

PRO-KONTRA POLIGINI DALAM ISLAM: UPAYA MENEMUKAN TITIK TENGAH

*Ansor M. Rusydi**

Abstrak: Poligini merupakan isu hukum Islam yang masih menjadi kontroversi sampai saat ini. Pandangan ulama masa klasik, terutama para imam mazhab, memasukkan poligini di dalam al-mubâhât (hal-hal yang dibolehkan). Pandangan para ulama klasik tersebut menuai kritik yang tajam dari para pemikir kontemporer akibat persentuhan mereka dengan wacana hak-hak asasi manusia dan kesetaraan gender. Dalam konteks itu, tulisan ini berupaya mengurai kontroversi tersebut. Uraian dimulai dengan penjelasan tentang dalil yang menjadi dasar argumen masing-masing pihak, kemudian metodologi yang digunakan, serta hasil akhirnya. Untuk menganalisis kasus tersebut, tulisan ini menggunakan kerangka penafsiran double movement Fazlur Rahman. Dengan kerangka itu, upaya mencari jalan tengah dari kontroversi yang berkembang dilakukan.

Kata Kunci: double movement, qat'iyât, zanniyât, legal spesifik, ideal moral, partikular, universal.

PENDAHULUAN

Di era teknologi informasi sekarang ini, kontroversi poligini (baca: poligami) merambah publik yang sangat luas. Pada beberapa tahun terakhir pascareformasi, media massa cetak maupun elektronik menyuguhkan kontroversi poligini ini secara gamblang. Penganugerahan Poligami Award beberapa

* Penulis adalah Dosen Jurusan Syari'ah STAIN Ponorogo.

tahun yang lalu—untuk menyebut contoh kasus—yang dimotori seorang pengusaha ayam goreng Solo, Puspo Wardoyo, yang juga seorang pelaku poligini, menuai kritik pedas dari para aktivis perempuan. Acara penganugerahan penghargaan tersebut memang bisa dilihat sebagai unjuk eksistensi para pelaku poligini yang ingin menjelaskan kepada publik bahwa mereka mampu melakukannya dengan baik, dan yang lebih penting lagi praktek itu dibenarkan oleh ajaran agama.

Sebaliknya, atas nama kesetaraan gender, para aktivis perempuan mengkampanyekan “perang” melawan praktek poligini. Sebagai contoh yang paling mencolok adalah rumusan *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang disusun oleh sebuah komite yang diketuai oleh Musdah Mulia, staf ahli Departemen Agama. Seperti diberitakan oleh beberapa media cetak, hasil rumusan komite itu mengharamkan poligini, sebaliknya membolehkan “kawin kontrak” dengan beberapa syarat tertentu. Para aktivis perempuan Islam, seperti perumus *Counter Legal Draft* KHI, juga berkeyakinan bahwa apa yang dilakukan adalah atas nama ajaran Islam. Sebab, menurut mereka, Islam mengajarkan keadilan, kesetaraan, dan kebebasan, yang seringkali absen dalam praktek poligini di tengah masyarakat.

Fenomena di atas menunjukkan bahwa agama (baca: Islam) dalam realitasnya digunakan sebagai rujukan baik oleh yang pro maupun yang kontra poligini. Tulisan ini berusaha membahas akar argumen pro-kontra tersebut dalam menggunakan dalil agama sebagai dasarnya, serta mencari titik tengahnya. Begitu pula, karena keterbatasan tempat, pembahasan akar argumen tidak dilakukan dengan analisis media yang telah mencuatkan kontroversi poligini ini ke publik, tetapi dengan analisis wacana penafsiran dalil (ayat al-Qur’an dan hadis Nabi) yang digunakan. Hal ini dilakukan

atas asumsi bahwa akar kontroversi sebenarnya berasal lebih dari cara pandang yang berbeda terhadap dalil agama yang sama, tanpa mengabaikan hal-hal lain di luarnya.

KERANGKA PENAFSIRAN

Upaya memahami al-Qur'an untuk mencari dan menemukan makna yang terkandung di dalamnya telah dilakukan sejak masa Rasûlullah saw. Ini merupakan konsekuensi dari keyakinan bahwa al-Qur'an merupakan petunjuk bagi manusia, dan kitab ini berlaku sepanjang masa. Agar kedua kepercayaan itu dapat terwujud dalam kehidupan manusia, ayat-ayat al-Qur'an yang seringkali hanya berisi aturan-aturan pokok perlu ditafsirkan, dijabarkan, dan di operasionalisasikan. Penafsiran, penjabaran, dan operasionalisasi itu dilakukan sepanjang jaman sesuai dengan tuntutan perkembangan.

Tafsir sebagai upaya memahami dan menerangkan maksud kandungan al-Qur'an telah berkembang menjadi aliran dan corak yang berbeda-beda. Sebagai hasil karya manusia, keanekaragaman corak penafsiran merupakan hal yang tidak bisa dihindarkan. Perbedaan kecenderungan, motivasi, kepentingan, keragaman ilmu, lingkungan, situasi, dan kondisi penafsir merupakan faktor yang menimbulkan keragaman penafsiran. Kita mengenal tafsir *bi al-ma'thûr* yang dikenal dengan tafsir *riwâyah* atau *manqûl*, yaitu tafsir yang sumbernya adalah riwayat-riwayat. Kebalikannya adalah tafsir *bi al-ra'y* yang juga dikenal dengan tafsir *ma'qûl* atau tafsir *dirâyah*, tafsir yang sumbernya adalah *ijtihâd*.¹

¹ Harifuddin Cawidu, "Metode dan Aliran dalam Tafsir," *Majalah Pesantren*, No. 1/Vol. VIII/1991, 4-5; lihat juga Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000); idem, *Rekonstruksi Ilmu Tafsir*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Tafsir Disampaikan di Hadapan Rapat Senat Terbuka STAIN Surakarta, 1999; 'Ali Hasan Al-'Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akrom (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994); Mannâ' Khalil al-Qattân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân* (t.t.: Manshûrât al-'Agr al-Hadith, 1973); M.

Selain itu, dikenal pula metode tafsir *tahlīlī* dan *mawdū'ī*. Disebut tafsir *tahlīlī* apabila ayat-ayat ditafsirkan satu-persatu menurut urutannya dalam *mushaf*, sedangkan dalam tafsir *mawdū'ī* atau tafsir tematik, seorang penafsir menetapkan suatu judul atau tema, lalu mengumpulkan ayat-ayat yang relevan untuk menuntaskan pembahasannya.² Di samping itu, berdasarkan pendekatan keilmuan yang dipergunakan, muncul aliran-aliran tafsir yang cukup banyak, misalnya, tafsir *sūfī*, tafsir *fiqhī*, tafsir *falsafī*, tafsir 'ilmī, dan tafsir *adabī ijtimā'ī*. Belakangan ini muncul gagasan baru tentang metode tafsir kontekstual yang pada awalnya dipelopori oleh Fazlur Rahman.³ Ia mengenalkan dua gerakan dalam menafsirkan al-Qur'an (*double movement*):

The process of interpretation proposed here consists of a double movement, from the present situation to Qur'anic times, then back to the present. The first of the two movements mentioned above, then consists of two steps. First, one must understand the import or meaning of a given statement by studying the historical situation or problem to which it was the answer. Of course, before coming to the study of specific texts in the light of specific situations, a general study of the macro situation in terms of society, religion, customs, and institutions, indeed, of life as a whole in Arabia on the eve of Islam and particularly in and around Mecca – not excluding the Perso-Byzantine Wars – will have

Quraish Shihab *et. al.*, *Sejarah dan 'Ulūm al-Qur'ān* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000); Saifullah *et. al.*, *Ulumul Qur'an* (Ponorogo: PPS Press, 2004).

² *Ibid.*, 5-6, 10; lihat 'Abd al-Hayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawdū'ī: Dirāsah Manhajīyah Mawdū'īyah* (t.t.: t.p., 1976);

³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982), 5-7; lihat juga Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, ed. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1990); Hasil penerapan metode ini adalah karya Rahman dengan judul *Major Themes of the Qur'an* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1983).

to be made. The first step of the first movement, then, consists of understanding the meaning of the Qur'an as a whole as well as in terms of the specific tenets that constitute responses to specific situations. The second step is to generalize those specific answers and enunciate them as statements of general moral-social objectives that can be "distilled" from specific texts in light of the socio-historical background and the often-stated rationes legis...

Whereas the first movement has been from the specifics of the Qur'an to the eliciting and systematizing of its general principles, values, and long-range objectives, the second is to be from this general view to the specific view that is to be formulated and realized now. That is, the general has to be embodied in the present concrete sociohistorical context.

(Proses interpretasi yang diajukan di sini terdiri atas dua gerakan, dari situasi sekarang ke masa al-Qur'an, kemudian kembali ke masa sekarang. Gerakan pertama dari dua gerakan tersebut terdiri atas dua langkah. *Pertama*, kita harus memahami makna suatu pernyataan tertentu dengan mempelajari situasi atau problem historis yang menjadi dasar munculnya pernyataan tersebut. Tentu, sebelum mempelajari suatu teks tertentu di bawah sinaran situasi tertentu, perlu dilakukan suatu telaah umum terhadap situasi makro masyarakat, agama, adat kebiasaan, lembaga, pokoknya, segi kehidupan secara keseluruhan masyarakat Arab pada masa Islam dan khususnya di dan sekitar Mekah—termasuk Perang Persia-Romawi. Dengan demikian, langkah pertama dari gerakan pertama merupakan pemahaman terhadap makna Qur'an baik secara keseluruhan maupun sebagai ajaran khusus yang menjadi jawaban terhadap situasi tertentu. Langkah *kedua* adalah menggeneralisasikan jawaban-jawaban khusus tersebut dan menjadikannya

pernyataan tentang tujuan sosial moral umum yang dapat disaring dari teks-teks khusus di bawah sinaran latar belakang sosiohistoris dan apa yang sering disebut sebagai *rationes legis*...

Sementara gerakan pertama dari yang khusus dari al-Qur'an kepada sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai, dan tujuan jangka panjangnya, gerakan kedua adalah dari pandangan umum ini kepada pandangan khusus yang dibentuk dan dilakukan *sekarang*.)

Kalau gerakan pertama memerlukan bantuan kerja para sejarawan, gerakan kedua membutuhkan bantuan kerja para ilmuwan sosial. Namun demikian, penentuan orientasi nilainya adalah kerja etikawan. Melalui dua gerakan yang ditawarkan Rahman di atas, persoalan-persoalan khusus yang dihadapi orang di masa modern dapat diselesaikan di bawah sinaran pandangan dunia al-Qur'an.

PRO DAN KONTRA TEKS POLIGINI

Lokus perbedaan pandangan antara yang pro dan kontra poligini adalah interpretasi terhadap ayat 3 Surat al-Nisâ': *"Jika kalian takut akan tidak bisa berlaku adil terhadap perempuan yatim, maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu sukai: dua, tiga, atau empat; namun jika kalian takut tidak akan dapat berlaku adil (terhadap mereka), maka seorang saja, atau "yang dimiliki tangan kananmu" (budak perempuan atau tawanan perang). Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada perbuatan yang tidak aniaya."*

Ayat tentang poligini (laki-laki yang menikahi lebih dari satu istri) sebagaimana disebutkan dalam ayat di atas ditanggapi secara berbeda oleh para ulama. Kebanyakan ulama fiqih, imam madzhab empat misalnya, memasukkan poligini dalam bab "hal-hal yang dibolehkan" (*al-mubâhat*) dengan syarat perlakuan yang adil terhadap istri-istri tersebut. Argumen yang dikemukakan paling tidak ada dua hal: *pertama*, ayat 3 Surat al-Nisâ' merupakan *nass* yang secara

jelas menunjukkan kebolehan poligini, dan *kedua*, praktek poligini telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw sendiri.

Argumen di atas biasanya didasarkan pada kaidah *uṣūl al-fiqh* bahwa *dilâlat al-nass* (apa yang ditunjukkan secara jelas) dari ayat al-Qur'an maupun hadis Nabi termasuk "hal-hal yang dianggap sebagai kepastian" (*qat'iyât*). Hal-hal yang sudah pasti itulah yang dikenal sebagai *shari'ah* yang bersifat tetap dan tidak boleh diubah-ubah; dan dibedakan dengan *fiqh* yang bisa berubah sesuai perubahan keadaan. Yang terakhir ini termasuk dalam "hal-hal yang bersifat dugaan" (*zanni'iyat*), yaitu yang tidak ditunjukkan secara jelas oleh ayat al-Qur'an maupun hadis Nabi. Pandangan para ulama fiqih ini juga masih dipegang kuat oleh para ahli fiqih di era sekarang.⁴

Argumen mayoritas ulama fiqih di atas selanjutnya mendapat "tantangan" dari beberapa pemikir Islam yang bersikap kritis terhadap praktek poligini. Tanpa bermaksud mengecilkan pemikir-pemikir yang lain, dua orang pemikir, Muhammad 'Abduh dan Nasr Hâmid Abû Zayd, dikemukakan di sini sebagai contoh.⁵

Muhammad 'Abduh berpandangan bahwa terdapat penghinaan yang kuat terhadap perempuan dalam lembaga poligini. Islam datang untuk memberdayakan perempuan dan untuk memberikan hak dan keadilan kepada mereka. Sementara dalam tradisi pra-Islam poligini tidaklah dibatasi, al-Qur'an datang memberi batasan maksimum empat istri dengan syarat bahwa sang suami dapat berlaku adil. Namun demikian, sekalipun sangat berkeinginan untuk berlaku adil, sang suami tidak akan bisa melakukannya sebagaimana

⁴Lihat wawancara majalah *Hidayatullah* Edisi 08/XVIII/Desember 2004 dengan Prof. Dr. Huzaemah Tahido Yanggo, dosen UIN Jakarta.

⁵ Lihat Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an* (Jakarta: Teraju, 2003).

ditegaskan oleh ayat 129 Surat al-Nisâ'. Untuk itulah, semangat pernikahan dalam al-Qur'an adalah monogami. Memiliki lebih dari satu istri dapat diperkenankan hanya jika istri pertama tidak dapat memberikan keturunan, karena tujuan pernikahan adalah mendapatkan keturunan. Demikian pendapat Muhammad 'Abduh.

Sejalan dengan 'Abduh, Abû Zayd berpandangan bahwa ijin bagi laki-laki untuk menikah dengan istri hingga empat orang haruslah diletakkan dalam konteks hubungan antar manusia, khususnya hubungan laki-laki dan perempuan sebelum kedatangan Islam. Pada masa pra-Islam, poligini tidaklah dibatasi. Dalam konteks ini, ijin untuk memiliki istri sampai empat haruslah dipahami sebagai awal dari upaya pembebasan. Teks al-Qur'an sendiri (ayat 3 Surat al-Nisâ') menyarankan untuk hanya memiliki seorang istri jika suami takut tidak bisa berbuat adil: *"Jika kamu takut tidak akan bisa berbuat adil (terhadap mereka), maka seorang saja."* Demikian pula teks lain (ayat 129 Surat al-Nisâ') mengatakan bahwa bersikap adil terhadap para istri tidaklah mungkin dilakukan: *"Kamu tidak akan bisa berlaku adil di antara istri-istri kamu meskipun kamu sangat berkeinginan melakukannya (wa lan tastatî'û an ta'dilû bayna al-nisâ' wa law harastum)."* Penggunaan klausa kondisional dan penggunaan partikel kondisional *law* menandakan penegasian terhadap *jawâb al-shart* (kesimpulan dari klausa kondisional) karena adanya penegasian terhadap *shart*-nya (kondisinya). Abû Zayd sampai pada kesimpulan tentang penegasian ganda: *pertama*, negasi total terhadap kemungkinan bertindak adil kepada lebih dari satu istri, dan *kedua*, negasi terhadap kemungkinan memiliki keinginan kuat untuk berlaku adil terhadap mereka.

Dengan demikian, kata Abû Zayd, al-Qur'an tidaklah menetapkan hukum (*tashrî'*) terkait dengan masalah poligini, namun memang mengungkapkan sebuah limitasi terhadap poligini. Al-Qur'an dengan demikian melarang poligini

secara tersamar, sebab limitasi itu sesungguhnya mengindikasikan pelarangan secara tersamar (*al-tahrîm al-dimnî*). Lebih jauh, Abu Zayd mengusulkan sebuah pembaharuan hukum Islam dengan menolak diklasifikasikannya poligini dalam bab "hal-hal yang dibolehkan" (*al-mubâhât*), sebab pembolehan hanya terkait dengan hal yang tidak dibicarakan oleh teks, sementara penjelasan poligini dalam al-Qur'an pada hakikatnya adalah pembatasan dari poligini yang tidak terbatas yang telah dipraktekkan sebelum datangnya Islam.

Pandangan 'Abduh dan juga Abû Zayd tersebut sejalan dengan distingsi ajaran Islam secara hirarkhis: *mabda'* (prinsip), *qâ'idah* (kaidah), dan *hukm* (hukum), sebagaimana ditawarkan oleh 'Âdil Zâhir. Atau, sejalan dengan distingsi ajaran Islam antara yang bersifat ideal-moral dan legal-spesifik seperti dikemukakan oleh Fazlur Rahman. Distingsi seperti ini memungkinkan dilakukannya pemilahan antara ajaran yang bersifat universal dan ajaran yang bersifat partikular. Prinsip atau ideal-moral bersifat universal, sementara hukum atau legal-spesifik bersifat partikular. Dalam jurisprudensi Islam, yang prinsip adalah tujuan syari'ah (*maqâsid al-shari'ah*) seperti dirumuskan al-Shâtîbî, yaitu perlindungan terhadap agama, harta, akal, martabat, dan kehidupan. Atau seperti yang dirumuskan oleh Abû Zayd, yaitu rasionalisme (*'aqlânîyah*), kebebasan (*hurriyah*), dan keadilan (*'adâlah*).

Selanjutnya, berlaku kaidah "yang universal memayungi yang partikular", sebaliknya "yang partikular tidak boleh bertentangan dengan yang universal". Dalam konteks poligini, keadilan adalah yang universal sementara praktek memiliki sampai empat istri adalah yang partikular. Bila keduanya bertentangan, maka yang pertama yang harus dimenangkan. Dengan demikian, simpul Abû Zayd, al-Qur'an tidak menetapkan hukum yang terkait dengan

poligini, namun mengungkapkan sebuah limitasi terhadap poligini.

Dalam perkembangan selanjutnya, distingsi ajaran Islam di atas juga digunakan untuk merubah pengertian *qat'iyât* dan *zanniyât* sebagaimana dikonsepsikan oleh para ulama *usûl al-fiqh*. Berbeda dengan konsep mereka, *qat'iyât* selanjutnya dimaknai sebagai teks wahyu yang mengandung ajaran yang bersifat universal, sementara *zanniyât* sebagai teks wahyu yang mengatur kasus spesifik yang bersifat partikular. Dengan demikian, dalam konteks poligini, ajaran keadilan merupakan bagian dari *qat'iyât*, sementara praktek poligini merupakan bagian *zanniyât*.

TITIK LEMAH

Bila dilihat lebih jauh, masing-masing argumen memiliki kelemahan. Argumen para fuqahâ' yang didasarkan atas kaidah *usûl al-fiqh* klasik tidaklah bisa menjawab tantangan pemikiran feminisme yang mengusung nilai-nilai hak asasi manusia, seperti keadilan, kebebasan dan kesetaraan gender. Tuduhan kaum feminis terhadap beberapa teks al-Qur'an dan hadis yang dianggap tidak sensitif terhadap kesetaraan gender –termasuk di dalamnya ayat tentang poligini– dijawab dengan “keyakinan teologis” bahwa ajaran wahyu merupakan ajaran yang paling baik. Apa yang dianggap baik oleh wahyu –sekalipun akal mempersanyakannya– harus dianggap baik. Sebab akal memiliki keterbatasan untuk mengetahui seluruh hikmah dari ajaran wahyu. Untuk itulah, ajaran wahyu yang dianggap “bertentangan dengan akal” sebenarnya tidak bertentangan dengan akal. Dalam keadaan seperti ini, akal harus tunduk kepada wahyu.

Lebih jauh, pandangan yang menyubordinasikan akal terhadap wahyu tersebut dilatarbelakangi oleh pandangan tentang absolutitas dan keilahian teks wahyu, terutama al-Qur'an. Bila dirunut lebih jauh, pandangan ini berasal keyakinan tentang ketakterciptaan al-Qur'an (*kalâmullâh*

qadīm) yang dikemukakan oleh Ash'ariyah, yang dilawankan dengan pandangan keterciptaan al-Qur'an (*khalq al-Qur'ân*) yang dikemukakan oleh Mu'tazilah. Pandangan Ash'ariyah itulah yang kemudian disepakati dan secara konseptual dikembangkan oleh mayoritas ulama *'ulûm al-qur'ân* melalui teori *nuzûl al-qur'ân*. Mereka meneorikan bahwa al-Qur'an pada mulanya diturunkan secara serentak dari *lawh mahfuz* di *bayt al-'izzah* ke langit dunia, dan dari sana diturunkan secara gradual kepada Muhammad saw. berdasarkan atas situasi-situasi tertentu dalam rentang waktu hampir 23 tahun.

Dengan demikian, al-Qur'an merupakan *kalâm* Allah yang bersifat transendental (*ilâhîyah*) dan tidak terkontaminasi oleh campur tangan (sejarah) manusia. Karena bersifat transendental, *nass* al-Qur'an yang jelas *dalâlah*-nya tidak boleh di-*ta'wil*-kan. *Ta'wil* (pemaknaan yang berbeda dengan makna yang tersurat) dianggap sebagai tindakan yang tercela (*madhmûm*), dan bahkan mengindikasikan kemurtadan (*riddah*). Pandangan ini menjadikan al-Qur'an sebagai teks yang tertutup sehingga makna yang dikandungnya bersifat *fixed* (tak boleh diganggu gugat). Pandangan mayoritas ulama *ulûm al-qur'ân* itulah yang kemudian dikritik oleh para pemikir yang kritis (baca: liberal). Seperti dikatakan oleh Abû Zayd, pandangan tentang ketakterciptaan al-Qur'an yang bersifat teologis ini membawa kepada diskusi yang bersifat mitologis dan menghindari dari diskusi yang bersifat ilmiah. Akibatnya, argumen yang dikemukakan tidak bisa diukur dengan ukuran yang bersifat terukur dan objektif. Hal inilah yang tidak bisa diterima oleh nalar rasional modern.

Sebaliknya, argumen para pemikir kritis yang menentang poligini, tidaklah memuaskan dalam menanggapi argumen fuqaha' yang kedua, yaitu praktek poligini Nabi Muhammad saw. Seandainya monogami merupakan hal yang dibolehkan atau bahkan "dianjurkan" oleh ajaran Islam,

tentu Nabi adalah orang pertama yang melakukannya. Dalam kenyataannya, Nabi masih mempraktekkan poligini, bahkan mencapai angka sembilan orang istri. Untuk itulah, bila disepakati bahwa Nabi merupakan suri teladan yang harus diikuti (*uswah hasanah*) (seperti yang dianjurkan oleh ayat 21 Surat al-Ahzâb), maka praktek poligini merupakan hal yang tidak perlu dihindari, apalagi dibenci. Argumen yang disampaikan oleh Abû Zayd terkait dengan hal ini adalah bahwa poligini pada masa itu merupakan praktek yang umum dilakukan oleh para pemimpin masyarakat. Dengan demikian, hal yang wajar bila Nabi mempraktekkan poligini. Argumentasi Abû Zayd ini terlihat kontradiktif dengan argumentasinya yang menyatakan bahwa poligini itu diharamkan secara tersamar (*tahrîm dimni*). Sebab, bagaimana Nabi bisa melakukan hal yang diharamkan oleh ajaran yang ia bawanya sendiri?

PENUTUP: TITIK TENGAH

Bagi seorang Muslim yang taat, menolak—apalagi mengharamkan—poligini sebagaimana dipraktekkan Nabi tentu berarti menolak kedudukan Nabi sebagai *uswah hasanah*. Sebaliknya, menolak nilai-nilai universal yang diperjuangkan oleh para pemikir kritis, seperti keadilan, kesetaraan, dan kebebasan, tentu juga berarti mengabaikan nilai-nilai yang diajarkan secara eksplisit oleh ayat-ayat al-Qur'an sendiri. Untuk itulah, perlu dicari titik tengah dengan melihat praktek poligini Nabi sebagai pelaksanaan nilai-nilai universal sebagaimana juga diajarkan oleh beliau sendiri. Hal ini bisa dilakukan dengan meminjam kerangka distingsi ajaran Islam sebagaimana disarankan oleh para pemikir kritis.

Berdasarkan distingsi tersebut, bisa dikatakan bahwa baik praktek poligini maupun monogami merupakan bagian dari hal yang bersifat partikular, legal-spesifik atau hukum. Penerimaan atau sebaliknya penolakan terhadap praktek

poligini maupun monogami, dilakukan berdasarkan penilaian apakah keduanya dilaksanakan dengan dasar nilai keadilan, kesetaraan, dan kebebasan atau tidak. Bila atas dasar nilai-nilai tersebut, keduanya dapat diterima. Sebaliknya, bila tidak didasarkan atas nilai-nilai tersebut, keduanya ditolak. Berdasarkan cara berpikir ini, kita tidak akan terjebak pada titik ekstrim penolakan poligini, seperti dalam *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam (KHI) atas nama kesetaraan gender. Begitu pula, kita tidak akan terjebak pada titik ekstrim pembolehan poligini, seperti praktek penyalahgunaan kebolehan poligini atas nama ajaran Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-'Aridl, 'Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. terj. Ahmad Akrom. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Baidan, Nashruddin. *Rekonstruksi Ilmu Tafsir*. Pidato Pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Tafsir Disampaikan di Hadapan Rapat Senat Terbuka STAIN Surakarta, 1999.
- Cawidu, Harifuddin. "Metode dan Aliran dalam Tafsir." *Majalah Pesantren*, No. 1/Vol. VIII/1991.
- Farmâwî, 'Abd al-Hayy. *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdû'î: Dirâsah Manhajîyah Mawdû'îyah*. t.t.: t.p., 1976.

Hidayatullah Edisi 08/XVIII/Desember 2004

Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*. Jakarta: Teraju, 2003.

Qattân, Mannâ' Khalîl. *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*. t.t.: Manshûrât al-'Asr al-Hadîth, 1973.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982.

Rahman, Fazlur. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*. ed. Taufik Adnan Amal. Bandung: Mizan,, 1990.

Rahman, Fazlur. *Tema Pokok al-Qur'an*. terj. Anas Mahyudin. Bandung: Pustaka, 1983.

Saifullah. *et. al. Ulumul Qur'an*. Ponorogo: PPS Press, 2004.

Shihab, M. Quraish. *et. al. Sejarah dan 'Ulûm al-Qur'ân*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.