

Vol. 2, No. 2, Oktober 2000

ISSN 1411-1373

Qualita Ahsana

JURNAL PENELITIAN ILMU-ILMU KEISLAMAN



A. Zahra, Ahwan Mukarrom, Masruhan,
Misbahul Munir, Muslih Fuadie, Nur Syam,
Moh. Sholeh, Syamsudduha

Diterbitkan Oleh :
Pusat Penelitian IAIN Sunan Ampel

Qualita Ahsana

JURNAL PENELITIAN ILMU-ILMU KEISLAMAN

Diterbitkan dengan SK Rektor No. 131/HK.00.5/SK/P/00

Pemimpin Redaksi:
H. Imam Bawani

Wakil Pemimpin Redaksi:
Saiful Jazil

Sekretaris Redaksi:
Chairul Huda

Penyunting Ahli:
H.M. Mahfud, MD
H. Suroso Imam Zadjuli
Sunarto
H. Arief Furqon
H. Syafiq A. Mughni

Penyunting Pelaksana:
Masdar Hilmy
Biyanto
Achmad Zaini
Akhmad Muzakki

Sekretaris:
Imam Syafi'i
Marzuki
Noor Cholishotul Afifah
Mochamad Lukman
Imampuri
Sri Aryani Astoeti

QUALITA AHSANA diterbitkan oleh Pusat Penelitian IAIN Sunan Ampel Surabaya dua kali setahun pada bulan April dan Oktober, dengan Rektor IAIN Sunan Ampel sebagai pelindung

Alamat Penerbit/Redaksi:
Pusat Penelitian IAIN Sunan Ampel
Jl. A. Yani 117 Surabaya 60237
Telp. (031) 8410298 ps. 30
Fax. (031) 8413300

E-Mail: sunanampel@surabaya.wasantara.net.id.

Homepage: <http://www.geocities.com/HotSprings/6774>

Qualita Ahsana

Jurnal Penelitian Ilmu-ilmu Keislaman

DAFTAR ISI

PENGANTAR REDAKSI

(*halaman ii-iv*)

RELEVANSI KONSEP *MAṬLA'* PARA FUQAḤĀ' DALAM PERSPEKTIF ILMU ASTRONOMI MODERN

Oleh: A. Zahra

Halaman 1-33

KEPERCAYAAN ESKATOLOGIS MUSLIM JAWA

Studi Terhadap Naskah Fafirru ilā Allāh

Oleh: Ahwan Mukarrom

Halaman 34-62

KONSEP KEPEMIMPINAN DALAM ISLAM

Studi Analisis Tentang Pemikiran Politik Ibn Khaldūn

Oleh: Masruhan

Halaman 63-83

ASAS MONOGAMI MENURUT PERSPEKTIF MUḤAMMAD 'ABDUH

(Studi tentang Metode Tafisīr al-Manār)

Oleh: Misbahul Munir

Halaman 84-110

DINAMIKA PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA

(Telaah Sosiologis atas Pemikiran Pembaruan Islam

Nurcholish Madjid 1970 – 1972)

Oleh: Muslih Fuadie

Halaman 111-136

DINAMIKA HUBUNGAN TAREKAT DAN KEKUASAAN POLITIK

(Studi Kasus Tarekat Qadiriyah

wa Naqsyabandiyah Cukir Jombang)

Oleh: Nur Syam

Halaman 137-156

PENGARUH ṢALĀT TAHAJJUD TERHADAP PENINGKATAN PERUBAHAN RESPONS KETAHANAN TUBUH IMUNOLOGIK

(Suatu Pendekatan Psikoneuroimunologik)

Oleh: Moh. Sholeh

Halaman 157-178

PERAN PARA WALI PENYEBAR ISLAM DI JAWA TERHADAP RUNTUHNIAKERAJAAN MAJAPAHIT

(Studi terhadap Naskah Baduwanar Dan Drajat)

Oleh: Syamsudduha

Halaman 179-200

ASAS MONOGAMI MENURUT PERSPEKTIF MUHAMMAD ‘ABDUH (Studi tentang Metode *Tafsīr al-Manār*)

Misbahul Munir

Abstract: This work tries to investigate Muḥammad ‘Abduh’s point of view of monogamy principle. In dealing with the analysis of the subject matter, the writer bases himself on hermeneutical method by interpreting the Qur’ān Sūrah al-Nisā’ verses 3 and 129. On the basis of these two verses, ‘Abduh maintains that the basic principle of marriage ruled by the Qur’ān is monogamy, not polygamy. He further argues that polygamy is not allowed (*ḥarām*) by the Qur’ān with the condition that husbands are not able to treat their wives justly. Despite the fact that the basic principle of marriage in Islām is monogamy, the majority of Muslim society assumes that the basic principle of marriage in Islam is polygamy. Such an assumption has been the dogma widely believed by the Muslims. This is due to the fact that this principle has been widely practiced by the classical society before Islam.

Kata Kunci: Muḥammad ‘Abduh, poligami, monogami, *Tafsīr al-Manār*.

I

A. Latar Belakang Masalah

Dalam kehidupan masyarakat muslim, secara umum terdapat asumsi bahwa asas perkawinan dalam Islam adalah poligami.¹

¹ Yang dimaksud dengan poligami dalam penelitian ini adalah sebagaimana yang telah dikemukakan oleh banyak penulis, yakni gabungan dua kata berasal dari Bahasa Yunani (*poli* atau *polus*, yang berarti banyak, dan *gamin* atau *gamos* yang berarti kawin atau perkawinan). Ketika kedua kata ini digabungkan, secara etimologis berarti

Pemahaman semacam ini telah menjadi sebuah dogma yang secara kultural tidak mudah diubah begitu saja. Hal ini mengingat bahwa poligami bukan saja berlaku di kalangan masyarakat muslim, namun juga berlaku di kalangan masyarakat klasik jauh sebelum datangnya Islām. Bahkan poligami ini telah dikenal di kalangan orang-orang Medes, Babilonia, Abbesinia dan Persia, serta Afrika, Australia dan Mormon di Amereka. Di India, ajaran Hindu juga tidak melarang poligami. Begitu pula kitab-kitab suci orang Yahudi dan Nasrani pun tidak melarang sistem perkawinan poligami tersebut. Lebih dari itu, poligami dianggap sebagai suatu kewajaran dan merupakan perbuatan sah para nabi dan raja-raja orang Yahudi. Mereka mengawini lebih dari seorang isteri, bahkan mengumpulkan puluhan isteri dan selir di dalam satu rumah.² Pemahaman terhadap adanya asas poligami ini juga muncul dalam masyarakat Islam, mengingat dalam al-Qur'ān, surat al-Nisā' ayat 3, termaktub pernyataan sebagai berikut: "Kawinilah wanita-wanita yang kamu senang, dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka kawinilah satu saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya".³

Dalam perkembangan pemikiran umat Islam, lebih-lebih di kalangan para ulama' dan pemikir kontemporer, pemahaman semacam itu mulai dirasa tidak adil dan dianggap tidak relevan lagi dengan perkembangan sosial dan budaya masyarakat moderen. Pemikiran itu muncul karena adanya pergeseran sistem nilai-nilai kehidupan, yang

suatu perkawinan yang banyak. Sedangkan secara terminologis, poligami berarti perkawinan antara seorang laki-laki dengan beberapa orang perempuan. Term poligami ini, merupakan kebalikan dari poliandri, yang berarti perkawinan antara seorang perempuan dengan beberapa orang laki-laki. Lihat Sudarsono, *Hukum Perkawinan Nasional* (Jakarta: Rineka Cipta, 1991), 60. Perkawinan semacam ini, secara tegas dilarang oleh Islam. Lihat al-Qur'ān ayat 24 surat al-Nisā'. Sedangkan poligami menurut Islām, berarti perkawinan antara seorang laki-laki dengan perempuan lebih dari satu, dengan batasan, umumnya dibolehkan hanya sampai empat wanita, walaupun ada yang memahami boleh lebih dari empat, bahkan sampai lebih dari sembilan wanita. Lihat Khoiruddin Nasutian, *Riba dan Poligami* (Yogyakarta: ACAdEMIA, t.th.), 84. Bandingkan pula dengan Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), 170. Lihat pula Labib MZ, *Pembelaan Ummat Muhammad* (Surabaya: Bintang Pelajar, 1986), 15.

² Abdul Ghani 'Abud, *Keluarga Muslim dan Berbagai Masalahnya* (Bandung: Pustaka, 1987), 101. Lihat pula Abdur Rahman I. Do'i, *Perkawinan dalam Shari'at Islam*, terj. Basri Iba Asghary & Wadi Masturi (Jakarta: Rineka Cipta, 1992), 43.

³ Departemen Agama RI, *al-Qur'ān dan Terjemahnya* (Bandung: Gema Risalah Press, 1989), 115.

antara lain ditandai dengan perkembangan budaya dan meningkatnya status kaum wanita yang secara global semakin mendapatkan perhatian dunia. Kaum wanita yang dulunya cenderung diremehkan dan hampir tidak pernah mendapatkan peran dalam kehidupan, semakin lama semakin tampak peran dan kiprahnya dalam memberikan andil terhadap perkembangan budaya dan ilmu pengetahuan. Pergeseran nilai dan sistem kehidupan tersebut bergerak dengan cepat, seiring dengan berkembangnya budaya, pendidikan dan pengalaman kaum wanita.

Dengan demikian, keberadaan kaum wanita semakin lama terasa semakin memiliki arti penting dalam menunjang terciptanya kehidupan sosial yang mantap dan berimbang. Wanita mulai dibutuhkan untuk menangani sektor-sektor tertentu dalam kehidupan sosial, sesuai dengan karakter dan keahlian masing-masing. Hal ini membuat wanita merasa semakin eksis dalam kehidupan bermasyarakat sehingga pada perkembangan berikutnya mereka mengajukan berbagai macam tuntutan sesuai dengan kewajiban dan hak-hak asasi mereka.⁴

Melihat perkembangan yang demikian itu, para ulama' dan pemikir Islam kontemporer, khususnya Muḥammad 'Abduh, merasa perlu untuk melakukan kajian yang lebih mendalam terhadap ayat-ayat al-Qur'ān dan ḥadīth-ḥadīth Nabi sehingga pemahamannya dapat disesuaikan dengan perkembangan budaya dan masyarakat secara kontekstual yang akan mendorong umat Islam untuk melakukan kajian-kajian secara komprehensif dan menghasilkan aktualisasi hukum Islām, sesuai dengan *maqāsid al-sharī'ah* (tujuan shari'at Islam) yang dikenal sebagai agama *rahmatan li al-'ālamīn*.

Dari pemikiran tersebut, muncul pemahaman alternatif terhadap asas perkawinan dalam Islām yang secara sepintas terlihat adanya kontradiksi antara pemahaman ulama'-ulama' *salaf* (tradisional) dengan ulama'-ulama' *khalaf* (kontemporer). Kontradiksi tersebut terlihat dari adanya perbedaan dalam memahami asas perkawinan yang tersirat dalam al-Qur'ān Surat al-Nisā' ayat 3 di atas. Dari ayat tersebut, *mufasssir* klasik memahami bahwa asas perkawinan menurut ajaran Islam adalah poligami. Pemahaman demikian mengakibatkan dalam hal perkawinan, Islam terkesan tidak memperhatikan hak-hak asasi kaum wanita, bahkan terlihat seakan-akan menyudutkan dan menyepelkan kepentingan wanita.

⁴ Fatima Memissi dan Riffat Hassan. *Setara di Hadapan Allah*, terj. (?) (Yogyakarta: LSPPA, Yayasan Prakarsa, 1995), 177. Lihat pula Qāsim Amīn, *Tahrīr al-Mar'ah wa al-Mar'ah al-Jadīdah* (Kairo: al-Markaz al-'Arabī li al-Baḥth wa al-Nashr, 1984), 136.

Dengan dijadikannya poligami sebagai asas dalam perkawinan Islām oleh para *mufassir* klasik, berakibat bertambahnya kecenderungan kaum laki-laki beristeri lebih dari satu, tanpa memperhatikan syarat-syarat ketat yang diisyaratkan oleh al-Qur'ān. Sementara itu, *mufassir* kontemporer, khususnya Muḥammad 'Abduh berdasarkan ayat yang sama, memahami bahwa asas perkawinan menurut ajaran Islām adalah monogami.⁵ Pemahaman semacam ini diambil setelah melihat perkembangan sosial budaya dalam kehidupan masyarakat sehari-hari, termasuk kaum wanita yang mengalami perubahan status sosial dan membutuhkan pemenuhan hak-haknya secara sempurna. Dalam melihat ayat tersebut, walaupun dengan argumentasi yang berbeda-beda, pada umumnya pemikir Islām kontemporer, utamanya Muḥammad 'Abduh, berpendapat bahwa asas dasar perkawinan dalam Islam, yang sesuai dengan *maqāsid al-sharī'ah* adalah monogami.

Dalam penelitian ini, Muḥammad 'Abduh dipilih sebagai obyek kajian tentang metode penafsiran al-Qur'ān, terutama yang berkaitan dengan ayat-ayat tentang asas perkawinan, karena ia dikenal sebagai tokoh perintis pembaruan dalam bidang pemikiran Islam. Ia juga termasuk salah seorang perintis tafsir al-Qur'ān kontemporer yang dikenal sangat berani dalam mengembangkan makna dan pemahaman terhadap isi kandungan al-Qur'ān.⁶

Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān, ia menggunakan metode yang berbeda dengan para *mufassir* terdahulu. Mereka pada umumnya menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān berdasarkan petunjuk Nabi yang diterima para sahabat (*bi al-ma'thūr*). Disamping itu, mereka juga memperhatikan makna kata secara gramatikal (sesuai aturan tata bahasa), tanpa berusaha menelusuri kemungkinan-kemungkinan adanya rahasia di balik kata-kata yang tersurat dalam ayat tersebut. Metode yang digunakan Muḥammad 'Abduh adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān dengan tetap memperhatikan petunjuk Nabi yang diterima melalui para sahabat dan memperhatikan makna kata secara gramatikal. Namun lebih dari itu, ia mencoba memberikan alternatif baru dengan cara memperluas

⁵ Yang dimaksud dengan monogami dalam penelitian ini adalah lawan dari Poligami yaitu perkawinan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan. Lihat Sudarsono. *Hukum Perkawinan*, 59.

⁶ Albert Hourani. *Arabic Thought in the Liberal Age* (Cambbridge: University Press, 1984), 167. Lihat pula Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, vol.2, 560.

pandangannya terhadap maksud dan tujuan al-Qur'ān sebagai suatu institusi yang mengatur kehidupan umat manusia sepanjang zaman.⁷

'Abduh berpendapat bahwa al-Qur'ān yang diturunkan oleh Allah SWT kepada Muḥammad Rasul Allah SAW, dimaksudkan untuk dijadikan pedoman bagi kehidupan semua umat yang berlaku sepanjang zaman. Dalam praktiknya, sudah barang tentu memiliki elastisitas sangat tinggi sehingga dapat memenuhi tuntutan kebutuhan hidup, sesuai dengan kehendak Allah yang penuh dengan keadilan dan prinsip dasar hak-hak asasi manusia. Oleh sebab itu, menurut 'Abduh, al-Qur'ān mengandung nilai-nilai moral dan tatanan kehidupan yang sangat luas dan universal sehingga dalam menafsirkan ayat-ayatnya perlu dilakukan *tadabbur* atau pendekatan-pendekatan yang cermat, baik secara historis maupun sosiologis, tanpa harus mengabaikan *maqāṣid al-sharī'ah* yang intinya adalah menciptakan *maṣlahah* (kesejahteraan dan kedamaian) bagi kehidupan umat manusia. Dengan demikian, dalam menafsirkan al-Qur'ān perlu ada reaktualisasi dan pembaruan, dengan tetap memperhatikan latar belakang dan tujuan diturunkannya al-Qur'ān itu sendiri, serta berusaha menghindari al-Qur'ān dari pemahaman-pemahaman *khurāfāt* dan *isrā'ilīyāt* yang banyak disusupkan oleh *ahl al-kitāb* pada masa-masa sahabat yunior yang kemudian banyak masuk dalam tafsir-tafsir *bi al-ma'thūr* yang belum sempat disensor.⁸

Dari latar belakang pemikiran tersebut, peneliti ingin menelusuri, apa sebenarnya yang mendorong para pemikir dan *mufasssir* kontemporer, khususnya Muḥammad 'Abduh, sehingga dalam karya tafsirnya, ia cenderung berpendapat bahwa asas perkawinan menurut Islam adalah monogami. Berbeda dengan pendapat para *mufasssir* klasik, yang cenderung mengatakan bahwa asas perkawinan menurut Islam adalah poligami. Dari fenomena tersebut, perlu kiranya dilakukan penelitian yang akan memberikan kejelasan terhadap faktor-faktor yang menimbulkan perbedaan visi atau cara pandang terhadap sebuah doktrin yang sudah cukup lama diyakini sebagai hal yang tidak akan berubah.

B. Perumusan Masalah

Dari uraian tersebut, tampak jelas bahwa dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān, terutama yang berkaitan dengan asas perkawinan

⁷ 'Abd Allāh Maḥmūd Shahatah. *Manhaj al-Imām Muḥammad 'Abduh fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: al-Majlis al-A'lā li Ri'āyat al-Funūn wa al-Adab wa al-'Ulūm al-Ijtimā'iyah, t.t.), 44.

⁸ Shahatah. *Manhaj*. 44.

dalam Islam, terdapat perbedaan, baik dari sisi metode maupun cara pandang antara *mufasssir* klasik dan *mufasssir* kontemporer (yang dimotori oleh Muḥammad ‘Abduh). Oleh karena itu, untuk memperjelas proses terjadinya kesenjangan dan perbedaan tersebut perlu dicari akar permasalahannya. Adapun masalah yang dikaji dalam penelitian ini, dirumuskan sebagai berikut.

1. Apa saja asas penafsiran dalam *Tafsīr al-Manār* dan metode apa yang digunakan?
2. Bagaimana pandangan ‘Abduh terhadap asas monogami?
3. Faktor-faktor apa saja yang mempengaruhi penafsiran ‘Abduh terhadap ayat-ayat di atas?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan tujuan sebagai berikut.

1. Mendeskripsikan metode Muḥammad ‘Abduh dan penerapannya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān yang berkaitan dengan perkawinan.
2. Memaparkan pandangan Muḥammad ‘Abduh tentang asas perkawinan dalam Islām.
3. Menguraikan faktor-faktor yang mempengaruhi interpretasi ‘Abduh sehingga sampai pada pendirian bahwa asas perkawinan dalam Islam adalah monogami.

D. Metodologi Penelitian

1. Teknik Pengumpulan Data

Data yang diperlukan dalam penelitian ini adalah data kepustakaan sebagaimana dijelaskan berikut. *Pertama*, asas yang digunakan ‘Abduh untuk merumuskan metode tafsir nya dalam *Tafsīr al-Manār*. *Kedua*, metode penafsiran ‘Abduh yang digunakan untuk menganalisis makna dan kandungan al-Qur’ān, terutama yang berkaitan dengan asas perkawinan. *Ketiga*, pendapat ‘Abduh tentang asas monogami sebagai asas perkawinan dalam ajaran Islam. *Keempat*, faktor-faktor yang menyebabkan Muḥammad ‘Abduh menggunakan metode yang berbeda dengan metode yang digunakan oleh para *mufasssir* klasik sehingga membuahkan kesimpulan hukum yang berbeda pula.

2. Sumber Data

Data diperoleh dari dua sumber. *Pertama*, sumber-sumber yang menjelaskan gagasan-gagasan ‘Abduh tentang Tafsīr al-Qur’ān dan metode penafsirannya. Misalnya, *Tafsīr al-Manār* yang ditulis oleh

Rashīd Ridā dan *Manhaj al-Imām Muḥammad 'Abduh fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* yang ditulis oleh 'Abd Allah Mahmud Shahatah. Kedua, sumber-sumber penunjang, yaitu kitab-kitab Tafsīr dan 'ulūm al-Qur'ān, misalnya: *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* yang ditulis oleh Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān* yang ditulis oleh Ibn Jarīr al-Ṭabarī dan *al-Asās fi al-Tafsīr* yang ditulis oleh Sa'īd Hawā. Di samping itu, juga digunakan literatur lain yang dapat memberi tambahan informasi tentang masalah yang dibahas, misalnya *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmi* oleh 'Abd al-Mun'im al-Najjār, *al-Azhār wa Atharuhu fi al-Nahḍah al-Adabīyah al-Ḥadīthah* oleh Muḥammad Kāmil al-Faqā, *Rā'id al-Fikr al-Miṣrī al-Imām Muḥammad 'Abduh* oleh 'Uthmān Amīn dan *Nazarāt fi al-Qur'ān* oleh Muḥammad al-Ghazālī.

3. Metode Penelitian

Dalam penelitian ini digunakan metode hermeneutik yang meliputi deskriptif, kritis, dan analitis. Metode tersebut digunakan mengingat deskriptif dapat dijadikan sarana untuk menjelaskan asas dan metode *Tafsīr al-Manār*, kedudukan, serta penerapannya, dan pandangan 'Abduh tentang asas monogami. Metode kritis, digunakan untuk melihat kelebihan dan kekurangan metode *Tafsīr al-Manār*, sedang metode analitis, digunakan untuk mengkaji faktor-faktor yang mempengaruhi pendapat 'Abduh dalam menafsirkan al-Qur'ān Sūrat al-Nisā' ayat 3 dan 129.

II

A. Metode Penafsiran dalam *Tafsīr al-Manār*

1. Asas Penafsiran dalam *Tafsīr al-Manār*

Tafsīr menurut pengertian bahasa (etimologi), berasal dari akar kata *fassara-yufassiru-tafsīr*, yang mempunyai arti penjelasan. Sedangkan menurut istilah (terminologi), *tafsīr* berarti suatu upaya memahami makna dan kandungan al-Qur'ān sesuai kehendak Allah SWT menurut kadar maksimal kemampuan manusia berdasarkan syarat-syarat yang telah ditentukan.⁹

⁹ Syarat-syarat yang dimaksud, misalnya memahami bahasa arab, ilmu *Asbāb al-Nuzūl*, *nāsikh mansūkh* dan lain sebagainya, yang berkaitan dengan perangkat untuk memahami isi kandungan al-Qur'ān. Lihat al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, vol.1. 14-15.

Tafsir al-Qur'an telah tumbuh sejak masa Nabi Muhammad saw. Beliau adalah penafsir pertama (*al-mufasssir al-awwal*) terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang dirasa kurang dipahami oleh masyarakat waktu itu. Para sahabat yang hidup pada masa Rasul Allah saw, tidak satu pun yang berani menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Mereka menanyakan langsung kepada Nabi bila menemukan ayat-ayat yang belum dipahami atau kurang jelas maksudnya.¹⁰ Dalam hal ini, Nabi sendiri yang bertanggung jawab untuk menjelaskan makna dan isi kandungan al-Qur'an sesuai dengan petunjuk dan bimbingan dari Allah swt. Setelah Rasul Allah wafat dan ternyata banyak masalah yang belum jelas dalam al-Qur'an, para sahabat yang lebih banyak tahu tentang rahasia al-Qur'an atas petunjuk Nabi merasa perlu menjelaskan makna dan kandungan al-Qur'an sebagai jawaban atas kebutuhan masyarakat. Mereka inilah yang pada akhirnya dikenal sebagai *mufasssir* generasi kedua.¹¹

Semakin panjang perjalanan hidup manusia, semakin banyak pula hal yang perlu dijelaskan dari al-Qur'an, sesuai kebutuhan dan tuntutan masyarakat. Dengan demikian, muncul pula beberapa generasi penerus *mufasssir* yang pada gilirannya sampai pada generasi *mufasssir* kontemporer dan termasuk di dalamnya adalah sosok Muhammad 'Abduh. Sebagai seorang *mufasssir* dan tokoh perintis pembaruan pemikiran Islam, dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, 'Abduh menggunakan cara dan pendekatan yang berbeda, dibanding dengan para *mufasssir* pendahulunya. Dalam *Tafsir al-Manar*, 'Abduh selalu berusaha meninggalkan pola pikir secara *taqlid*, sebagaimana yang telah dilakukan oleh para pendahulunya.¹² Bahkan, tidak jarang ia melontarkan kritik-kritik tajam yang mengecam pendapat para *mufasssir* terdahulu dan menganggapnya sebagai sebuah pemikiran *jumud* (apatis) yang tidak perlu diikuti. Sikap 'Abduh tersebut banyak mendapatkan reaksi dari para ulama dan ilmuwan pada saat itu. Namun demikian, di sisi lain 'Abduh juga banyak mendapatkan simpati dari kalangan generasi muda

Bandingkan pula dengan Jalal al-Din al-Suyuti. *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub, 1979), 176.

¹⁰ Kondisi ini tidak menutup kemungkinan bagi para sahabat untuk melakukan ijtihad dalam menghadapi persoalan-persoalan yang mendesak, yang sulit dikonfirmasi kepada Nabi, sebagaimana yang dilakukan oleh Mu'adh bin Jabal ketika berada di Yaman.

¹¹ Hasbi ash Shiddieqy. *Ilmu-ilmu al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1972), 181.

¹² Al-Dhahabi. *al-Tafsir*. Vol. 2, 554.

yang mulai merasakan pentingnya pembaruan pemikiran yang berkaitan dengan hal-hal keagamaan.¹³

Usaha penafsiran al-Qur'ān yang dilakukan 'Abduh baru sampai pada beberapa surat, antara lain: al-Baqarah, Āli Imrān, al-Nisā', yang hanya sampai pada ayat 135 dan kemudian meloncat pada surat-surat pendek yang terkumpul dalam *Jūz 'Amma* (Juz ketiga puluh) dari al-Qur'ān. Selanjutnya, untuk menjaga dan melestarikan sebuah karya yang dianggap monumental ini, Rashīd Riḍā, seorang murid kesayangan 'Abduh, mencoba melanjutkan karya tersebut dengan mengacu kepada cara atau metode serta prinsip yang telah dibangun oleh 'Abduh walaupun Riḍā sendiri pada akhirnya, karena wafat, tidak dapat menyelesaikan karya tersebut secara sempurna. Rashīd Riḍā wafat setelah selesai menafsirkan ayat ke 101 surat Yūsuf.¹⁴

Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān, tampaknya, 'Abduh selalu mengacu kepada asas *maṣlaḥah*. Cara demikian ini ditempuh karena ia menganggap bahwa Islām diturunkan sebagai agama *raḥmatan li al-'ālamīn*. Untuk mewujudkan asas tersebut, 'Abduh menjabarkannya menjadi sembilan asas yang harus diperhatikan sebagai pijakan dalam menafsirkan al-Qur'ān. Sembilan asas dimaksud adalah sebagai berikut.

- a. *I'tibār al-sūrah wiḥdatan mutanāsiqah*, yakni melihat sebuah surat dalam al-Qur'ān sebagai suatu kesatuan yang tidak dapat terpisahkan satu dari yang lain. Dengan prinsip ini, dalam menafsirkan aya-ayat al-Qur'ān, 'Abduh selalu melihat dan memperhatikan relevansi antara satu ayat dengan ayat yang lain dalam sebuah surat. Dengan demikian, 'Abduh tidak pernah mengabaikan aspek kebahasaan, yang menyangkut *tanāsuq al-āyāt* (tata urut dan tata pikir dari redaksi al-Qur'ān).¹⁵
- b. *'Umūm al-Qur'ān wa shumūluhu*, yakni mempertimbangkan universalitas kandungan al-Qur'ān. Dengan prinsip ini, 'Abduh berpendapat bahwa isi kandungan al-Qur'ān mencakup segala aspek kehidupan masyarakat dan berlaku untuk semua umat pada semua zaman. Berbeda dengan kitab-kitab samawi yang lain, yang diturunkan hanya untuk umat-umat tertentu dan berlaku dalam waktu tertentu pula, al-Qur'ān merupakan sebuah *dustūr* permanen yang

¹³ Ibid.

¹⁴ Shahatah, *Manhaj*, ix.

¹⁵ Ibid., 35.

sharī'atnya selalu relevan dengan tuntutan kehidupan umat manusia.¹⁶

- c. *Al-Qur'ān al-karīm huwa al-maṣḍar al-awwal li al-tashrī'*, yakni al-Qur'ān merupakan sumber primer ajaran Islam. Dengan prinsip ini, dalam setiap menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān yang berkaitan dengan tindakan yuridis, 'Abduh terlebih dahulu mengacu kepada makna original al-Qur'ān. Bila di dalam al-Qur'ān tidak ditemukan solusinya, baru ia memperhatikan ḥadīth-ḥadīth Nabi tanpa menghiraukan pendapat para sahabat, apa lagi pendapat para mujtahid.¹⁷
- d. *Muhārabāt al-taqlīd*, yakni memberantas *taqlīd*. Dengan prinsip ini, dalam tafsirnya, 'Abduh selalu berusaha menghindari dari pengaruh pendapat-pendapat ulama' pendahulunya sebelum mencermati landasan berpikir dan dalil al-Qur'ān yang digunakan. Oleh karena itu, ia sangat menyayangkan, bahkan mengkritik pendirian kaum muslimin yang senantiasa berpegang teguh pada pendapat para *fuqahā'* tanpa memperhatikan sumber aslinya, baik yang berupa al-Qur'ān maupun ḥadīth.¹⁸
- e. *I'māl al-naẓar wa istikhḍām al-manhaj al-'ilmī fī al-baḥṡ wa al-istinbāt*, yakni menggunakan penalaran yang benar berdasarkan proses metodologi ilmiah (*istinbāt*) sesuai dengan aturan yang berlaku. Orang-orang Barat berpendapat, proses berpikir secara ilmiah seperti itu, adalah merupakan hasil renungan Bacon, seorang filsuf Inggris, yang kemudian disepakati sebagai salah satu metodologi yang dianggap modern.¹⁹ Pernyataan seperti itu disangkal oleh 'Abduh, karena ia berpendapat bahwa metode berpikir ilmiah seperti itu, pada dasarnya merupakan sistem berpikir secara qur'ani, yang jauh-jauh sudah dikemukakan oleh al-Qur'ān sebelum Bacon lahir. Pendapat 'Abduh ini didasarkan atas banyaknya ayat-ayat al-Qur'ān yang menyeru kepada umat manusia agar selalu memperhatikan dan memikirkan secara sungguh-sungguh terhadap segala keajaiban alam dan gejala-gejalanya secara seksama.²⁰

¹⁶ Ibid., 45.

¹⁷ Ibid., 49. Bandingkan pula dengan al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, vol. 2, 556.

¹⁸ Sahatah, *Manhaj*, 53.

¹⁹ Ibid., 71.

²⁰ Ibid. Perhatikan al-Qur'ān surat *Qāf*, ayat 6, surat *al-Tāriq*, ayat 5 - 8 dan surat *al-Rūm*, ayat 50. Lihat pula al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, 567.

- f. *Tahkīm al-'aql wa al-i'timād 'alayhi fī fahmi al-Qur'ān al-karīm*, yakni menggunakan akal pikiran secara maksimal dalam memahami al-Qur'ān. Dengan prinsip ini, 'Abduh berpendapat bahwa untuk memahami al-Qur'ān seseorang harus menggunakan akal pikirannya secara maksimal. Akal dianggap sebagai salah satu dari sumber *tashrī'* yang dapat mengantarkan manusia menuju kehidupan surgawi dan terhindar dari siksa neraka dalam kehidupan ukhrawi. Pemikiran semacam ini diambil berdasarkan al-Qur'ān, surat al-Mulk, ayat 10: "Mereka, orang-orang kafir, berkata: "Seandainya kami mendengarkan atau menggunakan akal pikiran kami, tentu kami tidak akan masuk neraka *sa'īr*."

Di samping itu, menurut 'Abduh, wahyu dan akal keduanya merupakan sumber hidayah yang saling melengkapi antara satu dengan yang lain. Oleh karena itu, antara akal dan wahyu, keduanya dapat saling menunjang dalam proses mencari jalan yang benar untuk mencapai tujuan akhir dari kehidupan. Bila ternyata dalam kehidupan umat manusia ditemukan ketidakcocokan antara wahyu dan hasil penalaran akal, maka penyebabnya adalah mungkin karena penggunaan akal itu dilakukan dengan cara yang tidak proporsional atau mungkin karena terjadi penyelewengan-penyelewengan terhadap wahyu yang dilakukan oleh umat manusia itu sendiri.²¹

- g. *Tark al-iṭnāb fī al-kalām 'an mā warada fī al-Qur'ān bi sūrah mubhamah*, yakni menghindari penjelasan yang berlebihan terhadap ayat-ayat *mubham* (samar) yang tidak dijelaskan secara rinci oleh al-Qur'ān sehingga berakibat mengaburkan makna yang sebenarnya. Di dalam al-Qur'ān, sering ditemukan cerita-cerita tentang para Nabi dan tingkah laku kaum terdahulu. Menurut 'Abduh, para *mufassir* klasik dalam menjelaskan cerita-cerita tersebut banyak yang melebih-lebihkan, bahkan menyimpang dari apa yang dituturkan oleh al-Qur'ān. Hal ini terjadi karena ada *mufassir* yang secara sengaja mendramatisasi cerita-cerita tersebut agar terkesan aneh dan menarik atau karena ada *mufassir* yang mengambil riwayat dari orang-orang Yahudi atau Nasrani yang telah memeluk agama Islām yang sebelumnya telah banyak menerima cerita-cerita *isrāīlīyāt* dari masyarakat dan nenek moyang mereka.²²

²¹ Shahatah, *Manhaj*, 83.

²² Ibid, 237.

- h. *Al-Tahaffuz fi al-akhzi bimā summiya bi al-tafsīr al-ma'thūr wa al-tahzīr min al-isrā'īlyat*, yakni selektif dalam mengambil riwayat dari *tafsīr bi al-ma'thūr* dan sangat hati-hati untuk menghindari cerita-cerita *isrā'īlyat*.
- i. *Ihtimāmah bi tanzīm al-ḥayāt al-Ijtimā'iyah*, yakni memperhatikan tatanan sosial. Dengan prinsip ini, 'Abduh berpendapat bahwa sesuai dengan tujuan Islam, al-Qur'ān diturunkan untuk mengatur kehidupan masyarakat agar menjadi teratur dan tenteram. Oleh karena itu, bila terdapat doktrin al-Qur'ān yang diterapkan dalam kehidupan ternyata menyebabkan ketidaktertenteraman, yang perlu dipertanyakan bukan al-Qur'ānnya, tetapi mungkin cara menafsirkannya yang tidak benar.²³

2. Metode *Tafsīr al-Manār* dan kedudukannya di antara tafsīr yang lain.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa metode tafsīr yang digunakan oleh 'Abduh sangat berbeda dengan metode-metode yang digunakan oleh para *mufasssīr* pendahulunya. Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān, ia selalu mengacu kepada makna original al-Qur'ān, dengan mengerahkan kebebasan berpikir secara maksimal, serta memperhatikan sembilan asas sebagaimana disebutkan di atas. Langkah yang demikian ini ditempuh agar dapat memperoleh pemahaman yang sesuai dengan misi dan visi serta tujuan al-Qur'ān, sebagai sarana mewujudkan *rahmatan li al-'ālamīn*. Oleh karena itu, 'Abduh berpendapat, al-Qur'ān adalah sebuah buku pedoman (petunjuk) yang mampu mengantarkan umat manusia untuk mencapai kebahagiaan dan ketenteraman hidupnya, baik di dunia maupun di akhirat. Inilah sebenarnya tujuan utama diturunkannya al-Qur'ān bersama dengan juru penerangnya, Rasul Allah Muḥammad SAW.

Atas dasar pemikiran tersebut, 'Abduh mengklasifikasikan tafsīr menjadi dua bagian. *Pertama*, tafsīr yang dianggap gersang, tanpa isi dan jauh dari petunjuk Allah SWT. (*jāfīn mub'idīn 'an Allāh wa kitābihi*). Tafsīr yang demikian ini menurut 'Abduh tidak termasuk dalam kategori sebuah karya tafsīr, tetapi lebih cocok dimasukkan dalam kategori karya linguistik (kebahasaan). Karya tafsīr tersebut biasanya lebih banyak menguraikan tentang hal-hal yang berkaitan dengan *lafaz-lafaz* yang dipakai dalam al-Qur'ān, kedudukan dan jabatannya dalam suatu kalimat dan lain sebagainya, yang hal tersebut tidak berbeda dengan obyek

²³ al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, vol. 2, 560-567. Bandingkan pula dengan Sahatah. *Manhaj*, 35.

bahasan *ulūm al-lughah* seperti ilmu *nahwu*, *bayān*, *badī'*, *ma'ānī*, dan sebagainya.

Kedua, tafsīr yang menjelaskan tentang makna dan isi kandungan al-Qur'ān yang berkaitan dengan hikmah-hikmah *tashrī'* dalam bidang akidah dan hukum sehingga mampu mendorong jiwa seseorang untuk menerima *hidāyah* (petunjuk al-Qur'ān) dan melakukan amal perbuatan sesuai dengan yang diharapkan. Menurut 'Abduh, penjelasan tafsīr semacam inilah yang sesuai dengan tujuan al-Qur'ān. Dengan demikian, tafsīr ini mendudukkan al-Qur'ān dalam posisi sebagai *hudan wa rahmatan* (petunjuk yang membawa ketenteraman).²⁴

Untuk mewujudkan tafsīr yang bermuatan seperti di atas, 'Abduh meletakkan sebuah metode tafsīr berlandaskan pada sembilan asas di atas. Metode itu dikenal dengan *manhaj adabī ijtima'ī* (metode yang memperhatikan aspek sosial dan budaya dalam kehidupan masyarakat dan menggunakan bahasa yang mudah difaham), seperti yang telah diterapkan dalam *Tafsīr al-Manār*.

Ciri khas metode yang digagas oleh 'Abduh tersebut antara lain sebagai berikut.

- a. Tidak mengacu kepada pendapat para *mufasssir*, tetapi melihat langsung kepada teks yang ada dalam al-Qur'ān. Walaupun demikian, bukan berarti 'Abduh tidak memperhatikan terhadap hasil karya para *mufasssir* sama sekali. 'Abduh sendiri ternyata sering merujuk kepada sebuah karya Tafsīr yang ditulis oleh Jalāl al-Dīn al-Suyūfī yang terkenal dengan *Tafsīr Jalālayn*.²⁵ Langkah ini ditempuh bila 'Abduh menemukan kata-kata yang asing atau susunan bahasa yang dianggap tidak lazim. *Tafsīr Jalālayn* dipilih oleh 'Abduh karena merupakan karya tafsīr yang paling ringkas, sederhana, dan tidak banyak komentar sehingga lebih dekat pada makna originalnya.
- b. Tidak memberikan justifikasi dengan ayat-ayat al-Qur'ān terhadap ideologi yang telah berkembang di masyarakat, tetapi mengambil al-Qur'ān sebagai landasan bagi sebuah ideologi.
- c. Tidak memasukkan cerita-cerita *isrā'īlīyat*, sebagaimana sering digunakan oleh para mufasssir klasik, dengan tujuan untuk memperpanjang penafsiran dan untuk menarik minat para pembacanya.

²⁴ al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, 555.

²⁵ *Ibid.*, 558.

- d. Tidak melebih-lebihkan dan memperdetail persoalan-persoalan yang *mubham* (tidak rinci atau samar), terutama yang berkaitan dengan masalah-masalah yang bersifat gaib.
- e. Menolak keterangan-keterangan yang bersumber dari *ḥadīth mawḍū'*, bahkan sebagian *ḥadīth-ḥadīth* sahih yang dipandang merendahkan martabat Nabi SAW.²⁶

Dari paparan di atas, telah jelas bahwa tafsir al-Qur'an senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan sejak masa Nabi sampai sekarang, baik dari aspek metode maupun substansinya. Metode penafsiran yang diajarkan oleh Nabi saw. kepada para sahabatnya senantiasa dilestarikan dan dipertahankan hingga generasi *tābi'in* dan *tābi' al-tābi'in*. Metode-metode tersebut dipertahankan terus secara turun temurun sampai kemudian dalam perjalanannya mengalami stagnasi. Oleh karena terjadi stagnasi dalam penafsiran al-Qur'an, sementara arus perubahan dan kemajuan umat semakin melaju sesuai dengan melajunya perkembangan budaya dan ilmu pengetahuan, maka umat Islam seakan-akan merasakan adanya ketidakseimbangan antara tuntutan kebutuhan hidup masyarakat secara global dengan pranata kehidupan yang dimuat dalam al-Qur'an. Padahal, al-Qur'an sebagai kitab suci agama yang diyakini umat Islam merupakan agama pamungkas yang telah disempurnakan dan sekaligus sebagai pedoman hidup seluruh umat manusia, mestinya mampu mengakomodasi segala tuntutan dan kebutuhan masyarakat sepanjang masa.

Berkenaan dengan itu, untuk menjawab tuntutan ini, muncul sosok 'Abduh untuk melakukan perubahan-perubahan dengan cara melakukan revisi terhadap metode penafsiran al-Qur'an, sebagaimana telah diuraikan di atas. Gagasan pembaruan metode itu disosialisasikan melalui ceramah-ceramahnya di berbagai tempat, misalnya al-Azhar, Kairo, masjid al-Kabir dan Masjid al-Bashura di Beirut. Di samping itu, 'Abduh juga menulis gagasan-gagasan tafsirnya yang masih dalam bentuk sebuah *draft* (konsep kasar) sebagai bahan diktat yang dijadikan acuan dalam mengajarkan mata kuliah tafsir yang disampaikan di perguruan-perguruan tinggi tersebut.

Oleh karena dianggap sangat menarik dan perlu diketahui oleh masyarakat banyak, atas izin dan koreksi 'Abduh, diktat tersebut ditulis oleh murid kesayangannya, yaitu Muhammad Rashid Ridā. Selanjutnya, diktat itu dipublikasikan melalui *al-Manār*, sebuah harian terkenal di

²⁶ Ibid., 579.

Mesir waktu itu. Dari kumpulan yang telah diterbitkan harian tersebut, akhirnya disempurnakan oleh Riḍā menjadi sebuah karya tafsīr yang diberi judul *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakim* yang kemudian dikenal dengan *Tafsīr al-Manār*.

Dari tafsīr tersebut, tampak sekali bahwa 'Abduh telah mencoba menawarkan perubahan-perubahan yang sangat mendasar, berkaitan dengan metode tafsīr yang digagasnya, sebagaimana diuraikan di atas. Gagasan baru tersebut terasa seakan-akan membawa angin segar bagi dunia penafsiran al-Qur'ān dan sangat mempengaruhi terhadap pola pikir generasi *mufasssir* berikutnya.

Salah satu bukti bahwa pemikiran dan gagasan metode 'Abduh banyak mempengaruhi metode-metode *mufasssir* berikutnya, dapat dilihat beberapa karya Tafsīr yang ditulis oleh generasi setelah 'Abduh, antara lain:

- a. Muḥammad Rashīd Riḍā
- b. Muḥammad Muṣṭafā al-Marāghī
- c. Mahmud Shaltūt
- d. Muḥammad 'Abd Allāh Diraz
- e. Muḥammad Muḥammad al-Madanī²⁷

Kelima tokoh tersebut adalah para *mufasssir* dan pemikir Islam yang muncul pada era setelah 'Abduh, yang kemudian pola pikirnya banyak diikuti oleh pemikir-pemikir pembaruan abad ini, seperti Qāsim Amīn, Fazlur Rahman, Mustafa Muslim, Fatima Mernissi, Riffat Hasan dan lain sebagainya. Para *mufasssir* tersebut, dalam menafsirkan al-Qur'ān banyak dipengaruhi oleh pikiran-pikiran dan metode yang digagas oleh 'Abduh karena pada hakikatnya mereka adalah murid-murid 'Abduh yang sangat tekun dan antusias dalam mempelajari ilmu yang disampaikannya di setiap majelis. Mereka banyak mempunyai kesamaan-kesamaan dalam model karya tafsīr walaupun masing-masing mempunyai ciri khas dan keistimewaan yang berbeda.

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa prinsip-prinsip dan metode penafsiran al-Qur'ān yang digagas oleh 'Abduh, memiliki peran dan kedudukan yang sangat penting dalam perkembangan metode penafsiran al-Qur'ān selanjutnya. Dengan demikian, 'Abduh dianggap sebagai tokoh perintis pembaruan dalam bidang tafsīr al-Qur'ān dan termasuk salah seorang yang pertama pertama kali memberikan jalan

²⁷ Shahatah. *Manhaj*. 36.

yang luas terhadap pengembangan wawasan berpikir moderen berdasarkan al-Qur'ān.

3. Kelebihan dan Kekurangan Metode *Tafsīr al-Manār*

Dari uraian di atas, tampak jelas bahwa metode tafsīr yang digagas oleh 'Abduh telah mempunyai andil yang cukup besar dalam menunjang proses terjadinya pembaruan di bidang tafsīr al-Qur'ān. Metode tersebut telah banyak mempengaruhi pola pikir para *mufasssīr* berikutnya karena dianggap banyak memiliki kelebihan dan sangat relevan dengan perkembangan pendidikan, budaya, dan wawasan yang terus mengalami perkembangan dan kemajuan dalam kehidupan masyarakat. Metode tafsīr 'Abduh yang senantiasa mempertimbangkan berbagai aspek kehidupan dalam masyarakat, sebagaimana digambarkan dalam sembilan asas yang telah dipaparkan, terasa memberikan angin segar terhadap kelangsungan hidup umat Islam. Dengan metode yang ditawarkan 'Abduh, mendorong umat Islam untuk terus melakukan kajian-kajian secara mendalam terhadap isi kandungan al-Qur'ān. Dengan demikian, semakin dapat dirasakan bahwa al-Qur'ān adalah betul-betul merupakan kitab pedoman yang mencakup berbagai solusi dari persoalan dan problema yang dihadapi masyarakat dengan berbagai aspek kehidupannya.

Di samping kelebihan-kelebihan di atas, metode yang ditawarkan 'Abduh ini, mempunyai beberapa kekurangan dan kelemahan. Kekurangan dan kelemahan tersebut, antara lain disebabkan hal-hal sebagai berikut.

a. Pengaruh Mu'tazilah

Pada pembahasan di atas telah di jelaskan, bahwa dalam menafsirkan al-Qur'ān, 'Abduh senantiasa mengandalkan akal dengan prinsip kebebasan berpikir secara maksimal. Sikap semacam ini lebih banyak dipengaruhi oleh pola pikir kelompok Mu'tazilah yang berprinsip bahwa akal berfungsi *li al-Tahsīn wa al-Taqqībīh*. Artinya, mereka memandang baik, bila sesuatu itu dinyatakan baik oleh akal dan memandang jelek bila sesuatu itu dinyatakan jelek oleh akal. Berbeda dengan kelompok *ahl al-Sunnah* yang memandang sesuatu itu baik, bila dinyatakan baik oleh *shar'* dan jelek, bila dinyatakan jelek oleh *shar'*. Dalam pandangan Mu'tazilah, akal mempunyai otoritas yang sangat besar sehingga sampai pada tataran bahwa akal

merupakan *hujjah* bagi manusia di hadapan Allah SWT sebelum diutusnya seorang Rasul.²⁸

Bila dilihat sejarah umat Islam, kelompok Mu'tazilah telah mempunyai andil yang cukup besar, dalam memajukan proses berpikir secara rasional. Dengan demikian, pada kurun tertentu, umat Islam sanggup menghadapi tantangan yang datang dari luar, terutama dalam menjelaskan persoalan-persoalan irrasional yang sering dijadikan bahan pelecehan dan cemoohan oleh orang yang bermaksud menghancurkan Islam.

Namun, perlu disadari bahwa dalam membangun proses berpikir yang rasional tersebut, kelompok Mu'tazilah senantiasa berusaha mengkompromikan pemikiran-pemikiran Islam dengan pemikiran-pemikiran Yunani untuk tujuan mempertahankan aliran yang telah lama mereka dibangun. Oleh karena itu, mereka banyak melakukan kesalahan dalam merasionalisasikan hal-hal yang berkaitan dengan soal ketuhanan. Sebagai contoh, mereka beranggapan bahwa Allah SWT mempunyai kewajiban untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang lebih baik (*al-aṣlah*) dibanding dengan perbuatan manusia. Di samping itu, mereka juga menolak ḥadīth-ḥadīth ṣaḥīḥ yang dianggap bertentangan atau merugikan aliran mereka. Proses berpikir model Mu'tazilah inilah yang tampaknya mempengaruhi cara berpikir 'Abduh dalam meletakkan dasar-dasar metode tafsirnya, *Tafsir al-Manār*.

'Abduh juga terkesan menempatkan akal pada posisi yang cukup menentukan dalam menilai relevansi tidaknya pemahaman suatu ayat, untuk dikaitkan dengan kondisi perkembangan dan budaya umat manusia. Perbedaan antara pola pikir Mu'tazilah dan pola pikir 'Abduh, pada dasarnya hanya terletak pada orientasi latar belakang masing - masing. Jika kelompok Mu'tazilah dalam berpikir rasional banyak mengkompromikan antara pikiran-pikiran Islam dengan pikiran-pikiran Yunani, maka begitu pula dengan 'Abduh. Dalam meletakkan dasar pemikiran rasionalnya, ia lebih banyak dipengaruhi oleh pikiran-pikiran Barat yang telah menjajah Mesir pada saat itu.

Sikap seperti ini tidak dapat dihindari oleh 'Abduh, mengingat telah mengakarnya pemahaman doktrin agama dalam kehidupan masyarakat secara tradisional, sedangkan arus perkembangan budaya dan kemajuan zaman yang dibawa oleh orang-orang Barat ke Mesir,

²⁸ 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām al-Muntaṣib. *Ittijāhāt al-Tafsīr Asrār Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Fikr. 1073), 141.

tidak dapat ditolak begitu saja. Dengan demikian, menurut sebagian pendapat, ‘Abduh dinilai kurang hati-hati dan terkesan gegabah dalam memahami visi dan tujuan al-Qur’ān.²⁹

b. Pengaruh Kehidupan Ṣūfī

Sebagaimana telah banyak dimaklumi, proses kesadaran ‘Abduh dalam menempuh karier keilmuannya berangkat dari pengaruh pendidikan dan lingkungan sufi. Pendidikan tersebut diberikan oleh Shaykh Darwīs Khadir, seorang kakek dan sekaligus guru yang pertama kali mengenalkan kehidupan sufi pada diri ‘Abduh. Dengan dikenalkannya situasi kehidupan sufi oleh Darwīs, ‘Abduh merasakan adanya ketenangan batin dalam kehidupan dan menyadari betapa pentingnya mengamalkan doktrin dan ajaran agama secara baik.

Situasi semacam itu, disadari oleh ‘Abduh, hanya dapat diperoleh dengan memahami ajaran al-Qur’ān secara baik dan benar. Hal inilah yang kemudian menyadarkan hatinya untuk kembali ke bangku pendidikan Aḥmadi di Tanta, setelah ia meninggalkannya karena merasa tidak cocok dengan sistem pendidikan yang diterapkan di sana.³⁰ Oleh karena latar belakang yang demikian, dalam meletakkan dasar-dasar metode tafsīrnya, ia juga banyak dipengaruhi oleh pikiran-pikiran ṣūfī, bahkan lebih dari itu, dalam menempatkan akal sebagai dasar menafsirkan al-Qur’ān secara rasional, ‘Abduh banyak terpengaruh oleh landasan filsafat Descartes, seorang filsuf Prancis, yang mengatakan bahwa munculnya suatu keyakinan diperoleh melalui proses adanya keraguan.³¹

c. Pengaruh Kebebasan Berpikir tanpa *Reserve*

Dengan berpegang kepada prinsip kebebasan berpikir secara maksimal tanpa *reserve*, ‘Abduh telah sampai kepada pertimbangan yang terlalu jauh dalam hal-hal yang berkaitan dengan keberadaan dan status sosial seseorang. Dengan demikian, dalam tafsīrnya ‘Abduh tidak mau menerima beberapa ḥadīth Nabi yang menurutnya dipandang merendahkan martabat kenabian walaupun ḥadīth tersebut menurut beberapa riwayat dinyatakan sahih. Hal ini sebagaimana pernyataan ‘Abduh sendiri ketika menafsirkan ayat 4 surat 113.

Dalam beberapa tafsīr berdasarkan ḥadīth sahih, dijelaskan bahwa Nabi pernah tidak berdaya karena pengaruh sihir yang

²⁹ Ibid, 143.

³⁰ Shahatah, *Manhaj*, 9. Lihat pula Albert Hourani, *Arabic Thought*, 131.

³¹ Uthmān Amin, *al-Imām Muḥammad ‘Abduh Rā’id al-Fikr al-Misrī* (Kairo. Maktabat al-Miṣriyah, 1965), 174.

dilontarkan oleh seorang tukang sihir yang bernama Labīd Ibn al-A'ṣam. Ḥadīth ini ditolak oleh 'Abduh karena dianggap merendahkan martabat dan status Muḥammad sebagai Nabi dan Rasul Allah SWT.³²

B. Asas Monogami Menurut Perspektif 'Abduh

1. Penerapan Metode *Tafsīr al-Manār* terhadap Ayat Monogami

Mengingat persoalan monogami dan poligami pada umumnya didasarkan atas al-Qur'ān surat al-Nisā' ayat 3 dan 129, maka dalam melihat penerapan metode yang ditawarkan 'Abduh, pada penelitian ini akan difokuskan pada kedua ayat tersebut. Untuk melihat sejauh mana konsistensi 'Abduh dalam menerapkan asas tafsīr dan metodenya pada ayat tersebut, dapat dilihat pada penjelasan berikut.

a. I'tibār al-Sūrah Wihdatan Mutanāsiqah

Dengan berpegang pada prinsip ini, 'Abduh senantiasa berupaya menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān dengan memperhatikan aspek tata urutan dan tata pikir yang dikandung oleh redaksi al-Qur'ān. Oleh karena itu, setiap akan menafsirkan sebuah ayat dalam suatu sūrah, ia selalu melihat nama dan judul sūrah tersebut serta keterkaitan antara satu ayat dengan lainnya, bahkan antara satu kalimat dengan kalimat yang lain. Hal ini dianggap penting karena, menurut 'Abduh, nama sebuah sūrah adalah merupakan pokok pikiran yang akan dijelaskan oleh sūrah tersebut dan hubungan antar ayat dan kalimatnya juga sangat menentukan arah dan tujuan dari makna yang dikandungnya.

Karena pertimbangan inilah, ketika menafsirkan ayat 3 surat al-Nisā' ia berpendapat bahwa wanita (*al-nisā'*) merupakan obyek kajian yang perlu mendapatkan perhatian secara khusus. Dengan diangkatnya wanita sebagai judul sebuah sūrah dalam al-Qur'ān, menurut 'Abduh berarti Allah sengaja ingin menunjukkan kepada dunia bahwa persoalan wanita perlu diperhatikan dan diangkat statusnya sebagaimana lazimnya seorang anak manusia.³³ Dengan asumsi tersebut, orientasi penafsiran 'Abduh terhadap ayat di atas selalu dikaitkan dengan kepentingan wanita terutama yang berkaitan dengan hak-hak asasinya.

³² Al-Muntaṣib. *Ittijāhāt*, 149.

³³ Muḥammad 'Abduh. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*. Juz 4 (t.t.: Munshi' al-Manār. t.tp.). 347.

b. *'Umūm al-Qur'ān wa Shumūluh*

Dengan prinsip ini, 'Abduh berpendapat bahwa ayat tersebut, bila diperhatikan konteks kalimatnya, membicarakan persoalan nasib wanita-wanita yatim. Dalam ayat tersebut, seseorang dilarang makan dan menggunakan harta wanita yatim, walaupun dengan cara mengawininya. Dengan demikian, apabila seseorang merasa khawatir terlibat makan dan menggunakan harta isterinya yang berstatus yatim, maka sebaiknya ia tidak mengawini wanita-wanita yatim tersebut. Untuk menghindari hal itu, Allah memberikan kelonggaran untuk mengawini wanita yang bukan yatim, sampai batas maksimal 4 (empat) wanita. Namun, bila dengan beberapa isteri itu, seseorang khawatir tidak bisa berbuat adil di antara mereka, maka ia wajib mengawini satu wanita saja atau boleh mengawini hamba sahaya karena hamba sahaya tidak berhak menuntut porsi yang sama dalam persoalan giliran.³⁴

Berdasarkan asas *'Umūm al-Qur'ān wa Shūmuluh*, sebagaimana tersebut di atas, 'Abduh berpendapat bahwa pada ungkapan "*Fa in khiftum an lā ta'dilū*" (Bila kamu khawatir tidak dapat berbuat adil), kekhawatiran yang dimaksud adalah mencakup semua tingkat, baik yang masih dalam tingkat *zan* (praduga) maupun *shak* (keraguan) bahkan sampai pada kekhawatiran yang bersifat *wahm* (kecenderungan yang tidak disengaja atau di luar batas kemampuan manusia). Atas dasar itu, kiranya dapat dipahami bahwa seseorang yang tidak mempunyai keyakinan yang cukup mantap untuk bisa berbuat adil terhadap isteri-isterinya, maka mutlak ia tidak boleh mengawini wanita lebih dari satu.

Pemahaman seperti ini mengingat alasan yang dikemukakan Allah pada ungkapan berikutnya "*dhālika adnā an lā ta'ulū*" yang artinya: semua itu lebih mendekatkan kamu untuk tidak terjerumus ke dalam ketidakadilan. Bila diperhatikan alasan tersebut, semakin tampak jelas bahwa tujuan utama dari ayat 3 sūrat al-Nisā' ini adalah memerintahkan kepada kaum laki-laki (wali) agar berbuat adil kepada wanita-wanita yatim yang berada dalam pengampuan atau kekuasaannya. Bila alasan tersebut lebih dicermati secara seksama berdasarkan prinsip *'Umūm al-Qur'ān Wa Shumūluh*, tuntutan bersikap adil itu dapat dikembangkan lebih luas, bukan hanya

³⁴ Hal ini dianggap sudah cukup adil, karena dengan dikawininya seorang hamba oleh majikannya, menjadikan status sosialnya meningkat. Di samping itu, juga memberikan kebahagiaan tersendiri bagi hamba sahaya tersebut.

terhadap wanita-wanita yatim saja, tetapi juga bersikap adil kepada wanita secara umum, termasuk di dalamnya para isteri yang bukan yatim. Oleh karena itu, baik isteri itu yatim atau bukan yatim, yang menjadi tuntutan dalam ayat tersebut adalah sikap keadilan. Bila seseorang merasa khawatir dengan tingkat kekhawatiran yang manapun, mutlak ia tidak diperbolehkan kawin lebih dari satu. Hanya saja untuk tingkat kekhawatiran yang ketiga (*wahm*), masih di toleransi oleh *shar'* (diampuni oleh Allah SWT) karena merupakan sesuatu yang terjadi di luar batas kemampuan usaha manusia. Hal ini sebagaimana kecenderungan hati yang pernah dialami oleh Nabi terhadap 'Ā'ishah, di saat-sat terakhir masa hidupnya dan itupun dilakukan atas izin dan kesepakatan isteri-isterinya yang lain.³⁵

Sikap kecenderungan semacam itu diakui oleh Nabi SAW sebagai suatu kekurangan dan kesalahan sehingga beliau mengadukan kepada Allah SWT dengan ungkapan do'a: "Ya Allah inilah pembagian giliran sesuai kemampuanku, maka jangan Engkau siksa aku karena ketidakmampuanku." Dari pengaduan Nabi tersebut, tampak jelas bahwa bersikap adil terhadap banyak isteri secara sempurna, terutama dalam hal yang berkaitan dengan kecenderungan hati (cinta), rasanya tidak mungkin dilakukan oleh seorang suami. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'ān sūrat al-Nisā' ayat 129: "Dan kamu sekalian tidak akan mampu berbuat adil terhadap isteri-isterimu, walaupun kamu mempunyai keinginan yang sangat kuat".

c. *Ihtimāmu bitanzīm al-Ḥayāt al-Ijtīmā'īyah*

Sebagaimana dikemukakan di atas bahwa dengan prinsip ini, dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān, 'Abduh senantiasa memperhatikan kepentingan sosial dan hal-hal yang menunjang kelestarian dan ketenteraman hidup bermasyarakat. Oleh karena itu, ketika ia melihat ayat 3 dan 129 sūrat al-Nisā', yang mengisyaratkan kebolehan seorang laki-laki mengawini lebih dari seorang perempuan dengan persyaratan adil dan jujur yang menurutnya dianggap sangat ketat, hal ini berarti menunjukkan bahwa perkawinan antara seorang laki-laki dengan beberapa orang perempuan, merupakan sesuatu yang diperbolehkan hanya dalam kondisi sangat terpaksa.³⁶

³⁵ Ibid., 348.

³⁶ Ibid., 349. Bandingkan dengan Al-Muntaṣib, *Ittijāhāt al-Tafsīr*, 146.

Kondisi darurat yang dimaksud adalah situasi bila seseorang akan terancam atau terjebak dalam suatu kehancuran sehingga mengakibatkan ia tidak mampu melestarikan dan mempertahankan prinsip hidup, sesuai dengan tujuan yang dikehendaki Allah SWT. Prinsip tersebut adalah mempertahankan anugerah Allah SWT, yang saering diistilahkan dengan *al-mabādi' al-khamsah* (lima prinsip), yaitu (1) mempertahankan agama, (2) mempertahankan nyawa, (3) mempertahankan akal, (4) mempertahankan harta benda, dan (5) melestarikan keturunan.³⁷

Selain keterangan tersebut 'Abduh juga mengatakan bahwa kebolehan yang diperketat dengan syarat harus bersikap adil dan jujur terhadap masing-masing isteri itu, pada dasarnya adalah Allah SWT menghendaki agar kaum laki-laki tidak berbuat sewenang-wenang terhadap kaum wanita. Apabila hal ini diperlonggar, akan berakibat terjadinya permusuhan dan ketidaktenteraman dalam kehidupan berumah tangga. Apalagi bila dikaitkan dengan perkembangan kehidupan masyarakat pada masa sekarang ini, saat kesadaran kaum wanita dalam memperjuangkan hak-hak mereka sudah semakin tinggi dan semakin transparan. Di samping itu, rasa tanggung jawab dan kepedulian kaum laki-laki terhadap kaum wanita dewasa ini mulai tampak berkurang, bahkan cenderung memanfaatkan mereka hanya sekedar sebagai pemuas nafsu birahi.

Hal itulah yang kemudian mengakibatkan munculnya perselisihan dan pertengkaran di dalam kehidupan rumah tangga. Pertengkaran-pertengkaran tersebut bermula dari sikap kecemburuan di antara para isteri, yang pada gilirannya akan mempengaruhi kecemburuan dan kebencian antaranak-anak yang berbeda ibu. Oleh karena itu, pada gilirannya akan terjadi sikap kebencian antara anak dengan seorang ayah yang dinilai tidak bertanggung jawab atau minimal tidak bersikap adil di antara mereka. Keadaan demikian ini bila dibiarkan terus berlanjut, tidak mustahil suatu saat kebencian seorang anak terhadap seorang ayah atau kebencian antarsaudara yang berbeda ibu akan berubah menjadi permusuhan sehingga pada akhirnya akan terjadi pertumpahan darah di antara mereka. Hal demikian ini jelas akan menimbulkan kerusakan dan ketidaktenteraman dalam kehidupan rumah tangga dan pada

³⁷ Kāmil Mūsā, *al-Madkhal ilā al-Tashrī' al-Islāmī* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1989), 13. Lihat pula Aḥmad Ibrāhīm Bik, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh wa Yalīh Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī*, (Kairo: Dār al-Anṣār, 1939), 99.

gilirannya akan merembet kepada kehidupan masyarakat secara luas.³⁸

2. Pandangan 'Abduh terhadap Asas Monogami

Menurut 'Abduh, bila diperhatikan pendapat mayoritas (*jumhūr*) ulama, ayat 3 sūrat al-Nisā' diturunkan oleh Allah SWT. setelah terjadinya perang uhud ketika banyak pejuang Islam (*mujāhidīn*) yang gugur di medan perang. Sebagai konsekuensinya, banyak anak yatim dan janda yang ditinggal mati oleh ayah dan suaminya. Akibatnya, banyak anak yatim yang terabaikan dalam kehidupan, pendidikan dan masa depannya. Dalam *al-Sahīḥayn* (kumpulan ḥadīth-ḥadīth sahih yang dihimpun Bukhārī dan Muslim), *Sunan al-Nasā'ī* dan *al-Bayhaqī* serta *Tafsīr Ibn Jarīr* disebutkan bahwa 'Urwah Ibn al-Zubayr pernah bertanya kepada 'Ā'ishah, *Umm al-Mu'minīn*, tentang penjelasan ayat tersebut. 'Ā'ishah menjawab bahwa yang dimaksud *al-yatāmā* dalam ayat itu adalah wanita-wanita yatim yang berada dalam pengampuan atau kekuasaan walinya. Wali itulah yang mengatur dan mengelola hartanya. Ia mengagumi harta dan kecantikannya sehingga ia ingin mengawininya semata-mata kerana tendensi harta dan kecantikannya, tanpa memberikan mahar sebagaimana mestinya. Hal inilah yang kemudian dilarang oleh Allah SWT dan selanjutnya diberikan alternatif untuk mengawini wanita-wanita yang bukan yatim, mungkin satu, dua, tiga atau empat asal sanggup untuk berbuat adil di antara mereka.³⁹

Oleh karena itu, menurut 'Abduh, ayat tersebut adalah menjelaskan masalah hukum yang berkaitan dengan status wanita-wanita yatim pada khususnya dan juga wanita-wanita yang bukan yatim pada umumnya. Berdasarkan penjelasan 'Ā'ishah tersebut kiranya cukup jelas dipahami bahwa larangan mengawini wanita-wanita baik yatim atau bukan, pada dasarnya ditekankan pada persoalan mampu dan tidaknya seseorang untuk berbuat adil. Bahkan, ketika menjelaskan ayat tersebut, 'Ā'ishah juga mengkaitkan dengan ayat 127 dalam sūrat yang sama (al-Nisā'). Ia berpendapat bahwa yang dimaksud dengan "*wamā yutlā 'alykum fī al-kitāb*" pada ayat 127 tersebut adalah ayat 3 (*wa in khiftum an lā tuqsitū fī al-yatāmā*). Sedangkan kalimat "*wa targhabūna an tankiḥūhunna*" adalah penegasan larangan terhadap orang-orang (para wali) yang cenderung mengawini wanita-wanita yatim yang cantik agar dapat memanfaatkan dan menguasai hartanya. Mereka tidak mau

³⁸ Muhammad 'Abduh, *Tafsīr*, 349.

³⁹ *Ibid.*, 344.

mengawini wanita-wanita yatim yang tidak cantik, bahkan menghalang-halangi untuk dikawini oleh orang lain, dengan tujuan agar mereka tidak terbebani, namun masih tetap dapat memanfaatkan dan menguasai harta pusakanya.⁴⁰

Ibn Jarīr, ketika membahas tentang ayat 3 sūrat al-Nisā', dalam tafsīrnya, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, mengutip banyak pendapat. Dari sekian banyak pendapat tersebut, menurutnya yang paling mendekati kebenaran adalah pendapat yang mengatakan bahwa makna dari ayat tersebut adalah merupakan kekhawatiran terhadap ketidakmampuan seorang wali untuk berbuat adil terhadap harta anak yatim. Jika kekhawatiran terhadap anak yatim (sebagai lambang dari seseorang yang tidak berdaya dan tidak mempunyai tempat berlindung), mendapat perhatian khusus dari Allah SWT, maka begitu pula halnya dengan kaum wanita secara umum. Oleh karena itu, makna ayat tersebut adalah, janganlah kalian mengawini mereka kecuali dengan wanita-wanita yang kalian yakin mampu berbuat adil, dari satu sampai empat wanita. Dengan demikian, apabila ada kekhawatiran tidak dapat berbuat adil ketika seseorang mengawini wanita lebih dari satu (poligami), ia cukup menikahi satu wanita saja. Bahkan, jika dengan itu pun masih ada kekhawatiran tidak bisa berbuat adil, maka ia cukup menikahi hamba sahaya (budak) yang ia miliki. Sebab dengan menikahi budak, lebih memungkinkan untuk tidak berbuat penyelewengan terhadap tanggung jawabnya, karena budak tidak mempunyai hak untuk lebih banyak menuntut.⁴¹

Dengan berdasarkan penjelasan yang diriwayatkan oleh 'Ā'ishah tersebut, Ibn Jarīr berkata, ada pendapat lain yang mengatakan bahwa ayat 3 sūrat al-Nisā' tersebut merupakan ketentuan batas maksimal yang diperbolehkan dalam kondisi darurat karena adanya kekhawatiran terhadap para wali (pengampu anak yatim), yang menggunakan harta anak yatim karena terjerat kebutuhan untuk memenuhi tuntutan para isterinya. Hal ini mengingat adanya tradisi yang berlaku di masyarakat Arab zaman jahiliyah, yakni banyak laki-laki yang mengawini wanita tidak hanya terbatas empat, namun sampai sepuluh. Dengan demikian, untuk memenuhi tuntutan hidup dan keperluan belanja para isterinya itu mereka sering kehabisan dana. Untuk mengatasi hal itu, mereka beralih

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Lihat Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, IV (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), 155-159.

dan cenderung memanfaatkan harta anak-anak yatim yang berada dalam kekuasaan atau pengampuannya.⁴²

Menurut Ibn 'Abbās, dalam masyarakat Arab pada masa itu, banyak laki-laki yang sengaja menggunakan harta anak-anak yatim untuk biaya perkawinan mereka. Oleh karena itu, perkawinan dibatasi hanya sampai empat (kalau bisa berbuat adil), tujuannya adalah menjaga kelestarian harta dan hak-hak anak-anak yatim. Atas dasar ini pula 'Abduh mengatakan, apabila pembatasan kawin itu mempunyai tujuan untuk menjaga hak-hak anak yatim, maka pada dasarnya tujuan utamanya adalah peringatan tentang kepedulian terhadap orang-orang yang tak berdaya, termasuk para wanita. Bahkan, menurut al-Jaṣṣāṣ, status hukum kawin lebih dari satu wanita ini, sifatnya hanya *mubāḥ* (diperbolehkan) dengan syarat-syarat yang sangat ketat, yaitu harus mampu berbuat adil kepada semua isteri. Standar keadilan ini menurut al-Jaṣṣāṣ, meliputi persoalan-persoalan material, seperti penyediaan tempat tinggal, pemberian nafkah, pakaian dan sejenisnya. Juga hal-hal yang bersifat nonmaterial, seperti rasa kasih sayang, kecenderungan hati dan lain sebagainya. Namun ia menyadari bahwa kemampuan berbuat adil dalam hal-hal yang bersifat non material ini sangat berat dan bahkan tidak mungkin dilakukan oleh siapapun termasuk Nabi sendiri, sebagaimana ditegaskan oleh Allah SWT pada ayat 129 surat al-Nisā'.

Oleh karena itu, menurut 'Abduh, bila tujuan utamanya diturunkan ayat tersebut adalah difokuskan pada soal keadilan yang merupakan sumber ketenteraman dan kesejahteraan hidup bagi semua orang, utamanya anak-anak yatim dan orang-orang tak berdaya seperti para wanita. Maka, bila dinalar lebih cermat, maksud ayat tersebut adalah melarang semua bentuk tindakan yang menyebabkan terjadinya *maḍarrat* (kesulitan dan kesengsaraan), baik lahir maupun batin akibat dari sebuah perkawinan yang tidak bertanggung jawab.

Jika persoalannya seperti itu, maka untuk melihat hukum *mubāḥ* (kebolehan)nya poligami, perlu ditinjau kembali, atas pertimbangan kaidah usul fiqh: *dar'u al-mafāsīd muqaddamun 'alā jalbi al-maṣāliḥ*, yakni mencegah kerusakan harus diprioritaskan daripada mengharapakan suatu kemaslahatan. Dengan dasar pemikiran seperti ini, dan setelah melihat banyaknya perpecahan dan permusuhan antar anggota keluarga akibat poligami di masa akhir-akhir ini, 'Abduh berpendapat bahwa mengawini wanita lebih dari satu (poligami) itu hukumnya adalah ḥarām.

⁴² Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr*. 345.

Pendapat seperti ini diambil oleh ‘Abduh, mengingat realita di masyarakat, khususnya masyarakat Mesir waktu itu, banyak ditemukan ketidakadilan yang dirasakan oleh wanita-wanita yang dimadu dan minimnya tanggung jawab para suami terhadap para isteri dan anak-anak mereka sehingga menyebabkan timbulnya permusuhan antarkeluarga dan antarsaudara. Jika keadaan seperti itu dibiarkan, akan merembet pada permusuhan dalam komunitas yang lebih besar.⁴³ Keadaan yang demikian ini sangat tidak relevan dengan tujuan Islam sebagai agama *rahmatan li al-‘ālamīn*.

Di samping itu, menurut ‘Abduh, poligami adalah sesuatu yang menyimpang dari karakter asli dalam sistem perkawinan, karena mestinya satu orang laki-laki hanya memiliki satu orang isteri, sama halnya dengan satu orang perempuan hanya berhak memiliki satu orang suami. Namun dalam kondisi darurat poligami baru diperbolehkan dengan syarat harus adil terhadap semua pihak sehingga menghindarkan seseorang dari perbuatan zalim dan tercela.⁴⁴

Karena alasan itu, menurut ‘Abduh, berdasarkan ayat 3 dan 129 sūrat al-Nisā’ sebagaimana telah diuraikan, asas perkawinan yang ideal menurut Islām adalah monogami. Sedangkan mengenai poligami yang telah diterapkan dalam kehidupan masyarakat muslim pada era awal Islam, pada dasarnya sekedar merupakan solusi dari salah satu problema dalam masyarakat akibat dari terjadinya peperangan yang berkepanjangan sehingga mengancam kelestarian generasi umat manusia. Kelestarian jaringan nasab dan kekeluargaan itu akan menguatkan pertalian darah dan menggalang rasa *ta‘aṣṣub* (rasial) sehingga justru akan menambah kekuatan dan rapatnya barisan umat Islam. Di samping itu, kecintaan mereka terhadap agama pada saat itu sangat terpatri dan menghujam di lubuk hati yang paling dalam, baik wanita maupun pria. Dengan demikian, praktik poligami tidak menimbulkan kesengsaraan dan kecemburuan yang berlebihan, seperti yang terjadi di zaman sekarang ini.⁴⁵

⁴³ Ibid., 350.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid. Bandingkan pula dengan al-Muntaṣib, *Ittijāhāt al-Tafsīr*, 184.

III

Kesimpulan

Dari uraian di atas, disimpulkan sebagai berikut.

1. Berdasarkan al-Qur'ān, sūrat al-Nisā', ayat 3 dan 129, asas perkawian dalam Islam menurut Muḥammad 'Abduh adalah monogami, bukan poligami. Bahkan, 'Abduh berpendapat bahwa poligami hukumnya adalah *ḥarām* (dilarang oleh agama) bila tidak ada jaminan suami dapat berbuat adil. 'Abduh berpendapat demikian karena melihat realita di masyarakat bahwa poligami sering membawa *maḍarrat* (ketidaktenteraman dan permusuhan dalam kehidupan rumah tangga). Hal ini bertentangan dengan tujuan dishari'atkannya Islam sebagai agama *rahmatan li al-'Alamīn*.
2. Pemahaman semacam itu muncul karena ada beberapa alasan yang menurut 'Abduh dianggap sebagai sesuatu yang sangat mendasar. *Pertama*, diperbolehkannya memiliki isteri lebih dari satu, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'ān sūrat al-Nisā' ayat 3 tersebut, disertai dengan satu syarat yang tidak mungkin dapat dipenuhi oleh siapapun, yaitu bersikap adil terhadap semua isteri. *Kedua*, bila dilihat secara kontekstual sejarah pada masa Nabi dan para sahabat, pelaksanaan poligami hanyalah merupakan pengecualian dari karakteristik perkawinan secara umum, yang pada dasarnya adalah monogami. Pengecualian tersebut terjadi disebabkan oleh adanya situasi dan kondisi tertentu, yakni ketika terjadi peperangan, yang mengakibatkan banyaknya janda dan anak-anak yatim. *Ketiga*, praktik poligami sangat tergantung pada kondisi dan kemajuan tingkat berpikir masyarakat tertentu. Dalam waktu dan wilayah yang sama, tetapi dengan kondisi dan tingkat berpikir serta budaya dan peradaban yang berbeda, respon dan praktik masyarakat dalam hal poligami berbeda pula. Dengan demikian, hukum poligami tidak dapat lepas dari pertimbangan situasi dan kondisi sehingga kebolehan poligami yang diisyaratkan ayat 3 surat al-Nisā' tersebut, tidak boleh begitu saja dijadikan sebagai ukuran normal dalam menentukan hukum.