

Kritik terhadap Hukum Islam Indonesia: Reinterpretasi Feminis Muslim terhadap Ayat Poligami

Sofyan A.P. Kau dan Zulkarnain Suleman*

*Fakultas Syariah IAIN Sultan Amai Gorontalo
Jln. Gelatik No. 1 Kota Gorontalo
Email:sofyan.ap.kau@gmail.com; zulkarnain-suleman@yahoo.com*

Abstract: This article is discussing about critic and feminist reformation toward Islam law in Indonesia which is related to polygamy legalization in Law marriage and in Islam Law Compilation. The legalization of polygamy is viewed by feminis activists as unfair and also get negative effect for women and children. Therefore, they make critic and reformation toward the law. One of the reformation is offered is doing reinterpretation toward the verse in Q.S. al-Nisa': 3. They argued that the verse should be reread by using three approaches. *First*, holistic approach, understanding about verse by relating the preceded verse with the incoming verse, analysing historical context about the causality of verse is released, and putting on universal humanity principle. *Second*, comparison interpretation approach by presenting the opinion of Islamic pioneer who agree to feminists opinion. *Third*, alternative fiqh approach, by presenting alternative understanding which is supported by the opinion of modern Islamic pioneers; where their understanding are based on gender nuance. Based on reinterpretation uses these approaches, it is concluded that polygamy is illegal (*haram li ghayri*).

Abstrak: Tulisan ini mengkaji pembaruan yang dilakukan kaum feminis dan sekaligus kritik terhadap hukum keluarga Islam Indonesia, khususnya tentang kebolehan poligami dalam UU Perkawinan (UUP) dan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Kebolehan poligami tersebut dinilai oleh kalangan feminis tidak berkeadilan gender dan berdampak buruk terhadap perempuan dan anak. Untuk itu mereka melakukan kritik dan pembaruan. Salah satu bentuk pembaruan yang ditawarkan oleh kalangan feminis muslim adalah dengan melakukan reinterpretasi terhadap teks

*Sofyan A. P. Kau adalah Dosen pada Fakultas Syariah IAIN Sultan Amai Gorontalo. Menyelesaikan pendidikan S1 Jurusan Sastra Arab pada IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta (1996); S2 Konsentrasi Pemikiran Hukum Islam IAIN Walisongo Semarang (2000) dan S3 Kosentrasi Syariah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2008). Sementara Zulkarnain Suleman menyelesaikan pendidikan S1 (1992), S2 (2004) dan S3 (2014) pada UIN 'Alauddin Makasar. Selain Dosen pada Fakultas Syariah IAIN Sultan Amai Gorontalo, ia juga sebagai Ketua LP2M IAIN Sultan Amai Gorontalo. Kedua penulis juga termasuk tenaga pengajar pada Pascasarjana IAIN Sultan Amai Gorontalo.

QS. al-Nisa': 3. Ayat yang menjadi basis teologi atas kebolehan poligami ini dibaca ulang oleh kelompok feminis muslim dengan tiga pendekatan. *Pertama*, pendekatan holistik, yaitu pemahaman terhadap suatu ayat dengan mengaitkan ayat sebelum dan sesudahnya, melihat konteks historis turunnya ayat serta mendasarkan pemahamannya pada prinsip universal kemanusiaan. *Kedua*, pendekatan tafsir tandingan, yaitu dengan cara menghadirkan pendapat ulama tafsir yang pro terhadap pendapat feminis. *Ketiga*, pendekatan fikih alternatif, yaitu menghadirkan pemahaman alternatif yang didukung oleh pendapat ulama modern yang bercorak gender. Berdasarkan reinterpretasi dengan beberapa pendekatan tersebut diperoleh temuan bahwa poligami adalah tidak boleh (*haram li ghayri*).

Kata kunci : *reinterpretasi nash, poligami, pembaruan hukum Islam*

Pendahuluan

Salah satu persoalan fikih *munākahah* (perkawinan) yang sampai saat ini masih ramai menjadi bahan diskusi adalah soal poligami. Secara umum poligami diartikan sebagai beristri lebih dari satu dalam waktu tertentu (bersamaan).¹ Para ulama sepakat atas sistem perkawinan poligami.² Hukum Islam di Indonesia juga membolehkan poligami dengan alasan: (1) isteri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai isteri;

¹Pengertian demikian secara etimologis kurang tepat. Sebab dalam berbagai literatur disebutkan bahwa term poligami merujuk pada perkawinan dalam jumlah banyak, baik dilakukan suami atau isteri; dan tidak sebatas kepada suami saja. Adapun perkawinan dengan beristeri lebih dari satu, secara terminologi dinamakan poligini sementara perkawinan dengan suami lebih dari satu dalam waktu yang bersamaan disebut poliyandri. Lihat William Morris, *The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language*, (Boston: Houghton Mifflin Company, 1973), Vol. II: 542 dan 1016; Tim Penyusun Kamus Besar Bahasa Indonesia, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hlm. 885.

²Abdul Aziz Dahlan [ed.], *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Houve, 1997) Jilid IV: 1185. Patut dicatat bahwa secara historis, praktik poligami telah ada sebelum Islam dan menjadi kebiasaan yang dibolehkan. Pada saat itu, demikian kata Sayyid Amir Ali, poligami kebanyakan dilakukan oleh para raja yang nota bene merupakan lambang ketuhanan sehingga perbuatan tersebut dianggap suci. Hal seperti ini terjadi di kalangan orang-orang Hindu, Media, Babilonia, Assiria, Persi dan Israil. Lihat Sayyid Amir Ali, *The Spirit of Islam A History of Evolution and Ideals of Islam with a Life a Prophet* (India: Idarah-I Adabiyat-I, 1978), hlm. 223-224. Dengan demikian, Islam bukan agama yang pertama kali membolehkan poligami. Lihat Alauddin Kharofa, *Family Law Comparative Study Between Arab Law, Islamic, Jewi, and Chirstians Law* (Baghdad: Maktabah al-Ani, 1962), Jilid I: 125.

(2) cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; dan (3) tidak dapat melahirkan keturunan.³ Dengan kata lain, seorang istri yang dalam keadaan sakit atau catat sehingga tidak dapat menjalankan fungsinya sebagai istri, atau istri yang mandul sedangkan suami sangat mendambakan anak, dapat menjadi alasan suami untuk berpoligami.

Kebolehan poligami tersebut dikritik oleh kalangan feminis muslim Indonesia, yang salah satunya adalah Siti Musdah Mulia. Menurutnya, ketiga alasan poligami tersebut sama sekali tidak mewartakan tuntunan Allah: ... *Dan bergaullah dengan mereka (istri) secara patut. Kemudian, bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena boleh jadi kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak* (QS. al-Nisa': 19). Alasan-alasan tersebut menurutnya hanya dilihat dari perspektif kepentingan suami saja, dan sama sekali tidak mempertimbangkan perspektif perempuan. Tidak pernah dipertimbangkan, misalnya, jika suami tidak mampu menjalankan kewajibannya sebagai suami, atau suami mendapat cacat atau penyakit, atau suami mandul, apakah istri boleh menikah lagi? Ketentuan UUP dan KHI tentang poligami ini jelas menunjukkan posisi subordinat perempuan di hadapan laki-laki.⁴ Karena realitas sosiologis di masyarakat menunjukkan bahwa hampir semua poligami yang dilakukan di masyarakat tidak berangkat dari ketiga alasan yang disebutkan itu. Perlu dipertanyakan berapa persen laki-laki berpoligami karena alasan istri tidak menjalankan kewajibannya, atau karena istri mendapat cacat badan, atau karena istri mandul. Meskipun belum ada data yang akurat mengenai hal itu, secara kasat mata dapat dilihat pada umumnya poligami dilakukan semata-mata untuk memenuhi kebutuhan biologis laki-laki, dan bukan karena alasan-alasan sebagaimana tercantum dalam UUP dan KHI.⁵ Karena itu, pada tahun 2004 Pokja Pengarusutamaan Gender (PUG) Departemen Agama⁶ yang dimotori oleh Siti Musdah Mulia menyusun

³ Demikian disebutkan dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 Pasal 41 a; dan Kompilasi Hukum Islam Bab IX Pasal 57. Depag RI. *Bahan Penyuluhan Hukum [Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Inpres No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam Indonesia]*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam 1996/1997), hlm. 263 dan 307.

⁴ Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Kibar Press, 2007), hlm. 144-145.

⁵ *Ibid.*, hlm. 146.

⁶ Mereka yang masuk dalam Pokja Pengarusutamaan Gender (PUG) sebagai Tim Inti Pembaruan KHI adalah Marzuki Wahid, Abdul Moqsiith Gozali, KH. Achmad

Counter Legal Draft (CLD) Kompilasi Hukum Islam sebagai bentuk kritik dan reformasi atas KHI. Dalam Pasal 3 CLD disebutkan bahwa poligami tidak boleh, *haram li ghayrihi*, yakni haram karena eksekusi yang ditimbulkannya sangat merugikan perempuan dan anak.⁷

Pendapat *Counter Legal Draft* (CLD) menarik dikaji bukan hanya karena bertentangan dengan Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam, melainkan juga berseberangan dengan penafsiran ulama atas QS. al-Nisa' ayat 3 yang menjadi dasar kebolehan poligami. Itu berarti, secara metodologis, pembacaan kelompok feminis muslim Indonesia atas ayat al-Qur'an merupakan salah satu bentuk pembaruan hukum Islam.⁸

Tulisan ini dimaksudkan untuk mengungkap, secara metodologis, bentuk-bentuk reinterpretasi teks atas ayat poligami. Dengan kata lain, tulisan ini difokuskan pada cara pembacaan kelompok feminis muslim Indonesia terhadap ayat-ayat yang berkenaan dengan poligami. Istilah feminis yang dimaksudkan dalam tulisan ini bukan dalam pengertian bahasa yang merujuk pada jenis kelamin dan biologis, melainkan merujuk pada orang yang sadar tentang adanya ketidakadilan yang menimpa sebagian penduduk dunia dan senantiasa berjuang untuk menghapuskan ketidakadilan itu; tidak peduli orang itu perempuan ataupun laki-laki.⁹ Dengan ungkapan lain, istilah feminis tidak merujuk pada makna konotatif-biologis, tetapi mengacu pada mereka-mereka yang melakukan upaya pemberdayaan perempuan dengan paradigma kesetaraan gender. Dengan demikian, istilah feminis tidak saja berlaku bagi kaum

Mubarak, Abdurrahman Abdullah, Anik Farida, Marzani Anwar, Achmad Suaedy, Saleh Partaonan, Amirsyah dan Siti Musdah Mulia.

⁷ Muhammad Zain dan Mukhtar Alshodiq, *Membangun Keluarga Humanis [Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Yang Kontroversial Itu]*, (Jakarta: Grahacipta, 2005), hlm. 21-22; Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, (Bandung: Marja, 2014), hlm. 223.

⁸ Menurut M. Quraish Shihab pembaruan adalah upaya intelektual untuk menyegarkan kembali yang terlupakan, meluruskan yang keliru dan memberi solusi serta interpretasi baru dari ajaran agama. M. Quraish Shihab, "Reaktualisasi dan Kritik" dalam Muhammad Wahyuni Nafis, (et al.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Syadzali, MA* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 322. Menurut Masnun Tahir, penafsiran ulang merupakan salah satu bentuk pembaruan hukum Islam di Indonesia pada level metodologis. Masnun Tahir, "Metodologi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia: Studi atas Pemikiran Kaum Islam Liberal di Indonesia", *Hermeneia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 5 No.1 Januari-Juni 2006: 99-100.

⁹ Istiadah, "Muhammad Itu Femenis", dalam Deddy Mulyana (ed.), *Menjadi Santri di Luar Negeri* (Bandung: Rosda Karya, 1994), hlm. 55.

perempuan, tetapi juga dapat dinisbatkan kepada kaum laki-laki. Tolok ukurnya adalah kategori gender, dan bukan kategori biologis.¹⁰ Sedangkan sebutan muslim pada istilah feminis muslim yang dimaksud adalah mereka yang mendasarkan perjuangan feminismenya pada nilai-nilai universal dengan merujuk pada sumber-sumber Islam, al-Qur'an dan hadis.¹¹

Wacana Poligami dalam Tafsir

Pendapat ulama tentang kebolehan poligami didasarkan pada surat al-Nisâ' ayat 3: *Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bila kamu mengawininya), maka nikahilah apa yang kamu senangi dari wanita-wanita, dua-dua, tiga-tiga, dan empat-empat. Jika kamu khawatir tidak berlaku adil, maka satu saja atau budak-budak yang kamu miliki, yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.*¹² Sejauh indentifikasi penulis terhadap pemahaman ayat ini, terdapat enam pendapat tentang kebolehan poligami, sebagai berikut:

Pertama, kebolehan poligami tersebut bersifat mutlak karena redaksi ayat bersifat instruksi. Menurut pendapat pertama ini, poligami tidak saja dibolehkan, tetapi justru diperintahkan. Bentuk perintah (*sîghat fi'il al-amr*) dalam redaksi kalimat “فَانكِحُوا” (*maka nikahilah*) dipahami sebagai keharusan. Selain itu, secara historis Nabi Saw. melakukan poligami, dan bahkan ayat di atas (QS. al-Nisâ':3) mendahulukan poligami lalu monogami.¹³

¹⁰ Oleh karena itu, nama-nama seperti Husein Muhammad, Nasarudin Umar, Masdar Farid Mas'udi, Syafiq Hasyim dan Faqihuddin Abdul Kadir bias dikategorikan sebagai feminis muslim, meskipun mereka adalah laki-laki.

¹¹ Margot Badran membedakan istilah feminis muslim dan feminis Islam. Menurutnya, seseorang dapat disebut sebagai feminis Islam apabila ia menjadikan al-Qur'an sebagai sumber gagasan emansipasi dan liberasi perempuan. Sementara muslim yang mendasarkan perjuangan feminismenya pada nilai-nilai universal lebih tepat disebut feminis (sekuler) muslim. Lihat Moh. Nur Ichwan, “Nasr Hamid Abu Zayd sebagai Feminis”, dalam Pengantar Penerjemah, *Nasr Hamid Abu Zayd, Dekonstruksi Gender Kritik Wacana Perempuan dalam Islam* (Yogyakarta: SAMHA, 2003), hlm. xii-xiii.

¹² Selain ayat tersebut, kebolehan poligami juga didasarkan kepada hadis nabi dan praktik Nabi Muhammad dan sahabat. Lihat Jalâluddin ‘Abdurrahman al-Suyutî, *al-Durr al-Mansûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'sûr* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1983 M/1403 H.), Jilid II: 929.

¹³ M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah dan Muamalah*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 167-168.

Kedua, kebolehan poligami tersebut bersifat bersyarat, sebagaimana termaktub dalam redaksi ayat: *Jika kamu khawatir tidak berlaku adil, maka satu saja*. Karena itu, meskipun ayat tersebut secara redaksional bersifat perintah, tetapi tidak semua perintah berimplikasi hukum wajib. Apalagi perintah tersebut bersyarat, dalam hal ini berlaku adil terhadap para istri. Atas dasar itu, kelompok kedua ini berpandangan bahwa kebolehan poligami adalah pintu darurat kecil yang hanya dibuka oleh Al-Qur'an pada saat-saat tertentu. Di dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) disebutkan bahwa saat-saat tertentu yang memungkinkan terbukanya poligami adalah 3 (tiga) sebab, yaitu: (a) jika isteri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai isteri; (b) cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; dan (c) tidak dapat melahirkan keturunan.¹⁴ Dengan kata lain, istri pertama dalam keadaan sakit sehingga tidak dapat menjalankan fungsinya sebagai istri, atau istri mandul sedangkan suami sangat mendambakan anak, menjadi alasan suami untuk berpoligami.¹⁵

Ketiga, pendapat yang menyatakan bahwa syarat keadilan dalam poligami adalah sesuatu yang mustahil dilakukan meskipun suami berupaya secara serius dan sungguh-sungguh. Demikian termaktub dalam surat al-Nisâ' 129: *Kamu tidak akan mampu berlaku adil terhadap istri-istrimu walau kamu sangat ingin berbuat demikian. Karena itu, jangan terlalu cenderung kepada istri yang kamu cintai sehingga engkau biarkan (istri yang lain) seperti tergantung (terabaikan)*.

Menurut Safrudin Chamadi, kata *'adil* mempunyai arti yang sangat abstrak, luas dan mendalam. Ia bisa dilihat dari sisi ekonomi, psikologi, kebudayaan, sosial dan lainnya.¹⁶ Tegasnya, ia memiliki makna ambiguitas (*musytarak*). Oleh karena itu, ia mustahil diwujudkan. Dengan ekstrim, Safrudin Chamadi memberi dua ilustrasi: *pertama*, jika kata *'adil* [dengan makna kualitatif] dalam aturan tersebut (sebagai syarat kebolehan poligami) diganti dengan kata yang menunjukkan kepada pengertian kuantitatif, maka poligami terbuka bagi siapa yang mampu memenuhinya. Misalnya kita mengatakan: "Islam membolehkan suami memperisteri lebih dari satu (maksimal empat) asal mas kawinnya seribu rupiah". Pernyataan redaksional ungkapan ini mengandung makna bahwa Islam membolehkan poligami. *Kedua*, jika kata *'adil* sebagai syarat

¹⁴ Lihat KHI Bab IX pasal 57.

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah dan Muamalah*, hlm. 168.

¹⁶ Safrudin Chamadi, "Debat antara Kuncung dan Bawuk" dalam Deddy Mulyana (Editor), *Menjadi Santri di Luar Negeri: Pengalaman dan Renungan Keagamaan*, (Bandung: Rosda Karya, 1994), hlm. 65.

kebolehan poligami diganti dengan kata yang menunjukkan kepada pengertian kualitatif, maka contoh ungkapan dan pernyataan redaksional di atas akan berbunyi: "Islam membolehkan suami memperistri lebih dari satu (maksimal empat) asal mas kawinnya bulan di tangan kanan dan matahari di tangan kiri". Ungkapan bulan di tangan kanan dan matahari di tangan kiri adalah kata-kata kualitatif dan syarat ini adalah hal yang mustahil diwujudkan. Dengan kata lain, pernyataan redaksional ini mengandung arti bahwa Islam menolak poligami. Karena dengan syarat seperti itu, setiap lelaki tidak akan bisa memenuhinya, sehingga lelaki muslim tidak akan berpoligami. Kesimpulannya, tegas Safrudin Chamadi, Islam tidak mendukung poligami karena syarat (harus adil) untuk berpoligami itu sangat susah untuk dipenuhi.¹⁷

Cara penyimpulan Safrudin Chamadi sulit diterima. Mengingat Nabi saw. dan sebagian sahabatnya melakukan poligami. Quraish Shihab termasuk yang tidak sepakat dengan pandangan seperti itu. Sebab, menurutnya, menutup sama sekali pintu poligami yang telah dibuka syari'at Islam, dikhawatirkan akan mengantar pada maraknya perkawinan *sirri* (perkawinan yang dirahasiakan), atau hadirnya wanita-wanita simpanan, bahkan bisa mengantar pada praktek prostitusi. Apalagi pada era "keterbukaan" aurat dewasa ini, serta disebabkan oleh sejumlah wanita lebih banyak dibandingkan pria.¹⁸

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 66.

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah dan Muamalah*, hlm. 170. Menurut M. Quraish Shihab, keadilan yang mustahil terwujud dalam ayat 129 surat al-Nisâ' tersebut adalah keadilan imateriil, seperti cinta, kasih sayang dan perhatian. Dalam ayat tersebut, ketidakadilan itu ditandai dengan kecenderungan suami lebih mencintai yang satu dan mengabaikan yang lainnya. Tetapi menurut M. Quraish Shihab, cinta atau suka pun dapat dibagi, yakni suka yang lahir bukan atas dorongan perasaan, melainkan suka yang lahir atas dorongan akal. Obat yang pahit tidak disukai oleh siapa pun, ini berdasar perasaan setiap orang, tetapi obat yang sama akan disukai, dicari, dan diminum karena akal si sakit mendorongnya menyukai obat itu walaupun pahit. Demikian juga suka atau cinta dalam diri seseorang dapat berbeda. Yang tidak mungkin dapat diwujudkan di sini adalah keadilan dalam cinta atau suka berdasarkan perasaan. Sedang suka yang berdasar akal dapat diusahakan manusia, yakni memperlakukan istri dengan baik, membiasakan diri untuk menerima kekurangan-kekurangannya, memandang semua aspek yang ada padanya, bukan hanya aspek keburukannya ataupun kebaikannya saja. Inilah yang dimaksud dengan *janganlah kamu terlalu cenderung* (kepada yang kamu cintai) dan jangan juga terlalu cenderung mengabaikan yang kamu kurang cintai. Dengan demikian, keadilan yang disyaratkan dalam kebolehan berpoligami bukan keadilan mutlak atau keadilan immateriil, tetapi keadilan yang bersifat materiil, dan karenanya dapat dilakukan dan diwujudkan. Keadilan materiil tersebut disyaratkan dalam ayat 3 surat al-Nisâ', sedangkan keadilan immateriil ditegaskan dalam ayat 129

Keempat, kebolehan poligami tidak hanya mensyaratkan keadilan, tetapi juga mensyaratkan wanita yang dipoligami adalah janda dengan merujuk kepada kata-kata *masnâ, wa sulâsa wa rubâ'*. Itu berarti kata-kata *masnâ, wa sulâsa wa rubâ'* dipahami oleh kelompok ini bukan sebagai kata bilangan nominal ('*adad*'), melainkan sebagai kata sifat. Sedangkan pendapat-pendapat sebelumnya memahaminya sebagai kata bilangan nominal ('*adad*'), sehingga ayat tersebut ketika diterjemahkan menjadi: *Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bila kamu mengawininya), maka nikahilah apa yang kamu senangi dari perempuan-perempuan, dua-dua, tiga-tiga, dan empat-empat. Jika kamu khawatir tidak berlaku adil, maka satu saja atau budak-budak yang kamu miliki, yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya*". Sedangkan pendapat keempat memahaminya sebagai kata sifat sehingga terjemahan ayat tersebut berbunyi: *Maka nikahilah apa yang kamu senangi dari perempuan-perempuan itu, yang mereka mempunyai dua anak, tiga dan empat anak. Jika kamu khawatir tidak berlaku adil, maka satu saja atau budak-budak yang kamu miliki*. Dengan kata lain, jika kata *masnâ, wa sulâsa wa rubâ'* diterjemahkan dengan kata bilangan nominal, maka mengesankan poligami. Sebaliknya, bila diterjemahkan sebagai kata sifat, maka yang boleh dinikahi adalah wanita yang memiliki dua, tiga dan atau empat anak. Tegasnya, yang boleh dipoligami adalah para janda. Pemaknaan ini, secara historis sesuai dengan misi poligami Nabi Saw. dan semangat (ruh atau spirit) kebolehan poligami itu sendiri.¹⁹ Dengan demikian, menurut pendapat keempat ini, menjadikan ayat 3 surat al-Nisâ' sebagai ayat poligami adalah tidak tepat. Karena ayat tersebut bukan menekankan

surat yang sama. Agaknya dua kategori keadilan (materiil dan imateriil) ini didasarkan kepada pendekatan bahasa. Dalam konteks ayat di atas, digunakan dua terma: '*adil*' dan *qisth*. Kedua terma ini semakna, hanya ia berbeda dalam konotasinya. Secara konotatif, terma '*adil*', sebagaimana dalam kalimat *an ta'dilû* merujuk kepada hal yang bersifat imateriil. Sedangkan terma *qisth*, sebagaimana dalam kalimat *tuqsihbû* merujuk kepada makna hal yang bersifat materiil. Boleh jadi keadilan imateriil sulit terwujudkan. Sedangkan keadilan materiil mudah terpenuhi. Jika demikian interpretasinya, maka poligami hanya dibenarkan kepada siapa yang berkemampuan secara materiil serta berkesanggupan berlaku adil untuk membagi dan mendistribusikannya. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm. 582.

¹⁹ Muhammad Salmân Ghanim, *Min Haqâiq al-Qur'ân*, diterjemahkan oleh Kamran Asad Irsyadi dengan judul, *Kritik Ortodoksi*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 87.

jumlah perempuan yang boleh dinikahi, melainkan penegasan atas perlindungan perempuan-perempuan janda yang memiliki anak.²⁰

Kelima, jika keempat pendapat di atas membatasi poligami--kecuali pendapat keempat --pada empat istri, maka pendapat kelima membolehkan poligami lebih dari empat istri, yaitu batas maksimum sembilan istri. Dengan alasan, kata *wāwū* yang terdapat dalam kata-kata *masnā wa sulāsa wa rubā'* menunjukkan penambahan. Itu berarti, jumlah sembilan tersebut berasal dari 2+3+4.²¹ Dengan demikian, jika pendapat sebelumnya memahami kata *wāwū* sebagai simbol alternatif yang berarti *atau*, maka pendapat kelima ini memahami kata *wāwū* sebagai simbol penambahan.

Keenam, kebolehan poligami itu tanpa batas dengan alasan bahwa redaksi *fankihū mā thāba lakum min al-nisā'* dalam ayat tersebut bersifat *mutlaq* (tidak terikat) sehingga kalimat sesudahnya bukan *muqayyad* (pembatas) melainkan hanya sebagai keterangan yang berfungsi untuk menghilangkan kebingungan *mukhātab* (audensi) yang mungkin menyangka bahwa menikah lebih dari satu orang perempuan adalah tidak dibolehkan.²² Dengan kata lain, kata-kata *masnā wa sulāsa wa rubā'* bukan menunjukkan sebagai *muqayyad*, yang berfungsi membatasi jumlah istri yang dipoligami, yaitu batas maksimum empat istri. Pendapat kelima dan keenam merupakan pendapat yang dianut oleh Syiah dan Zahiri.

Jumhur ulama menolak dengan tegas pendapat yang membolehkan poligami lebih dari empat istri. Dasar penolakan jumhur selain berdasar pada ayat 3 surat al-Nisa' juga berdasarkan pada hadis Nabi saw.²³ Di antaranya riwayat Salim yang diterima dari ayahnya: *Bahwasanya ketika Ghailan bin Salamah al- Saqafi masuk Islam, ia memiliki istri sepuluh orang. Nabi saw. kemudian berkata kepadanya: 'Pililah empat orang dari mereka'.*²⁴

Kritik Feminis Muslim atas Penafsiran Ulama terhadap QS. Al-Nisa: 3

Bila dicermati keenam pendapat di atas maka tampak bahwa corak pembacaan para mufassir terhadap surat al-Nisa' ayat 3 bersifat tekstual,

²⁰ Sofyan A. P. Kau, *Tafsir Hukum Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Mitra Pelajar, 2013), hlm. 22.

²¹ Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz III, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1983), hlm. 97.

²² *Ibid.*

²³ Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim*, (Jakarta: Quanta, 2014), hlm. 169-170.

²⁴ Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz III, hlm. 96.

yaitu suatu metode memahami Al-Qur'an berdasarkan bunyi teks. Corak pemahaman seperti ini meyakini bahwa pesan dan makna teks adalah pada apa yang dinyatakan secara literal-redaksional. Dalam kategori Syafiq Hasyim, model pendekatan ini termasuk ke dalam aliran *naqliyah* (*riwâyah*). Aliran *naqliyah* (*riwâyah*) adalah pemahaman berdasarkan *naqal*, artinya ditransfer begitu saja sebagaimana adanya teks. Aliran ini memiliki ciri kesederhanaan dalam memahami ayat-ayat Tuhan. Patokan utamanya adalah makna literal (*lafẓiyyah*). Meskipun demikian, bila diamati secara teliti, intervensi akal dalam kasus ini merupakan hal yang tidak dapat dihindari.²⁵

Berbeda dengan model pemahaman kelompok di atas, pemahaman kelompok feminis muslim bercorak kontekstual, yang dalam kategori Syafiq Hasyim masuk aliran *'aqliyah* (*dirâyah*), yaitu aliran yang pemahamannya berdasarkan akal. Pemahaman akal ini pada dasarnya tidak semata-mata didasarkan pada pertimbangan nalar semata, akan tetapi juga mempertimbangkan pengertian dan makna *harfiyyah* dari sebuah ayat atau hadis. Akal disini berfungsi sebagai alat penyesuaian antara kehendak teks dan realitas kehidupan empiris.²⁶ Dalam upaya memahami dan berinteraksi dengan teks (ayat poligami) kelompok feminis muslim menggunakan pendekatan holistik-tematik dan sekaligus menghadirkan tafsir tandingan.

1. Pendekatan Holistik (*Kullî*)

Pendekatan holistik (*kullî*) adalah suatu model atau cara memahami ayat Al-Qur'an secara menyeluruh (*kullî*), tidak sepotong-sepotong/parsial (*juz'î*). Pemahaman parsial (*juz'î*) adalah pemahaman yang hanya melihat penggalan dan potongan ayat tanpa mengaitkan dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Sedangankan pemahaman holistik adalah pemahaman ayat yang dilakukan dengan mengaitkan satu ayat dengan ayat sebelum dan sesudahnya serta dengan memperhatikan dan memperhitungkan kenyataan empiris. Menurut pembacaan Faqihuddin Abdul Kodir QS. al-Nisa': 3 tidak mengisyaratkan pada poligami secara khusus. Apalagi jika ayat tersebut dibaca dengan merujuk pada ayat sebelum dan sesudahnya, maka poligami sesungguhnya merupakan pembacaan sampingan. Poligami disebutkan sebagai media penjabaran dan implementasi dari prinsip keadilan. Menurutny, tema poligami

²⁵ Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam*, (Jakarta: KataKita, 2010), hlm. 52.

²⁶ *Ibid*.

sebenarnya tidak menjadi fokus pembicaraan ayat ketiga dari surat al-Nisa' tersebut. Dia menulis:

“Ayat di atas tidak bisa dibaca sepenggal. Ayat itu harus dibaca lengkap dengan kalimat sebelumnya dan setelahnya, juga dengan ayat lain yang terkait, sekalipun di surat lain. Lebih dari itu, ayat itu harus dibaca sesuai dengan alur bahasa penyusunan dan konteks sosial di mana dan kapan ayat tersebut turun. Pada saat yang sama, prinsip-prinsip Al-Qur'an dalam membicarakan relasi laki-laki dan perempuan juga harus disertakan sebagai dasar pemaknaan. Jika kaedah-kaedah ini digunakan, bisa dipastikan bahwa ayat 3 surat al-Nisa' tidak bisa dipahami sebagai promosi terhadap poligami. Sebaliknya, ayat itu justru memfokuskan pada tuntutan moralitas keadilan yang harus dimiliki setiap orang yang menjalani kehidupan perkawinan, terutama pada perkawinan poligami”.²⁷

Pernyataan Faqihuddin di atas menunjukkan cara-cara membaca atau memahami ayat 3 surat al-Nisa', yaitu dengan melakukan pembacaan secara menyeluruh, mengaitkan ayat tersebut dengan ayat sebelum dan sesudahnya; melihat konteks historis turunnya ayat; dan memperhatikan prinsip universal kemanusiaan.

Menurut Faqihuddin secara literal, fokus ayat 3 surat al-Nisa' adalah anjuran pada dua hal: *Pertama*, berbuat adil kepada anak yatim, *kedua*, ketika berpoligami juga harus didasarkan kepada moralitas keadilan. Jika khawatir tidak mampu adil, seharusnya mencukupkan diri dengan satu istri saja agar tidak terjadi kezaliman dan kenistaan.²⁸

Sejalan dengan Faqihuddin, Siti Musdah Mulia juga menegaskan bahwa sangat naif mendasarkan kebolehan poligami hanya pada satu ayat, atau bahkan hanya sepotong ayat, dan melupakan ribuan ayat lainnya yang menekankan pentingnya berbuat baik terhadap sesama manusia, khususnya terhadap pasangan. Perbincangan tentang poligami, menurutnya, harus diletakkan dalam konteks pemahaman tentang perkawinan. Menurutnya, di dalam Al-Qur'an paling sedikit ada 104 ayat yang berbicara tentang perkawinan. Oleh karena itu, tidak logis memahami poligami hanya dengan bersandar pada satu atau bahkan setengah ayat saja dan mengabaikan ayat-ayat lainnya yang sangat relevan

²⁷ Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami Pembacaan atas Al-Quran dan Hadis Nabi*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005), hlm. 45.

²⁸ Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami*, hlm. 50.

dijadikan dasar hukum”.²⁹ Oleh karena itu, dia sampai pada kesimpulan bahwa ayat tersebut bukan anjuran untuk poligami, melainkan lebih pada memberikan solusi agar para wali terhindar dari berbuat tidak adil terhadap anak yatim yang berada dalam perwalian mereka, dan hendaknya menikah dengan perempuan lain. Sebab, menikah dengan perempuan lain dengan sendirinya akan menghindarkan perbuatan culas terhadap anak yatim. Sebab, motif perkawinan dengan anak yatim dari para wali semata-mata hanyalah untuk menguasai harta mereka.³⁰

Kebolehan poligami memang memiliki hubungan erat dengan pemeliharaan anak yatim. Keterkaitan kedua hal tersebut dipaparkan oleh Faqihuddin sebagai berikut:

Urwah ibn Zubair, anak Asma, kakak ‘Aisyah binti Abi Bakar pernah bertanya kepada ‘Aisyah binti Abi Bakar, istri Rasulullah, mengenai hal tersebut, dan ‘Aisyah menjawab:

*Wahai anak kemanakanku! Ayat ini [berbicara] mengenai anak perempuan yatim yang berada dalam penjagaan walinya, dan telah bercampur harta anak itu dengan harta walinya. Si wali tertarik pada harta dan kecantikan anak itu, lalu ia bermaksud mengawininya dengan tidak membayar mahar dengan adil, sebagaimana pembayaran mahar dengan perempuan lain. Oleh karena dengan niat yang tidak jujur ini, maka ia dilarang menikah dengan anak yatim itu, kecuali dengan membayar mahar secara adil dan layak seperti kepada perempuan lain. Daripada melangsungkan niat yang tidak jujur itu, dia dianjurkan lebih baik menikah dengan perempuan lain.*³¹

Dalam pernyataan ini, ‘Aisyah mengaitkan antara pemeliharaan anak yatim dengan kebiasaan poligami. Menurut Faqihuddin, keterkaitan antara keduanya terletak pada kemungkinan terjadinya penyelewengan dan penistaan terhadap orang lemah; anak yatim dan perempuan.³² Selain itu, pernyataan ‘Aisyah di atas juga menunjukkan bahwa konteks turunnya ayat tersebut berkenaan dengan anak yatim. Ini mengandung arti bahwa ayat 3 surat al-Nisa’ tidak sedang berbicara tentang poligami, dan apalagi menganjurkannya, melainkan berbicara tentang tindakan semena-semena yang biasa dilakukan oleh laki-laki terhadap perempuan.

²⁹ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Sejati Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi*, (Bandung: Marja, 2011), hlm. 285.

³⁰ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, hlm. 91.

³¹ Al-Fadl Ahmad Ibn ‘Âli Ibnu Hajar al-‘Asqalânî, *Fath al-Bârî bi Syarh} Sahîb al-Bukhârî*, Juz V, (Beirût: Dâr al-Ma’rifah, 1379 H), hlm. 2494.

³² Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami*, hlm. 52.

Dengan demikian, inti ayat ini, menurutnya, lebih fokus pada pentingnya memberikan perhatian pada perempuan, yang sering menjadi korban dari sistem sosial pada saat itu. Pada konteks ini, ayat Al-Qur'an turun untuk melakukan pembelaan dan pembebasan terhadap kaum perempuan dengan bersandar pada moralitas keadilan.³³

Selain berbicara tentang kebolehan poligami, QS. al-Nisa': 3 juga berbicara tentang kebolehan menggauli budak perempuan tanpa nikah. Al-Qur'an tidak melarang secara tegas perbudakan, bahkan ayat 3 surat al-Nisa' membolehkan menggauli budak perempuan tanpa nikah. Dalam hal ini, Musdah Mulia mempertanyakan, mengapa perbudakan dan menggauli budak perempuan tanpa nikah tidak dipraktikkan, sedangkan ayatnya masih tercantum secara jelas dalam Al-Qur'an? Menurutya, perbudakan tidak dipraktikkan karena dinilai sebagai kejahatan kemanusiaan; bertentangan dengan spirit dan esensi ajaran Islam yang sejati, yang menempatkan manusia sebagai makhluk mulia dan bermartabat. Oleh karena itu, manusia yang waras, bernalar sehat dan berkeadaban tentu saja menolak perbudakan.³⁴ Lebih lanjut Musdah Mulia menyatakan, jika perbudakan dilarang dan ditinggalkan, sementara ayat yang membolehkan laki-laki menggauli budak perempuan tanpa nikah masih dijumpai secara utuh dalam Al-Qur'an, maka sejatinya poligami juga demikian. Poligami sejatinya dilarang dan seharusnya ditinggalkan karena dampak buruk, meskipun ayat Al-Qur'an membolehkannya.³⁵

³³ *Ibid.*, hlm. 53-54.

³⁴ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Sejati*, hlm. 199-200.

³⁵ Secara psikologis semua istri akan merasa terganggu dan sakit hati melihat suaminya berhubungan dengan perempuan lain. Sejumlah penelitian mengungkapkan bahwa rata-rata istri begitu mengetahui suaminya menikah lagi secara spontan mengalami perasaan depresi, stress berkepanjangan, sedih dan kecewa bercampur satu, serta benci karena merasa telah dikhianati. Anehnya perasaan demikian bukan hanya terjadi pada istri pertama, melainkan juga pada istri kedua, ketiga dan seterusnya. Umumnya, para istri setelah mengetahui suaminya menikah lagi bingung ke mana harus mengadu. Di samping bingung, mereka juga merasa malu pada tetangga, malu pada teman kerja, malu pada keluarga, bahkan juga malu pada anak-anak. Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat*, hlm. 136. Mudhofar Badri dalam penelitiannya mengungkapkan bahwa poligami menimbulkan beban psikologis berat bagi anak-anak. Anak-anak malu ketika ayahnya dijuluki "tukang kawin" sehingga timbul rasa minder dan menghindar bergaul dengan teman sebayanya. Bagi anak perempuan biasanya sulit bergaul dengan anak laki-laki. Mudhofar Badri dkk dalam Ikhsanuddin dkk (ed.), *Panduan Pengajaran Fikih Perempuan di Pesantren*, (Yogyakarta: YKF, 2000). Dampak buruk poligami lain adalah kekerasan terhadap perempuan. Laporan Rifka Annisa, sebuah institusi yang peduli pada kasus-kasus kekerasan terhadap perempuan, menjelaskan bahwa selama tahun

Pendekatan holistik dalam memahami ayat Al-Qur'an hendaknya juga dibarengi dengan pendekatan tematik. Menurut Musdah Mulia pendekatan tematik dan holistik sekaligus berguna untuk memahami hakikat perkawinan dalam Islam dengan cara mengurai seluruh ayat yang membahas perkawinan. Dengan kata lain, hakikat perkawinan dalam Islam tidak dipahami kecuali dengan mengurai seluruh ayat yang membahas perkawinan dengan metode tafsir tematik dan holistik sekaligus, lalu mencari benang merah atau intisarinya.³⁶

Menurut Musdah Mulia, dari keseluruhan ayat perkawinan dapat disimpulkan lima prinsip dasar perkawinan. *Pertama*, prinsip *mīṣāqan galīẓan* (komitmen besar). Perkawinan merupakan ikatan yang amat serius di antara dua pihak yang memiliki posisi setara dan sederajat. Komitmen dalam perkawinan harus dijaga sedemikian rupa oleh suami-istri secara serius dan bertanggung jawab, serta tidak dapat diputuskan begitu saja secara sepihak.³⁷

Kedua, prinsip *mawaddah wa rahmah* (cinta dan kasih sayang). Perkawinan dibangun di atas landasan cinta, kesetiaan dan kasih sayang yang tak bertepi. Cinta, kesetiaan dan kasih sayang tidak boleh pudar, apa pun yang terjadi. Semua itu harus dipelihara meski salah satu pasangan mengalami hal-hal yang tidak menyenangkan, seperti kecelakaan yang menyebabkan lumpuh, cacat fisik dan mental, sakit berkepanjangan, atau salah satunya divonis mandul atau dipenjara untuk waktu yang lama. Setiap orang harus dapat menerima pasangannya masing-masing apa adanya secara terbuka.³⁸

Ketiga, prinsip *equality* (persamaan). Al-Quran menegaskan hubungan egalitarian suami-isteri, seperti terbaca dalam surat al-Dzariyat: 49, Fathir: 11, al-Naba': 8, al-Nisa': 20, Yasin: 36, al-Syura': 11, al-Zukruf:

2001 mencatat sebanyak 234 kasus kekerasan terhadap istri. Data-data mengenai kasus korban mengungkapkan 5,1 % poligami secara rahasia, 2,5% poligami resmi, 36,3% korban selingkuh, 2,5% ditinggal suami, 4,2% dicerai suami, 0,4% sebagai istri kedua, dan 0,4% lainnya sebagai teman kencan. Jenis kekerasan yang dilaporkan meliputi kekerasan ekonomi sebanyak 29,4%, kekerasan fisik 18,9%, kekerasan seksual 5,6% dan kekerasan psikis 46,1%. Litbang Rifka Annisa WCC, *Laporan Data Kasus Tahun 2001*, (Yogyakarta: Rifka Annisa, 2001), hlm. 5-8.

³⁶ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Sejati ...*, hlm. 187.

³⁷ Dalam Al-Qur'an surat al-Ahzab: 7; al-Nisa: 21 dan 154 digambarkan ikatan perkawinan dengan *mīṣāqan galīẓan*, yakni sebagai sebuah perjanjian suci antara dua pihak yang setara dan penuh diliputi cinta dan kasih sayang. Oleh karena itu, kedua pihak bertanggung jawab menjaga kesucian dan kelanggengan perjanjian tersebut. Lihat *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, hlm. 187-188.

12 dan al-Baqarah: 187. Penegasan relasi yang setara tersebut ditemukan pula dalam sejumlah hadis Nabi. Al-Qur'an secara elegan juga mengilustrasikan fungsi suami-isteri dengan pakaian. Sebab fungsi pakaian sangat strategis, yakni untuk menambah kualitas penampilan seseorang di samping sebagai alat proteksi diri. Sebagai pakaian, setiap orang hendaknya mampu membantu pasangannya terlibat lebih indah, lebih berdaya dan berkualitas di samping mampu saling melindungi satu sama lain.³⁹

Keempat, prinsip *mu'âsyarah bi al-ma'rûf* (pergaulan yang sopan dan santun), baik dalam relasi seksual maupun relasi kemanusiaan. Suami-istri harus dapat bergaul secara jujur, sopan dan santun, jauh dari perilaku kekerasan, dominasi, diskriminasi dan eksploitasi. Keduanya harus dapat membangun komunikasi yang santun, lembut serta penuh kejujuran dan keterbukaan.⁴⁰

Kelima, prinsip monogami. Prinsip perkawinan Islam yang disebutkan di atas hanya dapat terealisasi melalui perkawinan monogami, bukan poligami. Analisis holistik terhadap argumen teologis, baik yang terdapat dalam Al-Qur'an maupun hadis menyimpulkan bahwa pesan moral Islam dalam perkawinan adalah membangun keluarga sakinah yang sepi dari semua bentuk diskriminasi, dominasi dan eksploitasi. Beranjak dari prinsip-prinsip perkawinan tersebut, dapat disimpulkan bahwa Islam lebih menekankan pada perkawinan monogami, bukan poligami.⁴¹

2. Menghadirkan Tafsir Tandingan

Tafsir tandingan adalah tafsir yang berbeda dengan tafsir mainstream, yakni tafsir yang memposisikan laki-laki dan perempuan secara setara dan sederajat. Dalam hal ini, Faqihuddin Abdul Qodir, salah seorang feminis muslim, melakukan penelusuran atas kitab-kitab tafsir, seperti tafsir al-Tabarî (*Jâmi' al-Bayân*), al-Samarkandi (*Bahr al-Ulûm*), al-Zamaksyarî (*al-Kasyshâf*), Ibn al-'Arabî (*Abkâm al-Qurân*), al-Râzî (*al-Tafsîr al-Kabîr*), al-Qurtubî (*al-Jâmi' li Abkâm al-Qurân*), dan al-Baidawî (*Anwâr al-Tanzîl*). Penelusuran Faqihuddin terhadap karya-karya tafsir ini menunjukkan bahwa QS. al-Nisa': 3 tidak menegaskan kebolehan dan anjuran poligami. Bahkan dalam karya-karya tafsir ini

³⁹ *Ibid.*, hlm. 188.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 188-189.

sama sekali tidak ada indikasi yang mengarah pada pilihan keutamaan perkawinan poligami.⁴²

Imam al-Tabarî, misalnya, menyatakan bahwa QS. al-Nisa' ayat 3 tidaklah bisa dijadikan dasar kebolehan dan apalagi poligami. Menurutny, ayat ini berkaitan dengan perilaku wali yang sering tidak berlaku adil terhadap anak-anak yatim yang berada di bawah asuhannya. Atas kenyataan tersebut, Al-Qur'an kemudian turun dan mewasiatkan agar laki-laki berlaku adil terhadap mereka. Jika para wali tidak mampu berlaku adil terhadap anak-anak yatim, maka janganlah mengawini mereka. Lebih baik mengawini perempuan lain, bisa dua, tiga atau lebih. Akan tetapi, jika tidak mampu berlaku adil terhadap istri-istrinya, maka yang diperkenankan hanya satu orang istri saja. Pilihan ini menjadi lebih baik karena bisa membebaskan orang lain dari perilaku zalim dan aniaya.⁴³ Sedangkan menurut al-Samarkandi, ayat tersebut turun ketika orang-orang pada saat itu mempraktikan poligami sesuka mereka. Mereka merasa tidak takut bertindak tidak adil ketika mempoligami perempuan, sementara mereka merasa takut bertindak tidak adil. Padahal keduanya berpotensi terhadap tindak kesewenang-wenangan. Ketidaktakutan terhadap tindak ketidakadilan poligami ini yang dikritik ayat oleh QS. al-Nisa'.⁴⁴ Tegasnya ayat ini berisi kritik dan kecaman terhadap praktik ketidakadilan dalam poligami, dan bukan anjuran untuk berpoligami. Hal yang sama dinyatakan oleh al-Baidhawî. Dia menegaskan, turunnya ayat ini adalah sebagai peringatan atas tindakan kesewenang-wenangan yang dilakukan masyarakat terhadap perilaku poligami. Itu berarti titik tekan ayat ini adalah kritik terhadap ketidakadilan, baik terhadap anak yatim maupun terhadap perempuan yang dipoligami.⁴⁵ Karena itu, menurut al-Zamaksyarî, ayat ini justru berisi instruksi untuk menikah dengan satu orang perempuan saja. Karena hanya dengan ini seseorang bisa terhindar dari kemungkinan berlaku tidak adil atau menganiaya pasangannya.⁴⁶

⁴² Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami*, hlm. 43.

⁴³ Abû Ja'far ibn Jarîr ibn Yazîd al-T}abari, *Jâmi' al-Bayân*, Juz III, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1978), hlm. 577-578.

⁴⁴ Abû Lais Nasruddîn ibn Muhammad ibn Ahmad al-Samarkandî, *Bahr al-'Ulûm*, Juz I, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H/1993 M), hlm. 331.

⁴⁵ Nâsruddîn 'Abdullâh ibn 'Umar al-Syirâzî, *Amwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Juz I, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408 H/1988 M), hlm. 200.

⁴⁶ Abû al-Qâsim Jârullâh Mahmûd ibn 'Umar al-Zamakhsharî al-Khawârizmî, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Juz I, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H/1995 M), hlm. 457.

Berdasarkan pembacaan terhadap karya-karya tafsir tersebut, Faqihuddin menyimpulkan empat hal atas kandungan QS. al-Nisa': 3, sebagai berikut.

Pertama, dalam ayat ini tidak ada anjuran poligami. Seperti dalam penjelasan al-Tabari, al-Samarkandi dan al-Baidhawî di atas, bahwa QS. al-Nisa': 3 turun pada saat kebanyakan masyarakat hanya takut tidak berbuat adil terhadap anak yatim, tetap tidak takut terhadap praktik poligami. Mereka pun merasa tidak bermasalah untuk berpoligami sesuka keinginan mereka. Kata al-Samarkandi, semestinya mereka juga khawatir terhadap perilaku poligami, sama seperti kekhawatiran mereka terhadap anak yatim. Dalam ungkapan al-Zamakhshari, ketidakadilan terhadap anak yatim maupun terhadap para istri adalah dosa, yang sama-sama berakibat buruk dan nista. Dengan demikian, bukan Al-Qur'an yang menginspirasi mereka terhadap poligami, sebaliknya Al-Qur'anlah yang justru datang mengkritik praktik poligami.⁴⁷ Itu berarti, poligami sudah dipraktikkan jauh sebelum Islam datang. Musthafâ al-Sibâ'î mencatat, sebagaimana dikutip Muhammad Thalib, bahwa bangsa Yunani, Cina, India, Babilonia, Assyria, Mesir dan tempat lain sudah mempraktikkan poligami. Bahkan umat Yahudi dan Kristen pada sejarah awal memperkenalkan dan mempraktikkan poligami.⁴⁸ Karena itu, menurut Khalil Abdul Karim, praktik poligami yang dilakukan oleh masyarakat muslim generasi awal sebenarnya lebih banyak dipengaruhi budaya Arab pra-Islam. Praktik mengawini banyak perempuan telah biasa dilakukan masyarakat Arab sebelum Islam. Setelah Islam datang, praktik ini juga masih tetap menjadi sesuatu yang biasa dilakukan, termasuk para sahabat dan tabi'in. Al-Quran hanya memberikan batasan-batasan tertentu, namun pengaruh budaya Arab dalam hal "kebiasaan mengawini lebih dari seorang istri" cukup kuat mengakar pada kesadaran setiap orang pada saat itu. Ketika Al-Qur'an memberi batasan empat istri saja dalam suatu kehidupan perkawinan, tidak sedikit dari para sahabat dan tabi'in yang tetap masih "berpetualang" dengan mengawini lebih dari empat orang perempuan, tentu tidak dengan melanggar Al-Qur'an karena dilakukan dengan cara kawin-cerai, sehingga yang istri yang resmi tetap berjumlah empat. Tidak sedikit juga yang menambahkan dengan beberapa budak perempuan, selain para istri yang berstatus merdeka. Umar ibn al-Khathab misalnya, tercatat memiliki lima orang istri,

⁴⁷ Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami*, hlm. 63.

⁴⁸ Muhammad Thalib, *Tuntunan Poligami dan Kentamaannya*, (Bandung: IBS, 2001), hlm. 85-86.

ditambah tiga budak perempuan, yaitu Zainab binti Mazh'un, Umm Kultsum binti Ali bin Abi Thalib, Umm Kultsum binti Jarwal –cerai karena tidak bersedia masuk Islam, Jamilah binti Tsabit, Umm Hakim binti al-Harits, 'Aikah binti Zaid bin 'Amar bin Nufail, dan tiga orang budak perempuan yang ketiganya melahirkan anak bagi Umar bin al-Khathab.⁴⁹

Hasan bin Ali bin Abi Thalib adalah salah seorang yang tercatat melakukan kawin-cerai dengan banyak perempuan. Dalam satu riwayat, ia melakukan kawin-cerai dengan lebih dari sembilan puluh perempuan sehingga Imam Ali bin Abi Thalib sendiri pernah memberi peringatan kepada masyarakat untuk tidak mengawinkan putri mereka dengan Hasan yang suka kawin-cerai. Budaya masyarakat pada saat itu menganggap prestise tersendiri bagi laki-laki yang mampu mengawini banyak perempuan, dan juga ketika putri-putri mereka biasa dikawini oleh tokoh-tokoh tertentu. Menurut Faqihuddin Abdul Kodir, kita tidak mengatakan bahwa praktik ini salah pada konteks sosial mereka, tetapi kita bisa memastikan bahwa praktik ini terjadi bukan lantaran anjuran Al-Qur'an.⁵⁰

Kedua, poligami bukan ibadah. Pandangan bahwa poligami adalah ibadah didasarkan atas pembacaan literal atas QS. al-Nisa': 3. Kalimat “فَانكِحُوا” (*maka nikahilah*) dipahami sebagai bentuk perintah yang bersifat anjuran. Anjuran ini diperkuat oleh bentuk redaksional ayat yang mendahulukan poligami (*Maka nikahilah apa yang kamu senangi dari wanita-wanita, dua-dua, tiga-tiga, dan empat-empat*) atas monogami (*Jika kamu khawatir tidak berlaku adil, maka satu saja*).⁵¹ Namun nilai keibadahan poligami sendiri sebagai sebuah relasi perkawinan sangat susah ditemukan rujukannya dalam kitab-kitab tafsir di atas, termasuk ketika membicarakan “redaksi perintah” (فَانكِحُوا *maka nikahilah*) yang ada dalam ayat ketiga surat al-Nisa' tersebut; kecuali pandangan al-Zahiri. Dengan merujuk kepada ayat ini, kelompok literalis (*ẓahiriyyah*) berpendapat bahwa pernikahan merupakan sebuah kewajiban agama. Pandangan ini dibantah Imam al-Razi. Menurutnya sesuatu yang jika ditinggalkan dianggap lebih baik, dalam istilah syari'at, tidak bisa disebut kewajiban, sunnah atau dianggap ibadah. Sebab, kewajiban adalah sesuatu yang

⁴⁹ Khalil 'Abdul Karim, *Al-Juz'ur al-Târikhiyyah li al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, (Mesir: Sina, 1997), hlm. 41-51.

⁵⁰ Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami*, hlm. 67-68.

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadat dan Muamalah*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 167-168.

dalam agama harus dilakukan, sedangkan sunnah adalah sesuatu yang sebaiknya dilakukan, dan ibadah adalah sesuatu yang paling tidak memperoleh apresiasi ketika dilakukan. Sementara pernikahan, dalam ungkapan ayat tersebut, justru lebih baik jika ditinggalkan. Dengan demikian, ayat tersebut menafikan sifat keagamaan dari pernikahan, baik sebagai kewajiban maupun kesunnahan. Paling jauh yang mungkin dikatakan bahwa pernikahan adalah sesuatu yang diperkenankan agama.⁵² Karena itu dalam pandangan Imam al-Syafi'i poligami bukan perkara ibadah, melainkan urusan syahwat manusia, sehingga tidak layak dikaitkan dengan perintah atau anjuran agama. Oleh karena itu, perkawinan tidak termasuk yang diwajibkan, atau yang disunnahkan. Ia hanya masuk dalam kategori sesuatu yang diperkenankan (mubah) dilakukan atau perbuatan biasa, sama seperti jual beli dan jalan kaki. Nikah tidak dianggap ibadah, karena ia juga sah dan dilakukan juga oleh orang-orang non-muslim. Padahal, jika ia dianggap ibadah, semestinya hanya sah jika dilakukan oleh orang muslim saja, sama seperti salat dan puasa. Ia juga dianggap bukan ibadah karena berkaitan dengan pemenuhan kebutuhan seksual manusia, sementara ibadah adalah hal-hal yang terkait dengan aktivitas yang ditujukan kepada Allah, bukan yang ditujukan untuk kepentingan diri dan nafsu.⁵³

Ketiga, perempuan menjadi subjek poligami. Dalam perkawinan poligami, sering kali perempuan hanya menjadi objek kebutuhan dan keinginan laki-laki. Pengobjekan ini mengakibatkan keterpurukan, kezaliman dan kekerasan yang menimpa perempuan. Posisi perempuan sebagai subjek poligami terlihat pada terjemahan penggalan QS. al-Nisa': 3: *Fankihû mâ tâba lakum min al-Nisâ' masnâ wa sulâsa wa rubâ'*. Dalam terjemahan Departemen Agama, penggalan ayat ini diterjemahkan dengan: *maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi, dua, tiga, dan empat-empat*. Terjemahan ini mengesankan bahwa perempuan menjadi objek kesenangan laki-laki. Perempuan dinikahi kapan laki-laki suka dan tentu tidak akan dinikahi kapan ia tidak suka. Pada poligami pun perempuan dinikahi sesuai kesukaan dan kesenangan laki-laki. Perempuan tidak memiliki pilihan untuk suka atau tidak suka terhadap perkawinan poligami. Tentu terjemahan ini jauh berbeda dengan tafsir ulama. Imam al-Qurtubî mendaftar beberapa pemaknaan yang lahir dari

⁵² Fakhr al-Dîn al-Râzî, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Juz IX, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1411 H/1990 M), hlm. 140.

⁵³ Wahbah al-Zuhailî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Jilid VII, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), hlm. 35.

penggalan ayat: *Fankihû mâ tâba lakum min al-Nisâ' masnâ wa sulâsa wa rubâ'.* Pertama, nikahilah perempuan yang halal bagi kamu, dua, tiga atau empat. Istilah halal di sini maknanya ada pada diri perempuan sebagai subjek. Kedua, nikahilah perempuan-perempuan itu dengan akad (cara) yang baik dua, tiga atau empat. Makna "akad yang baik" –yang dalam terjemahan Depag adalah perempuan yang kamu sukai --meniscayakan adanya kesepakatan dan kerelaan dari kedua belah pihak, laki-laki dan perempuan. Sebab akad perkawinan dalam Islam pada dasarnya tidak dibangun atas dasar paksaan, penipuan, dan kebohongan, tetapi atas dasar kerelaan dan suka sama suka.⁵⁴

Imam al-Qurtubî juga menuturkan makna lain yang sama sekali tidak muncul dalam terjemahan Indonesia, baik secara implisit maupun eksplisit, yaitu kalimat *mâ tâba lakum*. Dalam terjemahan Al-Qur'an Departemen Agama, kalimat *mâ tâba lakum* diterjemahkan dengan *yang kamu senang*. Sementara secara bahasa juga bermakna *selama kamu menganggap perkawinan itu baik (mâ duntum tabsunûna al-nikâh)*.⁵⁵ Menurut Faqihuddin Abdul Kodir, jika makna yang ditawarkan ini diterima, berarti perkawinan poligami tergantung pada cara pandang, apakah ia masih mendatangkan kebaikan atau tidak. Cara pandang merupakan keputusan yang bisa diambil dari suami, istri, calon istri, anak-anak dan mungkin masyarakat. Dalam hal ini, perempuan tentu menjadi bagian terpenting dari pengambilan keputusan tersebut, di samping anggota masyarakat yang lain, baik laki-laki sebagai suami, anak-anak, keluarga maupun masyarakat luas.⁵⁶

Berbeda dengan terjemahan Al-Qur'an Departemen Agama, kalimat *mâ thâba lakum* diterjemahkan dengan *yang kamu senang*, Faqihuddin Abdul Kodir menawarkan pemaknaan lain secara lebih seimbang. Menurutnya, dengan mengaitkan QS. al-Nisâ': 3 dengan ayat sesudahnya, khususnya mengenai makna kata *thâba* yang digunakan pada kedua ayat tersebut, maka semestinya kata *thâba* yang dimaknai suka atau senang, berposisi sebagai subjek. Dalam konteks ini perempuan sebagai subjeknya. Jika demikian, terjemahan *mâ thâba lakum* adalah *perempuan yang suka pada kamu*. Sebab subjek pelaku dari kata "suka" adalah perempuan dan bukan laki-laki. Sama persis seperti redaksi yang ada pada ayat berikutnya (QS.al-Nisâ': 4), setelah ayat poligami, yaitu redaksi

⁵⁴Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad al-Ansârî al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Juz V, (Beirût: Dâr al-Kitub al-'Ilmiyyah, 1413/1993), hlm. 10.

⁵⁵*Ibid.*

⁵⁶Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami*, hlm. 67-68.

fa in thibna lakum. Dalam ayat ini, subjek pelaku dari kata *thâba* adalah perempuan sehingga makna dari kalimat ini adalah “jika perempuan suka (merelakan) terhadap kamu”.⁵⁷ Pemaknaan ini menjadikan perempuan sebagai salah satu subjek dari perkawinan poligami, di samping laki-laki. Dalam makna ini, yang dipoligami adalah perempuan yang suka, rela dan mau. Jadi perempuan bisa saja tidak suka, menolak atau tidak rela terhadap poligami. Kerelaan mereka ini bisa menjadi syarat dari keberlangsungan perkawinan poligami. Mereka tidak boleh dipaksa menerima perkawinan, juga tidak boleh dipaksa keluar dari perkawinan yang dipilihnya. Termasuk untuk memilih perkawinan monogami atau poligami. Sebab perkawinan dalam Islam merupakan hak kedua mempelai, laki-laki dan perempuan. Perempuan memiliki hak penuh untuk menyuarakan haknya. Dalam hal ini, perempuan yang harus menjadi subjek untuk menentukan pilihan model perkawinan karena perkawinan di samping sebagai hak laki-laki, juga menjadi hak perempuan. Karena itu, dalam sebuah riwayat, ketika seorang gadis muda dipaksa menikah dengan pilihan orang tuanya datang mengadu kepada Nabi, Nabi kemudian memanggil orang tuanya dan mengembalikan persoalan itu kepada si perempuan itu untuk memberikan keputusan.

Keempat, anjuran monogami. Struktur bahasa QS. al-Nisa’: 3 lebih menekankan pada pentingnya keadilan dalam relasi perkawinan. Oleh karena itu, perkawinan monogami lebih baik untuk menghindari kekhawatiran ketidakadilan jika dibandingkan dengan perkawinan poligami. Ungkapan ini justru terekam secara eksplisit dalam redaksi langsung ayat Al-Qur’an. Pertama, *fa in khiftum allâ ta’dilû fawâhidatan* (jika kamu takut tidak dapat berlaku adil, maka nikahilah satu orang perempuan saja). Kedua, *zâlika adnâ allâ ta’ûlû* (yang demikian itu – perkawinan monogami- adalah lebih dekat untuk tidak berbuat zalim). Kedua redaksi ini menunjukkan bahwa Al-Qur’an lebih mengapresiasi perkawinan monogami daripada perkawinan poligami.

Meskipun keadilan disyaratkan pada perkawinan poligami, namun upaya untuk mewujudkannya sangat sulit. QS. al-Nisa’: 129 menyatakannya dengan redaksi *fa lan tastati’û allâ ta’dilû bayn al-nisâ’ walau harstum* (maka kamu tidak akan pernah berlaku adil meskipun kamu sangat ingin mewujudkannya). Ayat ini menegaskan bahwa berlaku adil terhadap istri-istri adalah sesuatu yang sangat sulit dan tidak mungkin bisa dilakukan meskipun dengan upaya keras sekalipun. Imam al-Qurtubî

⁵⁷*Ibid.*, hlm. 88.

memaknai “ketidakmungkinan” pada aspek non-materiil seperti perasaan cinta, kasih, kecenderungan dan perhatian. Karena tidak mungkin, maka tentu saja tidak menjadi kewajiban pelaku poligami untuk berlaku adil pada aspek-aspek non-materiil tersebut. Sementara untuk aspek materiil, seperti nafkah, rumah, dan bergilir waktu tetap diwajibkan berlaku adil. Keadilan dalam aspek materiil ini menjadi ukuran kewenangan seseorang yang berpoligami.⁵⁸

Pernyataan ini sebenarnya lebih mengisyaratkan bahwa poligami itu penuh dengan resiko yang tidak mudah dilakukan setiap orang. Oleh karena itu, menurut Faqihuddin Abdul Kodir monogami menjadi lebih selamat dan lebih memungkinkan seseorang untuk tidak terjebak pada perilaku tidak adil, baik yang materiil maupun non-materiil. Ayat ini tidak tepat jika dipahami sebagai penafian terhadap kewajiban bertindak adil pada aspek nonmateri. Ayat ini justru sedang memberikan peringatan dan kewaspadaan agar seseorang berpikir seribu kali ketika ingin atau sudah berpoligami. Aspek nonmateriil seperti perasaan kasih sayang dan cinta, sering kali menjadi dorongan utama terhadap tindakan tidak adil pada aspek materiil. Bahkan pada praktiknya aspek nonmateriil benar-benar mengakibatkan ketidakadilan pada aspek materiil. QS. al-Nisa’: 129 turun untuk memperingatkan kemungkinan ketidakadilan yang diakibatkan aspek nonmateriil, di mana pada aspek ini, seperti dinyatakan Al-Quran, sangatsusah untuk diwujudkan oleh siapa pun. Jadi, ayat itu memperingatkan untuk lebih waspada terhadap aspek nonmateriil dalam perilaku poligami, dan tidak sedang memproklamasikan tidak pentingnya berlaku adil pada aspek nonmateriil.⁵⁹

3. Menghadirkan Fikih Alternatif

Selain pendekatan holistik dan perlunya menghadirkan tafsir tandingan, dalam konteks hukum Islam juga penting menghadirkan fikih alternatif. Fikih alternatif ini bisa dilakukan dengan cara menghadirkan pemahaman alternatif yang didukung oleh pendapat ulama modern tentang penolakan poligami. Sebab, menurut Nasaruddin Umar, penyimpulan atas kebolehan poligami dengan mendasarkan pada ayat 3 surat al-Nisa’ adalah kesimpulan yang menyalahi logika-logika metodologi.⁶⁰ Ada tiga argumen yang mendasarinya:

⁵⁸ Imam al-Qurtubî, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân*, hlm. 10.

⁵⁹ Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami*, hlm. 97-98.

⁶⁰ Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, (Jakarta: Quanta, 2014), hlm. 129.

Pertama, surat al-Nisa' ayat 3 bersifat umum karena redaksi yang digunakan dalam bentuk (*sīghah*) umum, seperti yang ditunjukkan oleh kalimat *khifitum* (kalian khawatir), *tuqsitū*, (kalian bersikap adil) *fankihū* (maka nikahi oleh kalian), *ta'ūlū* (kalian berbuat aniaya), *aymākum* (para budak kalian). Sementara latar belakang turunnya ayat ini bersifat spesifik, yaitu berkenaan dengan kasus Urwah ibn Zubair. Dalam riwayat Imam al-Bukhari disebutkan bahwa Urwah ibn Zubair mempunyai anak yatim yang hidup dalam pengawasannya. Anak yatim ini memiliki harta sehingga Urwah ibn Zubair bermaksud mengawininya, maka ayat ini turun menjadi petunjuk bagi Urwah ibn Zubair untuk melangsungkan niatnya.⁶¹ Menurut Nasaruddin Umar ayat tersebut turun dalam suatu kondisi masyarakat yang betul-betul krisis karena baru saja umat Islam mengalami rangkaian perang yang mengakibatkan jatuhnya banyak korban. Di antaranya adalah perang Uhud ketika umat Islam mengalami kekalahan. Sesuai dengan tradisi perang di Jazirah Arab, yang bertanggung jawab untuk urusan perang adalah kaum laki-laki, bisa dibayangkan dalam suasana perang ketika itu populasi laki-laki relatif berkurang, maka praktis sejumlah perempuan menjadi janda dan dengan sendirinya populasi anak yatim piatu semakin banyak.⁶² Dalam *Islamic Political Thought*, Montgomery Watt menyebut bahwa populasi umat Islam di masa-masa awal permulaan Islam lebih besar jumlah perempuan daripada laki-laki. Di antara 500 orang hanya terdapat seperlima laki-laki yang menggunakan senjata. Selebihnya adalah perempuan dan anak-anak.⁶³ Sementara status sosial janda dan anak yatim dalam budaya masyarakat Arab ketika itu adalah sangat rendah bahkan dianggap suatu aib dalam kabilah. Dalam kondisi inilah, tegas Nasaruddin Umar, QS. al-Nisa' ayat 3 turun dan mungkin salah satu hikmahnya adalah untuk memulihkan status sosial mereka yang suami atau ayahnya gugur di medan perang.⁶⁴

Kedua, dalam surat al-Nisa' ayat 129 disebutkan bahwa *Kamu tidak akan mampu berlaku adil terhadap istri-istrimu walau kamu sangat ingin berbuat demikian. Karena itu, jangan terlalu cenderung kepada istri yang kamu cintai sehingga engkau biarkan (istri yang lain) seperti tergantung (terabaikan)*. Menurut Nasaruddin Umar, karena ayat ini seolah-olah memustahilkan syarat adil

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, hlm. 133-134.

⁶³ Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, diterjemahkan oleh Heli Ali dan Munata Azhari dengan judul *Politik Islam dalam Lintasan Sejarah*, (Jakarta: P3M, 1988), hlm. 3.

⁶⁴ Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, hlm. 134.

itu dapat dilakukan manusia, maka ayat ini dapat diartikan sebagai penolakan atas poligami atau paling tidak lebih memperketat pelaksanaan poligami. Sebab ayat ini menegaskan ketidakmampuan seseorang berlaku adil di antara istri-istrinya.⁶⁵ Menurut Mushtafa al-Maraghi redaksi ayat *falâ tamîlû kulla al-mayl* (Maka janganlah kalian terlalu cenderung kepada setiap kecenderungan) menunjukkan penolakan pemustahilan poligami. Bahkan redaksi ayat ini seolah-olah ditujukan kepada mereka yang tidak mampu berlaku adil, sedangkan bagi mereka yang mampu berlaku adil maka dengan sendirinya redaksi ayat menjadi tidak berlaku. Jadi redaksi ayat ini memberikan penjelasan terhadap redaksi ayat sebelumnya yang mengeliminir kemampuan berlaku adil terhadap perempuan, dan dengan demikian penjelasan ini menafikan pemustahilan untuk berpoligami.⁶⁶ Muhammad 'Abduh dan Muhammad Abu Zahrah cenderung kepada pendapat ini. Muhammad 'Abduh berpendapat bahwa boleh saja seorang laki-laki kawin lebih dari satu tetapi harus memenuhi syarat adil sebagaimana ditegaskan dalam ayat 3 surat al-Nisa', akan tetapi syarat adil itu teramat susah (untuk tidak menyebut mustahil) dicapai oleh seorang laki-laki. Apalagi Muhammad 'Abduh menganut pendapat Abu Hanifah bahwa keadilan dalam ayat tersebut meliputi tempat tinggal, pakaian, makanan dan hubungan suami istri. Lagi pula dampak poligami pada umumnya membawa bencana dalam kehidupan rumah tangga, maka dengan demikian poligami tidak sesuai dengan prinsip dasar Islam. Sedangkan Muhammad Abu Zahrah berpandangan bahwa ayat 129 surat al-Nisa' seolah-olah *menasakh* ayat terdahulu. Bilangan dua, tiga dan empat dalam ayat tersebut bukanlah menyatakan bilangan yang dapat direalisasikan tetapi pada hakikatnya melarang, seperti sindiran orang Arab: *'ifta mâ syi'ta* (kerjakan sekehendak hatimu), artinya jangan lakukan perbuatan itu.⁶⁷

Ketiga, pertama kali Tuhan menciptakan manusia hanya terdiri atas seorang laki-laki (Adam) dan seorang perempuan (Hawa), kemudian mereka berdua kawin dan berkembang biak, sebagaimana dinyatakan dalam surat al-Nisa' ayat 1.⁶⁸ Jika semula Islam menganut prinsip poligami, mengapa Tuhan hanya menciptakan hanya seorang Hawa dan seorang Adam; dengan kata lain mengapa Tuhan tidak menciptakan

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 130.

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 131.

⁶⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Al-Ahwal Al-Syakhsyyah*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 70.

⁶⁸ Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim*, (Jakarta: Quanta, 2014), hlm. 162.

beberapa Hawa untuk seorang Adam. Kenyataan ini membuktikan bahwa institusi ideal sebuah perkawinan adalah seorang laki-laki dan seorang perempuan.⁶⁹

Penutup

Uraian di atas menunjukkan bahwa pendekatan dan perspektif yang berbeda terhadap ayat yang sama akan menghasilkan kesimpulan yang berbeda. Dengan pendekatan tematik sekaligus holistik dan menghadirkan pandangan ulama yang pro dengan pemikiran feminis muslim, baik klasik maupun modern dapat disimpulkan bahwa asas perkawinan dalam Islam adalah monogami. Meskipun poligami dibolehkan, tetapi berdampak buruk terhadap anak-anak dan perempuan. Karena itu, poligami tidak boleh dilakukan, yang dalam terminologi feminis muslim dikategorikan *haram li gayri*. Dalam teori Usul Fikih, metode penalaran hukum ini dinamakan *sadd al-ẓari'ah*, yaitu upaya tindakan preventif terhadap hal yang mubah tetapi diduga kuat membawa mafsadah. Karena itu, meskipun hukum asal poligami adalah mubah, tetapi karena mafsadahnya lebih besar dari maslahatnya maka dapat diharamkan. Jadi keharaman poligami bukan karena adanya teks yang secara internal mengharamkannya, melainkan faktor eksternal yang menjadi alasan keharamannya. Faktor eksternal tersebut adalah realitas sosial tentang dampak buruk poligami. Oleh karena itu, ketidakbolehan poligami disebut *haram li gayri*, yaitu keharaman akibat ekses yang ditimbulkannya sangat merugikan perempuan dan anak. Itu berarti pada saat yang sama feminis muslim mendemonstrasikan cara berpikir induktif dalam memahami teks. Bahwa problem sosial yang muncul akibat poligami menjadi alasan pelarangan poligami. Untuk itu dilakukan reinterpretasi, karena hasil interpretasi deduktif dominan mengarah pada pembolehan poligami. Sementara realitas sosial menunjukkan poligami lebih banyak membawa mudharat ketimbang maslahat.

Daftar Pustaka

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

⁶⁹ Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, hlm. 132-133.

- al-‘Asqalânî, Al-Fadl Ahmad Ibn ‘Âlî Ibnu Hajar. *Fath al-Bârî bi Syarh Sabîh al-Bukhârî*. Juz V. Beirût: Dâr al-Ma’rifah, 1379 H.
- Badri, Mudhofar dkk dalam Ikhsanuddin dkk (ed.). *Panduan Pengajaran Fikih Perempuan di Pesantren*. Yogyakarta: YKF, 2000.
- Chamadi, Safrudin. “Debat antara Kuncung dan Bawuk” dalam Deddy Mulyana (ed.). *Menjadi Santri di Luar Negeri: Pengalaman dan Renungan Keagamaan*. Bandung: Rosda Karya, 1994.
- Dahlan, Abdul Aziz (ed.) *Ensiklopedi Hukum Islam*. Vol. IV. Jakarta: Ichtiar Baru van Houve, 1997.
- Depag RI. *Bahan Penyuluhan Hukum [Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Inpres No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam Indonesia]*. Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam 1996/1997.
- Ghanim, Muhammad Salman. *Kritik Ortodoksi*, terj. Kamran Asad Irsyadi, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Hasyim, Syafiq. *Bebas dari Patriarkhisme Islam*. Jakarta: KataKita, 2010.
- Ichwan, Moh Nur. “Nasr Hamid Abu Zayd sebagai Feminis” dalam Pengantar Penerjemah. *Nasr Hamid Abu Zayd, Dekonstruksi Gender Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*. Yogyakarta: SAMHA, 2003.
- Istiadah, ”Muhammad Itu Femenis” dalam Deddy Mulyana (ed.). *Menjadi Santri di Luar Negeri*. Bandung: Rosda Karya, 1994.
- Karim, Khalil ‘Abdul. *Al-Juz’ûr al-Târikhiyyah li al-Syarî’ah al-Islâmiyah*. Mesir: Sina, 1997.
- Kau, Sofyan A. P. *Tafsir Hukum Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta: Mitra Pelajar, 2013.
- Kharofa, Alauddin. *Family Law Comparative Study Between Arab Law, Islamic, Jewi, and Chirstians Law*. Jilid I. Baghdad: Maktabah al-Ani, 1962.
- Litbang Rifka Annisa WCC. *Laporan Data Kasus Tahun 2001*. Yogyakarta: Rifka Annisa, 2001.
- Morrits, William. *The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language*. Vol. II. Boston: Houghton Mifflin Company, 1973.

- Mulia, Siti Musdah. *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*. Yogyakarta: Kibar Press, 2007.
- , *Muslimah Sejati Menempub Jalan Islami Meraib Ridha Ilahi*. Bandung: Marja, 2011.
- Qodir, Faqihuddin Abdul, *Memilih Monogami Pembacaan atas Al-Quran dan Hadis Nabi*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005.
- al-Qurtubî, Abû ‘Abdillâh Muhammad ibn Ahmad al-Ansârî. *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân*. Juz V. Beirût: Dâr al-Kitub al-‘Ilmiyyah, 1413/1993.
- al-Râzî, Fakhr al-Dîn. *al-Tafsîr al-Kabîr*. Juz IX. Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1411 H/1990 M.
- Sâbiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Juz III. Beirût: Dâr al-Fikr, 1983.
- al-Samarkandî, Abû Lais Nasruddîn ibn Muhammad ibn Ahmad. *Babr al-Ulûm*. Juz I. Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1413 H/1993 M.
- Shihab, M. Quraish. *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah dan Muamalah*. Bandung: Mizan, 1999.
- , *Tafsîr al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, Vol. 2. Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- , “Reaktualisasi dan Kritik” dalam Muhammad Wahyuni Nafis, (et al.) (eds). *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- al-Suyutî, Jalâl al-Dîn ‘Abd. al-Rahmân. *al-Durr al-Mansûr fî al-Tafsîr bi al-Ma’sûr*. Jilid II. Beirût: Dâr al-Fikr, 1983 M/1403 H.
- al-Syirâzî, Nâsruddîn ‘Abdullâh ibn ‘Umar. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl*. Juz I. Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1408 H/1988 M.
- al-Tabarî, Abû Ja’far ibn Jarîr ibn Yazîd. *Jâmi’ al-Bayân*. Juz III. Beirût: Dâr al-Fikr, 1978.
- Tahir, Masnun. ”Metodologi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia: Studi atas Pemikiran Kaum Islam Liberal di Indonesia”. *Hermeneia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*. Vol. 5 No.1 Januari-Juni 2006.
- Thalib, Muhammad. *Tuntunan Poligami dan Keutamaannya*. Bandung: IBS, 2001.

- Tim Penyusun Kamus Besar Bahasa Indonesia, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- ‘Ulwân, ‘Abdullâh Nâsih. *Ta’addud al-Zanjât fî al-Islâm wa al-Hikmah min Ta’addud Zanjât al-Nabî saw*. Kairo: Dâr al-Salâm, 1988.
- Umar, Nasaruddin. *Ketika Fikih Membela Perempuan*. Jakarta: Quanta, 2014.
- _____, *Mendekati Tuban dengan Kualitas Feminim*. Jakarta: Quanta, 2014.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Al-Ahwal Al-Syakhsyiyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Zain, Muhammad dan Mukhtar Alshodiq. *Membangun Keluarga Humanis [Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Yang Kontroversial Itu]*. (Jakarta: Grahacipta, 2005).
- al-Zamakhshârî, Abû al-Qâsim Jârullâh Mahmûd ibn ‘Umar. *Al-Kasyshâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta’wîl*. Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H/1995 M.
- al-Zuhailî, Wahbah. Jilid VII. *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M.
- Wahid, Marzuki. *Fiqh Indonesia Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Darf Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Bandung: Marja, 2014.
- Watt, Montgomery. *Politik Islam dalam Lintasan Sejarah*, terj. Halim Ali dan Munata Azhari dengan judul. Jakarta: P3M, 1988.