

ASPEK HUMANISME POLIGAMI

(Analisis Feminimisme terhadap Pemikiran Muhammad

Shahrur Mengenai Syarat-syarat Poligami)

Khoirul Basyar*

Abstraksi: Menurut Shahrur, Allah tidak sekedar memperbolehkan poligami, tetapi bahkan sangat menganjurkannya, jika dipenuhi dua syarat: *pertama*, isteri kedua, ketiga, dan keempat adalah janda yang memiliki anak yatim. *Kedua*, adanya kekhawatiran tidak dapat berlaku adil terhadap anak yatim jika tanpa mengawini ibunya. Perintah poligami akan menjadi gugur ketika tidak ada dua syarat tersebut. Shahrur lebih sering menggunakan Al-Qur'an daripada Sunah, tidak menggunakan *ijmâ'* dan *qiyâs*. Pemahaman kedua term tersebut berbeda dengan pemahaman ulama pada umumnya.

على حسب رأي شهروور حثّ الله على تعدد الزوجات حثا إذا كان فيه شرطان، أولا: أن تكون الزوجات من الزوجة الثانية والثالثة والرابعة أراامل ذوات الأيتام. ثانيا: خوف عدم العدل إلى اليتيم إذا كان لايزوج أمه. والأمر بتعدد الزوجات باطل ما دام لا يوجد هذان شرطان. واحتج شهروور آراءه بالقرآن والحديث ولا يحتج آراءه بالإجماع والقياس، خلافا ما احتججه جمهور العلماء.

According to Shahrur, Allah does not only allow polygamy, but also recommends polygamy if someone fulfills two conditions: first, the second, third, and fourth wife are widows who have fatherless child; second, the existence of worry not to do justice to the fatherless child without marrying his/her mother. Order to do polygamy will be invalid if the two conditions do not exist. Shahrur often use Qur'an more than Prophet Sunnah, and does not use *ijma'* and *qiyas*. Interpreting of the two term is different from the previous scholars in general.

Kata Kunci: poligami, misi kemanusiaan, hujjah.

PENDAHULUAN

* Jurusan Tarbiyah STAIN Pekalongan Jl. Kusumabangsa No. 9 Pekalongan.

Salah satu isu Islam yang sampai saat ini masih *debatable* dan menjadi bahasan akademis adalah poligami. Akibat ajarannya tentang poligami, Islam banyak mendapat sorotan tajam terutama dari kalangan feminis dan pengusung isu Hak Asasi Manusia (HAM) bahwa Islam mengabaikan konsep demokrasi dan HAM, berlaku diskriminatif, dan memarginalkan perempuan dalam relasi rumah tangga.

Pada umumnya di kalangan pemikir Islam sendiri dalam membahas poligami terbagi pada dua *mainstream*, kalangan yang pro dan kalangan yang kontra. Kalangan pro poligami memandang poligami secara permisif (dari sisi bolehnya saja), bahkan dianggap sunah dengan menyandarkan pada praktek Nabi, tanpa berusaha mengkritisi dibalik pembolehan tersebut, baik secara historis, sosiologis, maupun antropologis. Padahal kebanyakan dari isteri Nabi sendiri selain Aisyah binti Abi Bakar adalah janda yang ditinggal mati.

PEMBAHASAN

A. Sekilas tentang Muhammad Shahrur

Muhammad Shahrur dilahirkan di Damaskus, Suriah, pada 11 April 1983. Shahrur merupakan pemikir yang tergolong liberal di Syiria. Pendidikan formalnya diawali di Sekolah Dasar dan Menengah di al-Midan, pinggiran kota sebelah selatan Damaskus. Pada tahun 1957, Shahrur dikirim ke Saratow, dekat Moskow, untuk belajar Teknik Sipil (hingga 1964), dan empat tahun kemudian (1968) Shahrur dikirim kembali untuk belajar ke luar negeri. Saat itu Shahrur belajar di University College, Dublin, untuk memperoleh gelar MA dan ph.D di bidang Mekanika Tanah dan Teknik Pondasi (hingga 1972). Sepulang dari studi di luar negeri, Shahrur diangkat sebagai Profesor Jurusan Teknik Sipil di Universitas Damaskus (Shahrur, 2002: xiii-xv).

Ketika di Moskow, shahrur sangat mengagumi ide-ide Marxis, baik dalam dataran teori maupun praksis, meskipun ia mengaku bukan penganut Marxis. Dari sini-lah Shahrur selain belajar ilmu teknik, sangat meminati masalah-masalah keislaman yang kemudian ia tuangkan dalam beberapa buku. Karya-karya intelektual

shahrur antara lain; *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah* (1994); *al-Islâm wa al- mân, Manzûmat al-Qiyâm* (1995) yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia “Islam-iman: pokok-pokok dasar”, *Dirâsah Islâmiyah fî al dawlah wa al- mujtama'* (1996) yang terjemahnya “studi Islam kontemporer tentang negara dan masyarakat”, *Nahw Ushûl al-jadîdah li fiqh al-Islâm* (2000), dalam bahasa Indonesianya “Metodologi fiqh Islam kontemporer”. Selain itu, masih banyak buku-bukunya yang terkait dengan teknik bangunan (Shahrur, 2002: xiii-xv).

Sebagaimana populer dalam studi hukum bahwa hukum tidak bisa dilepaskan dari lingkungan zamannya. Hukum sering dilihat sebagai suatu jawaban yang diberikan terhadap permasalahan yang dominan pada suatu saat dan dalam kasus tertentu. Sekalipun teori hukum berkeinginan untuk mengatakan suatu pikiran secara universal, tetapi harus sesuai dengan latar belakang pemikiran yang dimilikinya. Teori hukum tidak bisa dilepaskan dari konteks waktu pemunculannya, seperti teori-teori yang lahir pada abad kesembilan belas atau abad kedua puluh. Karena itu, pemahaman terhadap sebuah teori perlu dilengkapi dengan pemahaman terhadap pemikiran dan kondisi sosio-kultural yang melatar belakangi timbulnya teori tersebut. Karena itu, teori-teori yang lahir pada abad ke sembilan belas, menggarap persoalan-persoalan yang ada pada saat itu, dan bukan merupakan karakteristik persoalan untuk abad ke dua puluh (Raharjo, 1996: 253).

Persoalan ini-lah yang menjadi salah satu kegelisahan Shahrur ketika melihat stagnasi pemikiran dunia Islam. Shahrur menegaskan perlunya para ahli hukum selalu mengembangkan teori-teori hukum baru sesuai dengan latar belakang sosio-kultural dan pengetahuan ilmiah obyektif masa kontemporer. Persoalan mendasar yang memunculkan kegelisahan Shahrur untuk melakukan kegiatan keislaman secara global dapat dibedakan dalam dua dimensi yang saling terkait, yaitu realitas masyarakat Islam kontemporer dan realitas doktrin tradisi (*turâs*) dalam Islam. Shahrur melihat bahwa komunitas muslim saat ini masih terpoplarisasi ke dalam dua kubu. *Pertama*, mereka berpegang secara ketat dan absolut pada arti literal dari tradisi. Apa yang cocol untuk komunitas di zaman Nabi Muhammad Saw., juga

cocok untuk zaman apa pun. *Kedua*, mereka yang cenderung menyerukan sekularisme dan modernitas serta menolak semua warisan Islam, termasuk Al-Qur'an sebagai bagian dari tradisi yang diwarisi yang telah menjadi candu. Bagi mereka, ritual adalah gambaran ketidakjelasan. Kelompok ini dipimpin oleh golongan Marxian dan komunis. (Shahrur, 1991: 14).

Menurut Shahrur kedua kelompok telah gagal memenuhi janji mereka untuk menyediakan modernitas kepada masyarakat. Kegagalan kedua kubu ini kemudian memunculkan kelompok ketiga, dan Shahrur mengklaim diri berdiri dalam kelompok ini. Shahrur berpendapat bahwa dalam memahami Al-Qur'an, umat Islam perlu mendudukkan diri sebagai generasi awal Islam. Dengan redaksi cukup manis, Shahrur mengatakan, "perlakukanlah Al-Qur'an seolah-olah ia baru saja diwahyukan dan Muhammad baru saja meninggal kemarin" (Shahrur, 1991: 34-44).

Pemahaman semacam ini meniscayakan umat Islam memahami Al-Qur'an sesuai konteks di mana mereka hidup dan menghilangkan keterjebakan pada produk pemikiran masa lalu. Realitas historis menunjukkan bahwa setiap generasi menginterpretasikan Al-Qur'an dengan bertolak dari realitas yang muncul dan sesuai dengan kondisi hidup mereka. Muslim modern, kata Shahrur, lebih *qualified* dan lebih memiliki perangkat yang memadai untuk memahami Al-Qur'an sesuai tujuan dan realitas modern yang melingkupinya. Konsekuensinya adalah bahwa hasil interpretasi generasi muslim tradisional masa klasik dan pertengahan tidak mengikat masyarakat muslim modern. Dengan kata lain, Shahrur hendak menyatakan bahwa otoritas pemahaman atas pesan-pesan *ilahi* terletak di atas pundak generasi saat ini, bukan menjadi tanggung jawab generasi pada abad tujuh atau pemimpin madzhab yang lima (Shahrur, 1991: 81).

Menurut Shahrur, realitas historis tindakan manusia pada abad VII ketika Al-Qur'an turun, merupakan bentuk interaksi dan upaya penafsiran terhadap Al-Qur'an. Semua tindakan tersebut mengandung nilai tradisi, kecuali aspek-aspek ibadah, *hudud*, dan *al-sirât al-mustaqîm* yang tidak terikat oleh ruang dan waktu. Demikian

halnya dengan apa yang dilakukan oleh Nabi s.a.w tidak lain adalah salah satu model penafsiran Al-Qur'an yang sesuai dengan konteks ruang dan waktu beliau hidup.

Shahrur memaknai ibadah sebagai ritual yang menjadi media bagi hubungan antara manusia dengan Tuhan. Ibadah bersifat *tawqîfiyah* yang pada tiap generasi kenabian memiliki format dan aturan sendiri-sendiri. Ibadah dimaknai sebagai *ta'abud* dan tidak dapat diuraikan dengan rasio, ia hanya menyertakan ketundukan total. Ibadah ritual tidak perlu dicari sisi-sisi rasionalnya, seperti bahwa puasa adalah untuk kesehatan, atau shalat mengandung unsur olah raga dan olah spiritual. Termasuk dalam kategori ini adalah shalat, puasa, zakat, dan haji. Relasi ini bermula dalam bentuk indrawi berupa persembahan (*qarabin*) dan penyembelihan binatang (*al-udhhiyah*). Salah satu jejaknya terlihat dalam ibadah haji dengan adanya simbol tawaf di Ka'bah, Sa'i, dan penyembelihan qurban. Bentuk seperti itu telah final setelah disempurnakan oleh Islam (Shahrur, 1991: 45).

Term *hudud* dalam interpretasi Shahrur berbeda dengan pengertian *hudud* dalam pengertian mayoritas ulama Islam selama ini. *Hudud* dimaknai sebagai batasan yang telah ditentukan oleh Allah dan Nabi-Nya, baik dalam masalah muamalah maupun ibadah. Sedangkan *al-Sirât al-Mustaqîm* tidak sekadar berarti sebagai jalan yang lurus, namun secara spesifik merujuk kepada sepuluh perintah Tuhan seperti larangan syirik, perintah berbakti kepada orang tua, larangan membunuh anak-anak karena takut miskin, larangan mendekati perbuatan keji, larangan membunuh jiwa selain alasan yang benar, larangan memakan harta anak yatim, kecuali dengan cara baik hingga ia dewasa, adil dalam menimbang, serta menepati janji, dan mengikuti perintah Allah.

Menurut Shahrur, umat Islam kontemporer membutuhkan sebuah teori yang mampu melakukan islamisasi pengetahuan dengan memberikan paradigma ilmiah pada diri setiap muslim, sehingga pada diri setiap muslim, timbul rasa percaya diri dan keberanian untuk berinteraksi dengan nilai atau konsep apapun yang dihasilkan manusia tanpa melihat ideologinya. Lebih pedas, Shahrur mengkritik bahwa karena belum adanya teori kontemporer, telah menyebabkan kaum muslimin mengalami

pembusukan pemikiran, fanatisme madzhab, pemikiran statis dan mewarisi kekacauan politik selama ratusan tahun. Keterpurukan ini menyebabkan mereka terpecah belah dan sering dituduh secara ekstrim dengan label kafir, murtad, zindik, klenik, Muktazilah, Jabariah dan Qadariyah.

Usaha yang hendaknya segera dilakukan adalah membebaskan kaum muslimin dari wawasan sempit, sehingga mereka mampu menghadapi tantangan pemikiran kontemporer, karena tidak semua pemikiran itu bermusuhan dengan Islam. Konsekuensinya, harus dibangun sebuah *epistem (al-manhaj al-ma'rifi)* yang kompreherensif dan bersumber dari teks Tuhan sendiri. Umat Islam harus mampu mengadopsi perkembangan-perkembangan kontemporer, sehingga tidak terjebak dalam pengulangan pengetahuan masa lalu. Interaksi ini akan memungkinkan adanya pengayaan perangkat metodologi dalam mengembangkan pengetahuan keagamaan yang sejalan dengan fenomena kekinian.

B. Poligami: Pro dan Kontra di Kalangan Para Pemikir Islam

Ibn Qosim al-Ghozi, misalnya membolehkan kaum laki-laki untuk mengawini empat (perempuan) merdeka, tanpa menyertakan syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an secara langsung (Jaziri, tt.: 230). Pemikiran demikian juga terdapat dalam kitab-kitab fiqh lainnya. Kalau pun mengajukan syarat, hanyalah asal dapat berbuat adil terhadap isteri-isterinya, meskipun syarat adil itu sangat berat seperti diisyaratkan dalam Al-Qur'an surat al-Nis , (4) ayat 129: "*Dan kamu betul-betul tidak akan berbuat adil di antara isteri-isterimu, walaupun kamu sangat ingin (berbuat adil)....*" (Q.S. al-Nis '[4]: 129).

Sedangkan kalangan yang kontra, poligami biasanya mengajukan argumen yang berangket dari premis bahwa seseorang tidak mungkin dapat berbuat adil (dalam arti kualitatif) dengan isteri-isterinya dalam membagi cinta, kasih sayang yang tidak dapat diukur secara kuantitatif (materi). Kalau disadari penekanan untuk berbuat adil secara kualitatif ini dan sulit untuk mewujudkannya, maka sebenarnya Al-

Qur'an tidak menganjurkan poligami dan menyarankan monogami sebagai bentuk perkawinan yang utama dan mulia.

Fazlur Rahman bahkan menganggap poligami sebagai sesuatu yang di luar etika kemanusiaan. Menurutny tidak mungkin seorang suami dapat berbuat adil terhadap isteri-isterinya meski ia sangat menginginkannya sebagai mana disebutkan dalam Al-Qur'an. Bagi Rahman, secara jelas Al-Qur'an menyatakan mustahil mencintai lebih dari seorang wanita dalam acara yang sama, padahal biasanya isteri kedua ketiga dan keempat lebih muda dan lebih cantik dari isteri pertamanya. Penerimaan Al-Qur'an terhadap poligami menurut Rahman hanya bersifat sementara dan membuat teratur struktur sosial Arab tentang kebiasaan hidup berpoligami yang tidak terbatas. Sebab, dalam tradisi Arab waktu itu, seorang laki-laki yang mempunyai isteri lebih banyak, menjadi sebuah kebanggaan dan prestis tersendiri. Oleh karena itu, "idea moral" Al-Qur'an pada hakekatnya adalah monogami (Amal, 1996: 90).

Sebenarnya, pijakan normatif yang digunakan baik oleh kalangan yang pro maupun kontra poligami berangkat dari ayat yang sama, yaitu surat Al-Nisa' ayat 3: *"dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap(hak-hak) anak-anak yatim, maka kawinilah perempuan-perempuan yang kamu senangi, dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak dapat berlalku adil, maka kawinilah seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya"* (Q.S. al-Nis ', 4: 3).

Isyarat ayat tersebut selama ini dipahami seolah poligami menjadi persoalan hak bagi laki-laki saja, baik oleh kalangan yang pro maupun yang kontra poligami, tanpa mempertimbangkan kandungan makna secara keseluruhan. Padahal ayat di atas, menurut Muhammad Shahrur, justru memperlihatkan bahwa poligami bukan semata-mata hak laki-laki, melainkan lebih menekankan adanya tanggung jawab sosial untuk memastikan bahwa anak-anak yatim diberi perlakuan yang dihubungkan dengan persoalan penjagaan anak yatim. Menurut shahrur, poligami diperbolehkan hanya dalam situasi tertentu untuk tujuan kemanusiaan, yaitu melindungi anak yatim dan

janda-janda yang terlantar. Oleh karena itu, poligami diperbolehkan dengan syarat isteri kedua, ketiga dan keempat harus janda dan memiliki anak yatim, di samping harus ada keyakinan tidak dapat berlaku adil terhadap anak yatim tersebut, jika tanpa mengawini ibunya (Shahrur, 2000: 203).

Selama ini, kalangan pro poligami melihat dengan antusias sisi kebolehannya saja, tanpa mengkaji lebih dalam tujuan di balik kebolehan tersebut. Kalau pun mereka mengajukan syarat, syarat itu pun hanya sebatas dapat berlaku adil di antara isteri-isteri. Sebaliknya, kalangan kontra poligami secara apriori menolak dengan asumsi bahwa seseorang tidak mungkin dapat berbuat adil secara kualitatif jika berpoligami. Dari sini, Shahrur memiliki cara pandang yang berbeda. Shahrur mengaitkan kebolehan poligami dengan para janda dan anak yatim, yang tentu berbeda dengan pandangan *mainstream*, baik yang pro maupun yang kontra poligami.

Pendapatnya yang demikian tergolong baru dan tampak kontroversial, sehingga memerlukan penelitian lebih lanjut dengan mengkonfirmasikannya kepada praktek perkawinan Nabi yang kebanyakan untuk menyelesaikan problem sosial, seperti janda-janda sahabat yang gugur di medan perang. Selain Aisyah, seluruh isteri Nabi adalah janda mati. Sekiranya cara pandang Muhammad Shahrur dapat diterima lebih dari pendapat ulama fiqh lain, terdapat titik temu dengan praktek perkawinan Nabi. Inilah yang menjadi objek kajian -dan memberi makna penting- dari tulisan ini.

C. Dasar Hukum Muhammad Shahrur

Dasar hukum yang dijadikan dasar oleh Shahrur adalah Al-Qur'an dan Sunah, walaupun Shahrur lebih sering menggunakan Al-Qur'an dari pada Sunah. Shahrur tidak menggunakan ijma' maupun qiyas. Pemahaman terhadap kedua term tersebut pun berbeda dengan pemahaman ulama pada umumnya. Pemahaman Shahrur terhadap Al-Qur'an berbeda dengan ulama pada umumnya. Al-Qur'an yang selama ini disebut sebagai *mushaf* Utsmani oleh orang-orang pada umumnya, oleh Shahrur disebut al-Kitab. Term al-Kitab berasal dari akar *kataba*, artinya mengumpulkan beberapa hal satu sama lain dengan tujuan untuk memperoleh satu makna yang

bermanfaat atau untuk memperoleh satu topik tertentu guna mendapatkan satu pemahaman yang sempurna (Shahrur, 1991: 51).

Menurut Shahrur, secara terminologi al-Kitab adalah kumpulan bermacam-macam obyek atau tema yang diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad, berupa teks beserta kandungan maknanya, yang secara tekstual terdiri atas keseluruhan ayat yang tersusun dalam *mushaf* sejak dari surat al-Fâtiyah hingga surat al-Nâs. Al-Qur'an merupakan teks statis (*kauniyah*) yang bisa dipahami hanya pada zaman dan ruang di mana ayat itu turun. Secara ontologis, teks Al-Qur'an statis, namun secara sosiologis, ia dipahami melalui proses sejarah dan perkembangan yang terjadi. Artinya, teks bersifat statis tetapi penafsiran atasnya bersifat dinamis. Masing-masing orang (*mufasir*) tentu akan memahaminya sesuai dengan latar belakang pemikiran mereka. Selain itu, perbedaan ruang dan waktu berperan besar dalam memahami kitab suci (Shairon, 2003: 137).

Sedangkan Sunah yang secara umum diartikan sebagai segala perkataan, perbuatan, serta *taqrir* Nabi Muhammad (Zahrah, tt.: 78), oleh Shahrur diartikan lain. Sunah, menurutnya, berasal dari kata *sanna* yang dalam bahasa Arab berarti "mudah dan mengalir dengan lancar". Seperti lafadz *mâ'un masnûn* yang berarti, air yang mengalir dengan mudah. Hal ini sesuai dengan QS. al-Baqarah, 2: 185 dan al-Hajj, 22:78 yang menyatakan bahwa Allah menghendaki kemudahan dalam beragama dan tidak menghendaki kesempitan dan kesukaran.

Shahrur membedakan antara sunah dan hadits. Menurutnya sunah adalah metode (*manhaj*) dalam menetapkan hukum-hukum *umm al-Kitab* (ayat-ayat hukum) dengan cara yang mudah tanpa keluar dari batas-batas yang telah ditentukan oleh Allah, baik menyangkut masalah yang ada batasnya dalam Al-Qur'an maupun membuat batas-batas baru yang bersifat temporer dalam berbagai persoalan, dengan memperhatikan realitas dan kondisi sosial-kultural yang akan dijadikan tempat penerapan hukum. Shahrur menegaskan bahwa hadits merupakan ijtihad Nabi dalam pembacaan kitab suci. Bagaimana yang dilakukan Nabi, umat Islam harus melakukan

interpretasi, bukan untuk meniru apa yang Nabi katakan secara verbal, tetapi meniru jalan dan metodologinya (Shahrur, 1991: 548-549).

Kedua sumber hukum al-Qur'an dan Sunah di atas menurut Shahrur telah memberikan batasan-batasan yang jelas bagi manusia, baik batas maksimal maupun batas minimal. Dengan batasan yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an dan Sunah, ahli hukum Islam dapat melakukan ijtihad sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapi selama masih dalam batas-batas kedua sumber hukum tersebut. Dengan demikian pintu ijtihad senantiasa terbuka lebar terhadap kasus-kasus aktual (Majalah Idea, 2001: 30).

Shahrur tidak menggunakan *ijmâ'* dan *qiyâs* dalam melakukan *istinbâth* hukum. Ia memiliki pengertian tersendiri tentang tarm *ijma* dan *qiyâs*. Ia menilai bahwa *ijmâ'* yang selama ini dipahami sebagai kesepakatan para ulama dahulu setelah Nabi wafat atas hukum syara' mengenai suatu peristiwa, adalah keliru. Sebab, kesepakatan yang mereka ambil adalah untuk menyelesaikan masalah pada masanya. Sementara realitas sekarang tidak ada hubungannya dengan peristiwa dahulu. Menurutnya, *ijmâ'* yang benar adalah kesepakatan mayoritas masyarakat mengenai suatu masalah yang mereka hadapi, dan kesepakatan tersebut harus didapat dengan jalan demokratis dan tidak keluar dari batas-batas ketetapan syar'i (Shahrur, 1991: 550). Sedang *qiyâs* (analogi), menurut Shahrur, adalah *qiyâs al-syâhid 'alâ al-hudûd* (menganalogikan sesuatu yang ada sekarang, dengan syarat masih berada dalam batas-batas ketentuan syar'i). Dengan kata lain, Syahrur memegang *scientific analogy*, karena ia menganalogikan secara induktif hal-hal dan ketentuan-ketentuan yang didukung oleh data empiris (Shahrur, 1991: 551).

Kerangka teori yang dibangun oleh Shahrur dalam memformulasikan idenya adalah penilaian Al-Qur'an dan Sunah antara yang berdimensi *nubuwwah* dan *risâlah*. Karenanya, Al-Qur'an maupun hadits isinya secara garis besar dapat dibedakan atas *nubuwwah* dan *risâlah*. Dimensi *nubuwwah* merupakan kumpulan informasi pengetahuan yang diwahyukan kepada Muhammad yang memposisikannya sebagai Nabi. Konsep *nubuwwah* mencakup seluruh informasi dan pengetahuan

ilmiah yang tertera dalam Al-Qur'an, sekaligus berfungsi sebagai pembeda antara yang hak dan batil atau antara kebenaran realitas dan praduga sementara. Sedangkan risalah merupakan kumpulan penetapan hukum yang disampaikan kepada Muhammad sebagai pelengkap bagi pengetahuan yang telah diwahyukan dan memposisikan Muhammad sebagai Rasul.

Pengertian seperti ini merumuskan bahwa dimensi *nubuwwah* identik dengan ilmu pengetahuan, sedangkan risalah identik dengan hukum. Dimensi *nubuwwah* mencakup atauran universal alam semesta, aturan sejarah dan aturan partikular fenomena alam, sementara *risâlah* memuat ibadah, moralitas, masalah waris, muamalah, hukum-hukum perdata dan pembeda antara yang halal dan haram.

Doktrin *al-Islâm sâlih li kulli zamân wa al-makân* juga menjadi landasan yang kuat bagi pemikiran keislaman Shahrur. Shahrur menentang keras pemahaman hukum Islam yang selama ini kaku dengan menganggap bahwa ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam al-Qur'an dan sunah harus dijalankan apa adanya. Pemahaman seperti ini bertentangan dengan sifat dasar manusia yang selalu berubah dari satu tempat ke tempat lainnya, juga bertentangan dengan hukum alam yang mana dalam alam ini tidak ada benda (materi) yang gerakannya selalu lurus terus, namun akan selalu berubah.

Untuk memecahkannya, Shahrur kemudian memperkenalkan teori baru yang dikenal dengan teori batas (*nazariah al-hudûd*). Shahrur merumuskan teori *hudûd*-nya dengan berangkat dari ayat al-Qur'an yang terkait dengan pembagian waris. Pada ayat 13 surat al-Nisâ, terdapat kalimat *tilka hudûd Allah* dan ayat 14 terdapat *wa yata'addâ hudûdahû* (Q.S. al-Nisâ': 14). Kata *hudûd* di sini berbentuk jamak (plural) dari bentuk *mufradnya hadd*, yang artinya batas (limit). Pemakaian bentuk plural menandakan bahwa batas (*hadd*) yang ditentukan oleh Allah berjumlah banyak, dan manusia memiliki keleluasaan untuk memilih batasan tersebut sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi yang melingkupinya. Selama masih berada dalam koridor batasan tersebut, manusia tidak menanggung beban dosa. Pelanggaran terjadi jika manusia melampaui batasan-batasan tersebut (Shahrur, 1991: 552).

Menurut Shahrur, ayat tersebut secara eksplisit menyebutkan bahwa masalah pembagian waris merupakan salah satu batasan dari sekian batasan (*hudûd*) hukum syari'at yang ditentukan oleh Allah. Redaksi *tilka hudûd Allah* merujuk pada penjelasan ayat 11-12, dan pada saat yang sama juga menegaskan bahwa batasan hukum yang dimaksud berasal dari Allah.

Pada ayat 14, kalimat *wa yata'adda hudûdahu* berarti melanggar batas-batas (hukum)-Nya. Penggunaan kata ganti tunggal "*hu*" (Dia) dalam term *hudud* merujuk hanya kepada Allah saja. Sedangkan penggalan ayat sebelumnya yang berbunyi *wa man ya'shî Allah wa rasûlahu wa yata'addâ hudûdahu* menegaskan bahwa perbuatan maksiat (menolak untuk mengerjakan) dapat dilakukan terhadap Allah dan Rasul-Nya, tetapi pelanggaran batasan hukum hanya terjadi pada Allah saja, karena otoritas penentuan hukum syari'at yang terus berlaku hingga hari kiamat hanya milik Allah saja. Dia tidak pernah memberikan otoritas ini kepada yang lain, bahkan kepada Nabi Muhammad sekalipun. Karena jika Muhammad memiliki hak atau otoritas penentuan hukum (*haqq al-tasyrî'*), niscaya ayat tersebut akan berbunyi *wa man ya'shî Allah wa rasûlahu wa yata'addâ hudûdahuma* dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang (*huma*), tetapi ternyata tidak demikian.

Menurut Shahrur, semua syari'at yang berasal dari Nabi Muhammad bersifat temporal dan tidak ada keharusan untuk memberlakukannya hingga akhir zaman. Pada dataran ini, tersembunyi rahasia hikmah adanya sunah untuk diikuti pada satu sisi, sedangkan pada sisi lain adanya posisi Nabi sebagai teladan untuk berjihad dalam lingkup batasan ketentuan Allah yang disesuaikan dengan kondisi obyektif yang hidup dalam sejarah manusia.

Otoritas penentuan hukum (syari'at) hanya dimiliki oleh Allah saja, karena Allah adalah satu-satunya penentu hukum yang berlaku hingga akhir zaman. Asumsi ini meniscayakan hukum yang bersumber dari Allah memiliki sifat universal, berlaku untuk segala situasi dan kondisi, sesuai dengan setiap waktu dan tempat. Konsekuensinya, hukum tidak boleh bersifat tunggal dengan satu pemahaman dan perspektif. Hukum Allah harus sesuai dengan kecenderungan manusia yang selalu

berubah, maju, dan berkembang. Karena itu, dalam Al-Qur'an akan selalu dijumpai bahwa Allah hanya menentukan batasan-batasan (*hudûd*) saja, baik yang berupa batasan maksimal (*al-hudûd al-'alâ*), batasan minimal (*had al-'adnâ*) maupun variasi dari keduanya. Ajaran syari'at yang disampaikan kepada Rasulullah bersifat *hudûdiah*, berbeda dari syari'at rasul-rasul sebelumnya. Periode kerasulan Muhammad merupakan babak baru syari'at modern bagi generasi baru. Bagi Shahrur, Allah telah menetapkan konsep-konsep hukum yang maksimum dan minimum, dan ijtihad manusia bergerak dalam dua batasan tersebut (Shahrur, 1991: 150).

Teori batas (*nazariah al-hudûd*) yang dirumuskan Shahrur mengandung implikasi hukum yang luas, bahkan beberapa di antaranya berbeda dan menyalahi "pakem" yang ada. Secara ringkas, gagasan teori batas Shahrur dapat dirumuskan sebagai berikut. *Pertama*, posisi batasan minimum sebagai batas paling rendah yang ditentukan Al-Qur'an dan ijtihad manusia tidak memungkinkan untuk mengurangi ketentuan minimal tersebut. Pada posisi ini, ijtihad bergerak naik, yaitu dengan menambah lingkup batasan tersebut. Batas minimal tidak mungkin dikurangi, namun memungkinkannya untuk bertambah, misalnya perempuan yang haram dinikahi. Pada batas maksimum, sebaliknya, dapat memungkinkan untuk dikurangi. Misalnya hukuman bagi pencuri, maksimalnya potong tangan.

Kedua, posisi batas maksimum dan minimum bersamaan. Maksudnya, bahwa batas maksimum dan minimum telah ditetapkan oleh Allah. Wilayah ijtihad adalah naik turun di antara keduanya. Ayat 11 surat al-Nisa menjelaskan perbandingan maksimal bagi pihak laki-laki dan perbandingan minimal bagi perempuan yang diformulasikan dengan 2:1. Bentuk prosentasenya, bagian pihak laki-laki sebanding dengan 66,6 %, sedang bagian pihak perempuan sebanding dengan 33,3%. Menurut Shahrur, prinsip yang berlaku dalam masalah waris adalah *al-taqrîb* atau kecenderungan untuk saling mendekati hingga pada batas perbandingan yang seimbang antara laki-laki dan perempuan, yakni 1:1 atau masing-masing mendapat bagian prosentase 50%.

Ketiga, posisi batas maksimum dan minimum bersamaan. Maksudnya, bahwa ketentuan batas maksimum juga menjadi batas minimum, dan wilayah ijtihad tidak mungkin mengambil hukum yang lebih berat dan atau lebih ringan. Sebagai contoh, dalam kasus perzinahan, hukuman untuk pelaku zina dalam Al-Qur'an berupa cambukan 100 kali sebagai *hadd* maksimum dan sekaligus minimum karena ada kata *ra'fah* yang berarti tidak ada keringanan. Ruang ijtihad hanya terbuka dalam hal saksi, bukan hukumnya.

Keempat, posisi batas maksimum telah ditetapkan dan tidak mungkin dilampaui, namun masih memungkinkan untuk diringankan. Contohnya, kasus pencurian (*al-sariqah*), hukuman bagi pencuri tidak mungkin diperberat lagi di atas ketentuan hukum potong tangan, tetapi ijtihad memungkinkan meringankan sesuai dengan kondisi. Pencuri juga harus dibedakan antara mencuri satu kali karena kondisi tertentu dengan seseorang yang berprofesi sebagai pencuri. Bentuk *isim fâ'il*, *al-sâriq al-sâriqah*, harus dimaknai sebagai profesi pencuri.

Kelima, posisi batas maksimum dengan satu titik yang mendekati garis lurus tanpa persentuhan. Batas paling atas telah ditentukan dalam Al-Qur'an namun karena tidak ada persentuhan dengan batas minimum, maka hukuman belum dapat ditetapkan. Posisi ini diterapkan dalam batasan hubungan pria dan perempuan. Batas atas yang telah ditetapkan adalah hukuman zina, yang menurut Shahrur, dipahami sebagai hubungan laki-laki dan perempuan tetapi tidak ada persentuhan secara maksimal berupa hubungan kelamin (*coitus*), sehingga *hadd* zina belum dijatuhkan. Selain itu, harus ada keterangan dari empat orang saksi. Shahrur memahami zina sebagai hubungan kelamin antara laki-laki dan perempuan disertai empat orang saksi. Sedang jika tanpa empat orang saksi disebut *fahisyah* yang pertanggungjawabannya lebih bersifat moral individual antara pribadi si pelaku dan Allah dengan cara beristighfar dan bertaubat.

Keenam, posisi batas maksimum positif tidak boleh dilewati dan batas bawah negatif boleh dilewati. Posisi ini dapat diterapkan dalam masalah distribusi (*tasarruf*) harta, yang dapat dikategorikan dalam tiga bentuk, yaitu zakat, sadakah, dan riba.

Batas atas yang tidak boleh dilampaui adalah riba, batas bawah yang boleh dilewati adalah zakat sebagai batas negatif. Karena ia adalah batas minimal harta yang wajib dikeluarkan. Bentuk *tasarruf* yang dapat melampaui batas zakat disebut dengan sadakah. Posisi ini selain memiliki dua batas, juga memiliki batas tengah yang tepat berada antara keduanya. Batas tengah disimbolkan dengan titik nol pada persilangan kedua sumbu yang mengimplementasikan konsep *qard hasan* atau pinjaman dengan bunga 0 %. Konsekuensi dari analisis ini, Shahrur menegaskan bahwa bentuk riba yang dilarang adalah ketika bunga pinjaman mencapai 100% dari modal yang diistilahkan dengan *adl-‘âfan mudhâ’afan*. Jika kurang dari jumlah itu, masih dalam kategori diperbolehkan, dalam arti, tambahan itu belum melanggar batas ketentuan Allah. Ijtihad sangat diperlukan untuk menentukan persentase yang tepat agar roda perekonomian dapat berputar secara normal. Dalam hal ini, seorang ahli hukum Islam harus bekerja sama dengan ahli ekonomi, khususnya perbankan. Menurut Shahrur, kaum muslimin tidak perlu ragu untuk bertransaksi dengan bank yang menetapkan bunga, karena selama bunga belum mencapai 100% dari modal yang ditanam, tidak termasuk dalam kategori riba yang dilarang.

Shadakah dan zakat merupakan bentuk distribusi kekayaan kepada pihak lain tanpa adanya ikatan atau syarat bagi penerima untuk mengembalikannya. Namun, Shahrur membedakan dua konsep tersebut. Menurut Shahrur, zakat merupakan batas minimal distribusi kekayaan, yang batasnya telah ditentukan Rasulullah sebesar 2,5%. Demikian juga tentang prosedurnya telah ditetapkan oleh Allah. Paling tidak disalurkan kepada delapan golongan yang dikenal dengan *al-asnâf al-thamâniyah*, yaitu orang fakir, orang miskin, petugas pelaksana, orang baru masuk Islam, budak yang baru dibebaskan, orang berhutang, orang kehabisan bekal dalam perjalanan, dan orang yang berjihad di jalan Allah. Berarti, zakat merupakan bentuk minimal shadakah, karena shadakah lebih luas sifatnya dan lebih terbuka bagi semua pihak untuk melakukannya. Zakat merupakan kewajiban minimal yang harus dilakukan orang yang mampu, karena Islam juga sangat menganjurkan shadakah agar

tidak terjadi penimbunan kekayaan pada orang kaya, sehingga memperdalam jurang kemiskinan.

Sehubungan dengan prosedur distribusi kekayaan dari si kaya kepada yang berhak yang berjumlah delapan golongan, Shahrur berpendapat bahwa pada dasarnya distribusi itu harus dilakukan tanpa adanya ikatan apa pun atau berstatus sebagai pemberian cuma-cuma. Distribusi tersebut boleh berbentuk pinjaman tanpa bunga dalam kondisi tertentu. Ini merupakan bentuk maksimal yang boleh diterapkan kepada delapan golongan dari mereka yang berhak menerima zakat (Shahrur, 1991: 400-579).

D. Pemikiran Muhammad Shahrur tentang Syarat-syarat Poligami

Menurut Shahrur, poligami merupakan salah satu tema penting yang mendapat perhatian khusus dari Allah. Karena pentingnya, Allah meletakkannya pada awal surat al-Nisâ. Poligami terdapat pada ayat ketiga dan keempat dan satu-satunya ayat yang membicarakan masalah ini. Menurut Shahrur, selama ini para mufasir dan ahli fiqh telah mengabaikan redaksi umum ayat dan ketertarikan erat antara masalah poligami dengan para janda yang memiliki anak-anak yatim (Shahrur, 1991: 301).

Keterkaitan itu bisa disimak bahwa Allah mengawali surat al-Nisâ dengan seruan kepada manusia agar bertakwa kepada Tuhan yang juga merupakan tema penutup dari surat Âli Imrân sebelumnya, serta seruan kepada mereka untuk menyambung tali silaturrahim dengan berpangkal pada pandangan kemanusiaan yang universal, bukan pandangan kelompok atau kesukuan sempit. Pandangan ini sebagai isyarat bahwa penciptaan manusia berasal dari *nafs* yang sama (*nafs wâhidah*). Runtutan ayat tersebut adalah:

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan isterinya; dan daripada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu” (Q.S. al-Nisâ, 4:1).

Selanjutnya, Allah beralih kepada pembicaraan tentang anak-anak yatim. Allah dalam konteks ini memerintahkan kepada manusia agar memberikan harta benda anak-anak yatim dan tidak memakannya (Shahrur, 1991: 301). Allah berfirman:

“Berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah baligh) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu adalah dosa besar” (Q.S. al-Nisâ, 4:2).

Allah menindaklanjuti pembahasan tentang anak-anak yatim dengan perintah untuk menikahi perempuan-perempuan yang disenangi; dua, tiga, atau empat, yang dibatasi hanya pada satu kondisi, yaitu takut tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatim. Allah berfirman:

“Jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak) anak-anak yatim, maka kawinilah perempuan-perempuan yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya” (Q.S. al-Nisâ, 4: 3).

Pada ayat keempat, Allah melanjutkan pembahasan tentang maskawin dan mahar bagi para perempuan. Ayat kelima pada larangan manusia untuk menyerahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta benda mereka. Sekali lagi pada ayat keenam Allah membicarakan anak-anak yatim (Shahrur, 1991: 301). Allah berfirman:

“Ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. Janganlah kamu makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. Barangsiapa (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu), dan barangsiapa miskin, maka bolehlah ia makan harta itu menurut yang patut. Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka. Dan cukuplah Allah sebagai pengawas (atas persaksian itu)” (Q.S. al-Nisâ, 4: 6).

Menurut Shahrur, sebuah keharusan bagi para peneliti yang bermaksud mengkaji masalah poligami dan Al-Qur'an (*al-Tanzîl*) untuk memperhatikan ayat-ayat di atas secara cermat, sekaligus melihat hubungan sebab akibat antara masalah poligami dengan anak-anak yatim sebagaimana telah disebutkan oleh Allah dalam bingkai redaksi ayat tersebut dan ayat-ayat yang mendahuluinya (Shahrur, 1991: 301).

Kata *al-yatîm* menurut bahasa Arab dan menurut Al-Qur'an berarti seorang anak yang belum mencapai umur baligh yang telah kehilangan ayahnya, sementara ibunya masih hidup. Pengertian yatim seperti menurut Shahrur adalah dalam firman Allah, "*Ujilah (didiklah) anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin*". (QS. al-Nisâ, 4: 6). Sedang kata *al-yatîm* yang berarti 'seorang anak yang telah kehilangan ayahnya, disebutkan juga secara jelas dalam firman Allah, "*Adapun dinding rumah itu adalah kepunyaan dua orang anak yatim di kota itu, dan di bawahnya ada harta benda simpanan bagi mereka berdua, sedang ayahnya adalah seorang yang saleh...*" (Q.S. al-Kahf, 18: 82). Demikian pula kata tersebut disebutkan secara tersirat dalam firman Allah, "*Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat...*" (QS. al-An'âm, 6: 152). Sebab, posisi seorang ayah ketika masih hidup secara hukum adalah seorang wali bagi urusan anaknya, sehingga tidak terdapat hal yang dapat menjustifikasi seruan Allah yang memerintahkan kepada manusia agar berbuat adil kepadanya (Shahrur, 1991: 204).

Kesemuanya memperkuat bahwa pokok bahasan ayat-ayat di atas berkisar tentang anak-anak yatim yang kehilangan ayahnya, sementara ibu mereka masih hidup menjanda. Sedangkan yang ayahnya juga meninggal (yatim piatu), maka tidak terkait dengan pembolehan poligami. Demikian halnya dengan kematian seorang ibu, sementara yang suami masih hidup, sehingga seandainya sang suami menikah lagi dengan perempuan lain, maka isteri keduanya tersebut tidak termasuk dalam kategori poligami.

Kepada anak-anak yatim yang telah kehilangan ayahnya, Allah menghendaki dan memerintahkan untuk berbuat baik dan adil kepada mereka, serta menjaga dan memelihara harta mereka serta menyerahkannya kembali setelah mereka menginjak umur dewasa. Apakah membiarkan mereka di rumah sendiri dan mempercayakan sepenuhnya kebutuhan-kebutuhan hidup kepada mereka sendiri? Hal tersebut memang seakan-akan mungkin, tetapi menurut Shahrur kenyataan akan berbicara lain, yaitu tidak dapat melaksanakan perintah Allah dengan baik.

Saat inilah, yakni kekhawatiran tidak terwujudnya keadilan pada anak-anak yatim sesuai dengan yang dimaksud firman Allah, *“jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim...”* Maka ayat di atas memperbolehkan poligami, yakni dengan menikahi ibu-ibu mereka yang menjanda, sebagaimana disebut oleh Allah, *“maka kawinilah perempuan-perempuan yang kamu senangi).* *Khitab* (perintah) dalam ayat tersebut ditujukan kepada orang-orang yang telah menikah dengan seorang wanita dan memiliki anak, karena bukanlah termasuk poligami bagi lelaki bujangan yang mengawini janda yang memiliki anak-anak yatim, dengan dasar bahwa ayat tersebut diawali dengan dua dan diakhiri dengan empat (dua, tiga, atau empat).

Menurut Shahrur, Allah tidak hanya sekedar memperbolehkan poligami, akan tetapi sangat menganjurkannya, namun dengan dua syarat yang harus dipenuhi. *Pertama*, bahwa isteri kedua, ketiga dan keempat adalah para janda yang memiliki anak yatim. *Kedua*, adanya kekhawatiran tidak dapat berlaku adil terhadap anak yatim jika tanpa mengawinin ibunya. Perintah poligami akan menjadi gugur ketika tidak terdapat dua syarat yang telah disebutkan di atas. Dua syarat ini didasarkan pada struktur kaidah bahasa seperti yang dikemukakan oleh ayat tersebut.

Jika diperhatikan secara cermat firman Allah, *mâ thâba lakum (perempuan-perempuan yang kamu senangi)*, berkenaan dengan seorang janda yang memiliki anak-anak yatim yang telah kehilangan pemimpin dan penopang keluarganya. Allah menggunakan kata-kata dengan sangat halus dan penuh perasaan ketika menyebutkan seorang janda sebagai bentuk penghormatan terhadap persoalan perkawinan. Padahal

bagi Allah dalam keadaan keterpaksaan yang demikian boleh-boleh saja Allah berfirman, *fankihû mâ syi'tum min al-nisâ* (maka kawinilah wanita-wanita yang kamu kehendaki). Namun Allah berfirman, *fankihû mâ tâba lakum min al-nisâ* (maka kawinilah perempuan-perempuan yang kamu senang). Di sini sangat jelas perbedaan antara kata *tâba* dan *syâ'a* (Shahrur, 1991: 302).

Perhatian manusia terhadap ayat tersebut seringkali menimbulkan antusiasme seseorang sehingga ia berlebihan dalam memenuhi perintah poligami tersebut, padahal ia tidak memiliki biaya untuk menghidupi anak-anak dan keluarganya yang pertama. Ditambah dengan tanggungan-tanggungan tambahan dari isteri kedua beserta anak-anak yatimnya, sehingga ia terjatuh ke dalam belenggu kesulitan. Maka pembagian seseorang antara (perhatian terhadap) anak-anaknya dan kewajibannya terhadap anak-anak yatim telah menyebabkannya bersikap tidak adil di antara mereka. Penjelasan akan hal ini terdapat dalam firman Allah, “*Kemudian jika kamu takut tidak dapat berlaku adil, maka kawinilah seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih efektif mengantisipasi tidak aniaya*”. Datanglah perintah Tuhan untuk tidak berpoligami dan mencukupkan diri dengan seorang isteri saja ketika dalam keadaan takut akan terbelit belenggu dan terjatuh pada tindakan yang tidak adil (Shahrur, 1991: 302).

Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat, “*Jika kamu takut tidak dapat berbuat adil*”, berarti tidak berbuat adil di antara para isteri dalam hubungan suami isteri (senggama). Pendapat ini menurut Shahrur tidak tepat, karena konteks ayat tersebut berbicara poligami dalam kaitannya dengan pemahaman sosial kemasyarakatan, bukan konsep biologis (senggama), dan berkisar pada masalah anak-anak yatim dan berbuat baik dan adil kepadanya. Sebab, Allah dalam perintah-Nya agar seseorang mencukupkan diri dengan seorang isteri saja, berangkat dari pertimbangan yang jelas yaitu; “*yang demikian itu adalah lebih efektif mengantisipasi tindak aniaya*”. Artinya, bahwa mencukupkan diri dengan seorang isteri saja dapat menjauhkan dari belenggu kesulitan dan dari tindakan tidak adil.

KESIMPULAN

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa, menurut Shahrur, poligami tidak hanya diperbolehkan, melainkan dianjurkan dengan syarat isteri kedua, ketiga dan keempat adalah seorang janda yang memiliki anak yatim, dan adanya kekhawatiran tidak dapat berbuat adil terhadap anak-anak yatim jika tidak mengawini ibu mereka. Jika tidak terdapat kedua syarat ini, maka pembolehan poligami menjadi gugur.

DAFTAR PUSTAKA

- Jaziri, Abd al-Rahman, al, *Al-Fiqh Alâ Madzahib al-Arba'ah*, Bairut: Dâr al-Kutub. t.th.
- Amal, Taufiq Adnan, *Methodé dan alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1996.
- Amin, Qasim, *The New Woman: A Document in the Early Debate of Egyptian Feminism*, Cairo: The American University in Cairo Press. 1995.
- Majalah Idea, *Muhammad Shahrur; Kita Tidak Memerlukan Hadits*, Edisi 1 Vol. X. 2001.
- Raharjo, Sajipto, *Ilmu hukum*, Bandung: Citra Aditya, 1996.
- Shahrur, Muhammad, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âsirâh*, Damaskus: al-Ahalli al-Tibâ'ah wa al-Nasr wa al-Tawzi, 1991.
- Shahrur, Muhammad, *al-Islâmi wa al- mân; Manzûmah al-Quyam*, terj. M. Zaid Su'udi, *Iman dan Islami; Aturan-aturan pokok*, Yogyakarta: Jendela, 2002.
- Shahrur, Muhammad, *Nahwu Ashul Jadîdah Lî Al-Fiqh al-Islâmi*, Damaskus: al-Ahli li Thibâ'at wa al-Nasyr wa al-Tawzi, 2000.
- Shairon Syamsudin, *Hermenetika Al-Qur'an*, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Zahrah, Muhammad Abu, , *Ushûl al-Fiqh*, Mesir: Dar al-Umah , t.th.