitasi kualitatif dalam

¹⁶⁹Syahrur, al-Kitâb, 600

konsep poligami yang digagas Syahrudinilai lemah dan memunculkan banyak kontradiksi antarpendapatnya sendiri.

Kontradiksi pertama, Syahrur mempertanyakan pendapat para pemikir yang menafikan keharusan terpenuhinya limit kualitatif dalam poligami, bahkan ia memojokkan alasan pemikir yang memperbolehkan poligami dengan alasan kemandulan dan lainnya sebagai alasan yang mengada-ada. Tetapi anehnya di lain waktu, Syahrur menyatakan bahwa limit kualitatif mungkin saja diabaikan bila populasi perempuan lebih banyak dari laki-laki. Pernyataan ini merontokkan bangunan konsep poligami humanis yang telah digagasnya. Mengabaikan limit kualitatif sama saja dengan mengeliminasi tema penyantunan anak yatim melalui poligami. Sampai di sini, konsep poligami kualitatif Syahrur menjadi abu-abu dan tidak rasional. Bukankah pertanyaan yang sama seperti ketika ia mempertanyakan poligami dengan alasan mandul dapat juga diajukan untuk pengecualian kasus ketidakseimbangan populasi ini: *“Bagaimana jika populasi laki-laki lebih banyak dari perempuan? bolehkan perempuan berpoliandri?”*

Kontradiksi kedua, limitasi kualitatif diklaim Syahrur sebagai hasil pembacaan yang utuh atau *tartīl* terhadap ayat poligami. Untuk upaya ini, Syahrur tidak cukup menghadirkan satu ayat pada QS. al-Nisa':3 yang berbicara tentang poligami, ia bahkan mengkajinya lewat rangkaian ayat-ayat sebelum dan sesudah QS al-Nisa':3 tersebut. Kesimpulan yang dihasilkan memang mengagumkan dan lebih bisa diterima oleh semua pihak. Namun jika diperhatikan dengan teliti, pembacaan yang diklaim utuh tersebut tidak sesempurna yang diasumsikan. Syahrur dengan sengaja melupakan dan membiarkan satu kata dalam QS. al-Nisa':3 tidak terbaca. Baik dalam buku *al-Qur`ân wa al-Kitâb, Qira`ah Muâshirah* maupun dalam buku *Nahw Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar`ah*, Syahrur sengaja menghindari pembacaannya terhadap satu kata tersebut. Dalam QS.al-Nisa':3 secara lengkap Allah berfirman:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ
وَتِلْكَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آذَنِي
أَلَّا تَعُولُوا (٣)

Dalam rangkaian ayat tersebut, kata yang sengaja diabaikan oleh Syahrur adalah *أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ* (atau budak budak perempuan yang kamu miliki). Pengabaian terhadap kata tersebut merupakan penyimpangan dan penyembunyian terhadap

kebenaran. Sebab, kata tersebut dapat melemahkan rumusan Syahrur tentang limitasi kualitatif dalam poligami.

Kata *أو* yang terdapat pada *أو ماملكت أيمانكم* berfungsi *li al-takhyīr*, yaitu memberikan pilihan antara kata yang sebelum *أو* dan sesudahnya. Di dalam ayat tersebut, jika tidak mampu berpoligami pilihan yang diberikan adalah *واحدة* (satu orang) atau *ماملكت أيمانكم* (budak perempuan). Bila menggunakan perspektif limitasi kualitatif Syahrur, maka alternatif yang kedua (budak perempuan) tidak dapat disebut sebagai alternatif. Bagaimana mungkin kekhawatiran tidak dapat berbuat adil terhadap anak yatim dan anak kandung diberi solusi dengan cara menikahi budak perempuan?

Kerancuan pembacaan Syahrur terhadap ayat tersebut bila tidak mengabaikan kata *أو ماملكت أيمانكم* akan terlihat seperti berikut ini: “Bila kalian khawatir tidak dapat berbuat adil terhadap anak-anak yatim, maka nikahilah perempuan-perempuan janda yang mempunyai anak yatim dua, tiga, atau empat. Bila kalian khawatir tidak mampu berbuat adil terhadap anak-anakmu dan anak-anak yatim yang dibawa ibunya, maka berpoligamilah dengan satu jandaberanak yatim saja atau berpoligamilah dengan budak budak perempuanmu”. Tentu, kesimpulan yang ia ajukan menjadi aneh dan tidak relevan.

Krontadiksi yang ketiga, demi menguatkan teori limitasi kualitatifnya Syahrur membedakan antara kata *تقسطوا* dan *تعدلوا* yang terdapat pada ayat. Kata *تعدلوا* menurutnya, adalah keadilan terhadap dua pihak (objek); anak yatim dan anak kandung, bukan keadilan satu pihak, yaitu istri-istri yang dipoligami, sebagaimana yang diyakini para pemikir sebelumnya. Syahrur menguatkan pendapatnya dengan menghadirkan QS. al-Nisa’: 129:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا
كَالْمُعَلَّقَةِ (١٢٩)

Ayat ini menurut Syahrur membantah pendapat yang menyatakan bahwa keadilan yang dimaksud oleh QS.al-Nisa’:3 adalah keadilan pada satu pihak, yaitu istri-istri. Bantahan yang dilakukan oleh ayat adalah dengan cara menyatakan absurditas berbuat adil terhadap para istri walaupun melalui usaha keras.

Pemaknaan keadilan terhadap dua pihak yang disebut Syahrur kontradiktif dengan QS.al-Nisa’:129 yang oleh Syahrur dijadikan sebagai penguat pemaknaannya. Bukan sebagai penguat, ayat tersebut secara terang benderang justru membantah pendapat Syahrur mengenai konsep ‘adalah. Kata yang digunakan Allah dalam kedua ayat (3 dan 129) adalah sama: *تعدلوا*. Pada QS. al-Nisa’:3 *maf’ûl bih* (objek)

dari kata *تعَدلوا* tidak disebutkan secara eksplisit sehingga memberi peluang untuk dibaca sebagaimana pembacaan Syahrur; keadilan terhadap dua pihak yang berbeda. Namun, pada QS.an-Nisa': 129 *maf'ûl bih*(objek) dari kata *تعَدلوا* jelas disebutkan, yaitu: *بينالنساء* (istri-istrimu). Bila dicermati, maka kata *تعَدلوا* yang terdapat pada QS.al-Nisa':129 adalah keadilan terhadap satu pihak, yaitu para istri. Sampai di sini, pendapat Syahrur yang membedakan *تقسطوا* dan *تعَدلوا* terbantah. Seharusnya, bila mengikuti pembacaan dengan cara *tartil*, seperti yang dinyatakan Syahrur bahwa ayat 129 memperkuat makna dari ayat 3, maka 'adâlah yang terdapat pada QS.al-Nisa':3 harus dimaknai sama dengan 'adâlah yang terdapat pada QS.al-Nisa':129. Artinya, keadilan dari kata *تعَدلوا* yang dimaksud pada ayat 3 sama dengan keadilan yang dimaksud pada ayat 129, yaitu keadilan terhadap satu pihak: istri-istrimu.

Bantahan terhadap konsep *تعَدلوا* dengan makna keadilan terhadap anak yatim yang dibawa nikah oleh ibunya dan anak kandung dari istri pertama juga bisa dilihat dari lanjutan QS. al-Nisa':129. Dalam ayat tersebut, setelah menyatakan absurditas berbuat adil kepada para istri Allah menyatakan:

فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ (١٢٩)

“karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung”.

Potongan ayat tersebut menjelaskan bahwa ada fakta tentang poligami yang tidak memenuhi limitasi kualitatif seperti konsep Syahrur tetapi diarahkan oleh Allah agar tidak terlalu cenderung kepada salah satu istri sehingga mengorbankan istri-istri lainnya. Dalam ayat ini tidak terdapat penjelasan, baik eksplisit maupun implisit yang menyatakan tentang keadilan terhadap anak yatim dan anak kandung.

Kelemahan-kelemahan tersebut menunjukkan bahwa pembacaan Syahrur terhadap ayat poligami yang melahirkan kesimpulan berbeda dari pemikiran ulama' lainnya belum dapat dipercaya landasan epistemologisnya. Syahrur seperti pemikir yang menyiapkan kesimpulannya dari awal dan membangun potongan potongan argumentasi untuk memperkuat proyeksi kesimpulan tersebut.

F. Penutup

Sebagai *new comer* dalam pemikiran Islam kontemporer, Syahrur menawarkan pembacaan (*qirâ`ah*) yang tidak biasa, belum pernah dilakukan oleh pemikir terdahulu atau yang semasa dengannya. Melalui pembacaan *tartil* dan menggunakan metode limitasi dengan pendekatan linguistik ilmiah historis, Syahrur berhasil

membongkar konsep poligami yang disebut oleh QS. al-Nisâ': 3 dan menghasilkan simpulan konsep poligami yang humanis, berpihak kepada anak yatim, dan mempunyai dampak sosial yang positif.

Tetapi, bangunan metode limitasi kualitatif yang digagas Syahrur telah melahirkan sejumlah kontradiksi dalam pemikirannya yang menyebabkan simpulan Syahrur mengenai konsep poligami dalam QS.al-Nisa':3 dinilai lemah dan patut diragukan. *Wallâh A'lam bi al-Shawâb*

Daftar Pustaka

- ABoisard, Marcel, *Humanisme dalam Islam*, terj. M.Rasjidi, Jakarta: Bintang, 1980
- 'Abduh, Muhammad dan Ridha, Muhammad Rasyîd, *Tafsir al-Manâr*, Juz IV, Beirut: Dâr al-Fikr, tt
- al-'Arabi, Ibn, *Ahkâm al-Qur`ân*, Juz I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah, 1988
- al-Asqalâni, 'Alî bin Hajr., *Fath al-Bârîbi SyarhShahîh al-Bukhârî*, Juz VII, Beirut: Dâr al-Fikr, 1996
- Christmann, Andreas, *The Qur`an, Morality, and Critical Reason TheEssential Muhammad Syahrur*, Leiden: Brill, 2009
- al-Dahlawî, *al-Maswâ Syarh al-Muwattha'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983
- Depag RI, *Al-Qur`an dan Terjemahnya*, Surabaya: Surya Cipta Aksara, 1993
- Hallaq, Waill B., *History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: University Press, 1997
- Isa, Muhammad bin, *Sunan al-Turmidzî*, Juz 4, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988
- al-Jashshhâs, Ahmad al-Razî, *Ahkâm al-Qur`ân*, Juz II, Beirut: Dar al-Fikr, 1993
- al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, Juz VI, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2006
- Sabiq, al-Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, juz II, Kairo: al-Fath li al-I'lâm al-'Arabâi, 1990
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitâb wa al-Qur`ân, Qira`ah Muashirah*, Damaskus: al-Ahâlî li al-Thibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1990
- , *Nahw Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar`ah*, Damaskus: al-Ahâlî li al-Thibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 2000
- , *al-Sunnah al-Rasûliyyah wa al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ru'yah Jadîdah*, Beirut: Dâr al-Sâqî, 2012

- Subhan, Zaitunah, *Tafsir Kebencian Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*, Yogyakarta: LkiS, 1999
- Syah, M. Ainul Abied dan Taufiq, Hakim “Tafsir Ayat Ayat Gender dalam aal-Qur'an, Tinjauan Terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Bacaan Kontemporer”, dalam *Islam Garda Depan Muzaik Pemikiran Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001
- al-Thabari, Muhammad bin Jarīr, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wīl Ây al-Qur'ân*, Vol.7, Kairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, tth
- Umar, Ahmad Muhtâr, *’Ilm al-Dilâlah*, Kuwait: Maktabah Dâr al-’Arûbah li al-Nashr wa al-Tauzī’, 1982
- Ya’qûb, Emil Badī’, *Fiqh al-Lughah wa Khashâishuh*, Beirut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, tt
- al-Zuhailī, Wahbah, *al-Fiqh al-Islâmī wa Adillatuh*, Juz VII, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989