

**ANALISIS PENDEKATAN TEKS DAN KONTEKS PENAFSIRAN
POLIGAMI IBNU ASYUR DALAM KITAB AL-TAHRIR WA AL-TANWIR**

Nani Haryati

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

nani.haryati16@yahoo.co.id

Abstrak

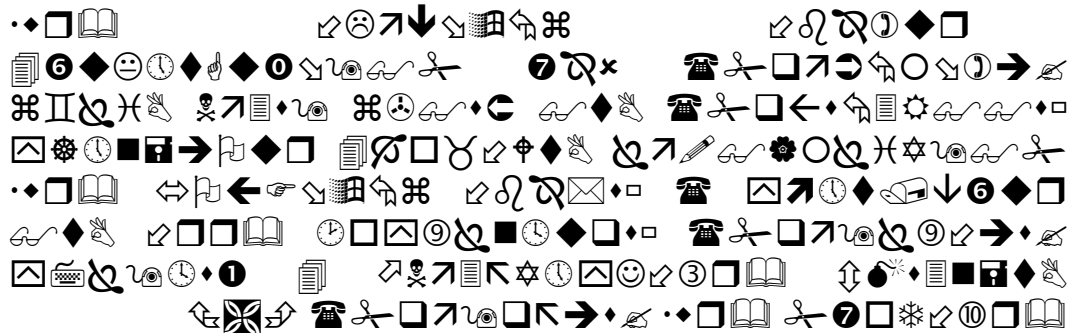
Beberapa ayat al-Qur'an diposisikan untuk melegitimasi pendapat-pendapat di antara kaum tekstualis dan kontekstualis. Al-Qur'an dituntut memiliki fleksibilitas yang memadai agar ia tidak kehilangan daya jangkanya, baik dalam fungsinya sebagai *social control* maupun dalam batas-batas tertentu sebagai *social engineering*. Persoalan poligami merupakan contoh nyata betapa antara teks kitab suci, penafsiran terhadapnya, dan konteks sosial yang melingkupi, sering terjadi benturan-benturan dan ketegangan sehingga membutuhkan segala upaya intelektual dan metodologi penafsiran yang relevan. Dengan metodologi yang sesuai, al-Qur'an baru dapat diajak berdialog dalam suasana bagaimanapun dan dimanapun. Artikel ini membahas bagaimana penafsiran poligami Ibnu Asyur dalam kitab Al-Tahrir wa al-Tanwir, lahir dalam konteks sosial politik di Tunisia. Juga akan meninjau penafsiran poligaminya melalui sudut pandang historis Ibnu Asyur yang notabene nya sebagai ulama bermazhab sunni dan tokoh penggerak nasionalisme di Tunisia.

Kata kunci: Teks dan Konteks, penafsiran, poligami, al-tahrir wa al-tanwir

A. Pendahuluan

Poligami baik secara diskursus maupun praktek selalu menjadi perbincangan yang kontroversif dan kontradiktif. Sebagian kalangan menganggapnya sebagai symbol *patriarkhal* dan marginalisasi kaum perempuan. Sementara di sisi lain poligami dianggap sebagai bagian dari ekspresi keimanan, bahkan merupakan salah satu hak asasi yang tidak bisa diintervensi oleh siapapun. Poligami diartikan sebagai perkawinan yang lebih dari satu, tetapi disertai dengan sebuah batasan, yaitu diperbolehkan hanya sampai empat orang wanita karena ada

indikasi *nash*. Argumentasi yang sering dijadikan dasar kebolehan poligami dalam Islam adalah firman Allah Q.S. al-Nisa ayat 3:

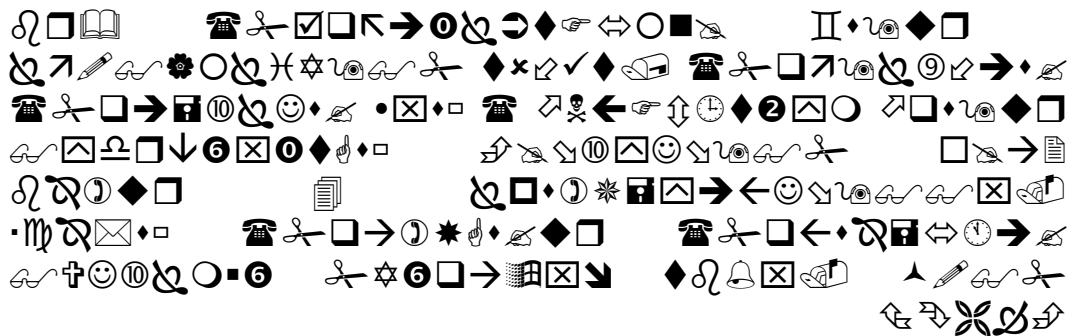


“Dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak)

perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) 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-Nisa:3).

Hal ini juga karena menimbang beberapa hal. Pertama, Nabi Muhammad Saw sendiri melakukan praktik poligami. Kedua, adanya sistem pergundikan dalam Islam, di mana seorang Muslim pada masa lampau dapat bergabung seks dengan budak perempuannya. Ketiga, ayat al-Quran yang membicarakan poligami merupakan ayat mutasyabih sehingga kesamarannya dapat menimbulkan tafsiran yang beragam. (Muhibbuthabry, 2016: 11)

Praktek poligami sampai saat ini masih mendapat pengakuan secara teologis (agama), politis (negara) dan masyarakat (budaya). Perkembangan pemikiran baik dalam bidang agama maupun budaya memunculkan beragam pendapat maupun kajian tentang poligami. Misalnya, Kitab fiqh klasik lebih banyak menyoroti sisi kebolehan poligami, tanpa mengkritisi hakekat dibalik kebolehan, baik secara historis, sosiologis maupun anthropologis. Para ulama fiqh konvensional, yaitu para ulama empat mazhab, mencatat bahwa surat an-Nisa ayat 3 adalah mendukung kebolehan poligami maksimal empat orang. Hanya Imam Syafi’i yang menghubungkan konsep keadilan dalam an-Nisa ayat 3 dan an-Nisa ayat 129:



“Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat Berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. dan jika kamu Mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

Syafi'i menyimpulkan bahwa keadilan yang dituntut oleh ayat tersebut adalah keadilan yang berhubungan dengan kebutuhan fisik, karena keadilan batiniah seperti yang tercatat dalam an-Nisa ayat 129, mustahil akan bisa diwujudkan. Jadi, sejauh laki-laki memiliki kemampuan adil dalam memenuhi kebutuhan fisik dan jasmani, poligami diperbolehkan. (Sa'adah dkk, 2015: 480)

Kaum modernis lebih cenderung melarang poligami. Adapun yang cenderung melarang poligami diantaranya adalah MuhammadAbduh, Fazlur Rahman, Fatimah Mernisi, Ali Asgar, dan Riffat Hasan. Muhammad Abduh, sebagaimana dikutip Muhammad Rasyid Ridha, dalam *Tafsir al-Manar*, adalah ulama modern yang keras menolak poligami. Sebab, menurutnya, di dalam poligami terkandung kemafsadatan. Poligami bisa dibolehkan jika kondisinya sudah sangat darurat, tapi tetap dijalankan dengan prinsip keadilan. Muhammad Abduh, sebagaimana dikutip Muhammad Rasyid Ridha, menyatakan demikian: “Siapa yang merenungkan dua ayat tersebut (Q.S. Al-Nisa ayat 3 dan 129), maka ia akan tahu bahwa ruang kebolehan berpoligami dalam Islam adalah ruang sempit. (Rasyid Ridha, 1999: 284-285)

Dalam perspektif Abduh, poligami yang pada dasarnya tidak dilarang akan menjadi suatu institusi yang dilarang apabila orang yang berpoligami tidak mampu merealisasikan konsep adil dalam pelbagai dimensinya sebagaimana yang

difirmankan dalam al-Quran. (Muhammad Imarah, 1972: 33). Analisis lebih jauh dikemukakan bahwa jikayang dimaksud adil itu berartihanya sebatas keadilan,dan persamaan dalam perlakuan lahiriah serta materi, maka al-Quran tidak mungkin mengatakanbahwasuami mustahil dapat berlaku adil kepada istri-istrinyameskipun ia sangat menginginkannya. (Fazlur Rahman, 1996: 416)

Amina Waduud berpendapat bahwa dalam hal poligami, merupakan solusi tepat agar para pengelola harta anak yatim tidak terjebak pada perbuatan tidak adil, dengan cara menikahi anak yatim dan pernikahan itu dibatasi sampai empat. Jadi, jelaslah bahwa ayat itu turun dalam konteks keadilan dalam mengelola harta anak yatim dan keadilan kepada para istri karena rasio janda dan anak yatim meningkat sebagai akibat dari kekalahan perang. (Amina Waduud, 1994: 82). Sesuai dengan fokus kajian kali ini akan mengkaji penafsiran Poligami dalam kitab Al-Tahrir wa Al-Tanwir yang lahir dalam konteks sosial politik di Tunisia. Juga akan mengkaji penafsiran poligaminya melalui sudut pandang historis Ibnu Asyur yang notabene nya sebagai ulama bermazhab sunni dan tokoh penggerak nasionalisme di Tunisia.

B. Biografi Ibnu Asyur

Muhammad al-Thahir ibn Muhammad ibn Muhammad al-Thahir ibn Muhammad ibn Muhammad al-Syadzuliy ibn Abd al-Qadir ibn Muhammad ibn Asyur. Ayahnya bernama Muhammad ibn Asyur dan ibunya bernama Fathimah binti al-Syeikh al-Wazir Muhammad al-Aziz ibn Muhammad al-Habib ibn Muhammad al-Thaib ibn Muhammad ibn Muhammad Bu'atur. Muhammad al-Thahir ibn Asyur dikenal dengan Ibn Asyur. Ia lahir di Mursi pada Jumadil Awal tahun 1296 H atau pada September tahun 1879 M. Beliau lahir di rumah kakek yang berasal dari Ibunya yaitu Muhammad al-Azāz dia adalah seorang perdana Menteri sedangkan kakek yang berasal dari ayahnya seorang Ulama, beliau berasal dari keluarga yang mempunyai akar kuat dalam ilmu dan nasab bahkan keluarga membangsakan dengan Ahlul-Bait Nabi Muhammad. (Syahdianur, 2006: 313)

Pada tahun 1310 H dalam usia yang masih relatif muda Ibnu Asyur melanjutkan pendidikannya ke *al-Jami'ah al-Zaitunah*. Di Jami'ah ini Ibnu Asyur memperoleh berbagai ilmu agama, baik ilmu yang berkaitan dengan tujuan

syari'ah (maqashid) seperti *tafsir al-Qur'an*, *qira'at*, *hadits*, *mushthalah hadits*, *'ilmu al-kalam*, *ushul al-fiqh*, *fiqh* dan lain-lain, maupun ilmu-ilmu yang berfungsi sebagai sarana (wasilah) seperti *'ilmu al nahwu*, *sharf*, *balaghah*, dan *manthiq*. Ibnu Asyur belajar di Jami'ah ini selama enam tahun, dan selama itu ia masih aktif ikut bersama kakeknya dalam majlis-majlis ilmiah. Di antara guru Ibn Asyur (Jani Arni, 2011: 82):

- a. Syeikh Abd al-Qadir al-Taimimiy, dari gurunya ini Ibn Asyur mempelajari tentang *tajwid al-Qur'an* dan *'ilmu al-qira'at*.
- b. Muhammad al-Nakhliy, dari gurunya ini Ibn Asyur mempelajari *'ilmu al-nahwi* menggunakan kitab *Muqaddimah al-I'rab*, *balaghah* yang membahas kitab *Mukhtashar al-Su'ud*, *manthiq* dengan membahas kitab *al-Tahdzid*, *ushul al-fiqh* dengan mempelajari *al-Hithab 'Ala al-Waraqah*, dan *fiqh Malikiy* dengan membahas kitab *Muyarah 'ala al-Mursyid*, dan kitab *Kifayah al-Thalib 'ala al-Risalah*.
- c. Syeikh Muhammad Shalih, dari gurunya ini Ibn Asyur mempelajari kitab *al-Makwidiy 'ala al-Khulashah* tentang *'ilmu al-nahwi*, *manthiq* dengan membahas kitab *al-Sulam*, *'ilmu maqashid* dengan membahas kitab *Mukhtashar al-Su'ud*, dan *fiqh* dengan membahas kitab *al-Tawadiy 'ala al-Tuhfah*.
- d. Amru ibn Asyur dari gurunya ini Ibn Asyur mempelajari kitab *Ta'liqal-Dimamainiy 'ala al-Mughniy* karya Ibn Hisyam tentang *ilmu nahwu*, kitab *Mukhtashar al-Su'ud* tentang *balaghah*, *fiqh*, dan *ilmu faraidh*.
- e. Syeikh Muhammad al-Najar, dari gurunya ini Ibn Asyur mempelajari kitab *al-Makwidiy 'ala al-Khulashah*, kitab *Mukhtashar al-Su'ud*, *al-Muwaqif* tentang *ilmu al-Kalam*, dan kitab *al-Baiquniyah* tentang *musthalahal-hadits*.
- f. Syeikh Muhammad Thahir Ja'far, dari gurunya ini Ibn Asyur mempelajari kitab *Syarh al-Mahalli 'ala Jam'i al-Jawami'* tentang *ushul alfiqh*, dan kitab *al-Syihab al-Khafajiy 'ala al-Syifa'* karya Qhadi 'Iyadh tentang *sirah Nabawiyah*.

- g. Syeik Muhammad al-'Arabiyy al-Dur'iy, dari gurunya ini Ibnu Asyur mempelajari *ilmu fiqh* dengan membahas kitab *Kafayah al-Thalib'ala al-Risalah*.

Dari nama-nama guru Ibnu Asyur di atas, dipahami bahwa Ibnu Asyur memiliki karakter dalam mempelajari suatu materi ilmu tidak pernah puas dengan satu orang guru saja, tapi ia senantiasa mempelajarinya kepada beberapa orang guru, sehingga tidak salah Ibnu Asyur menjadi seorang yang pintar. Ia menjadi tempat bertanya bagi teman-temannya. Ia sering unggul dalam ujian-ujian dan penelitian dalam kehidupan ilmiah dan tugas-tugas yang diembankan kepadanya. Di antara buktinya ia memperoleh *syahadah althathwi'* pada tahun 1899 M. Setelah memperoleh *syahadah althathwi'*, Ibnu Asyur kembali belajar dengan gurunya Muhammad al-Nakhliyy pada tahun 1318 H. Selain itu, Ibnu Asyur dalam menuntut ilmu, juga sering mendapat *ijazah* dari para gurunya. Pemberian *ijazah* itu masih menjadi tradisi pada waktu itu. Di antara ulama-ulama yang memberikan *ijazah* kepada Ibnu Asyur adalah Syeikh Muhammad al-Aziz Bu'asyur, Syeikh Mahmud ibn al-Khaujah, Syeikh Salim Buhajib dan Amru ibn al-Syeikh.

Ibnu Asyur juga memiliki murid yang mengambil ilmu darinya. Di antara murid-murid Ibnu Asyur (Jani Arni, 2011: 82):

- a. Syeikh Abd al-Hamid, dari Ibnu Asyur dia mempelajari tentang sastra, bahasa Arab, dan lain-lain.
- b. Muhammad al-Fadhil ibn Asyur, dari Ibnu Asyur dia mempelajari berbagai kitab tafsir seperti tafsir al-Baidhawiy, al-Muwatha' dan lain-lain.

C. Kegiatan dan Kiprah

Peran Ibnu Asyur sangat signifikan dalam menggerakkan nasionalisme di Tunisia. Beliau termasuk Anggota jihad bersama Syaikh besar Muhammad Khidr Husain yang menempati kedudukan masyikhah al-Azhar, imam besar al-Azhar. Keduanya adalah tokoh yang berwawasan luas, kuat imanya, keduanya pernah dijebloskan ke penjara dan mendapatkan rintangan yang tidak kecil demi negara dan agama. Tantangan yang dihadapi mereka (Ibnu Asyur dan Muhammad khadr husain) tidak hanya berasal dari penjajah, tetapi juga antek-antek penjajah

di setiap wilayah, berkat rahmat Allah mereka berdua tetap bisa menjalankan misi sucinya, mereka berdua mendapat tempat strategis, Syaikh Muhammad Khadr Husain menjadi Syaikh besar di Mesir sedangkan Ibnu Asyur menjadi Syaikh besar di Tunisia, selama menjabat Syaikh besar Ibnu Asyur pernah menjabat sebagai Hakim dan Mufti. Namun begitu kondisi saat itu menggiring Ibnu Asyur berseteru dengan para penguasa seputar wawasan keislaman, akhirnya ia dapat menghimpun kekuatan demi Agama dan menjaga sesuatu fundamentalis dalam agama. Dia dengan lantang, jelas dan percaya diri tanpa ada maksud menjilat menyampaikan pesan Agama. Tetapi akhirnya dia di copot dari kedudukannya sebagai Syaikh besar Islam, karena para Hakim melihatnya, dia tidak mempunyai kepentingan apa-apa dan tidak lagi bisa di harapkan dan ternyata Ibnu Asyur sendiri telah menduga akan terjadinya pencopotan tersebut. (Mahmud, 314)

Setelah dicopotnya Ibnu Asyur dari jabatan Syaikh Islam, Ia menyibukan dirinya dirumahnya dengan aktivitas rutinya membaca dan menulis dan juga menikmati buku-buku yang ada di perpustakaanannya. Dan perlu diketahui juga, Ia sudah lama mempunyai keinginan menulis tafsir, setelah sebagaimana pengakuannya "Sejak lama saya mempunyai keinginan menulis tafsir, salah satu cita-cita saya yang terpenting sejak dulu adalah menulis tafsir Al-qur'an yang komprehensif untuk kemaslahatan dunia dan agama" akan tetapi ia terbebani dengan berjuang dalam membela negaranya, sebagaimana pengakuannya "Akan tetapi aku terbebani dengan hal itu, melibatkan diri dalam medan ini. Aku mencegah lari dari perlombaan". (Mahmud, 315)

D. Mengenal Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir

1. Latar belakang penyusunannya

Ibnu Asyur sudah sejak lama bercita-cita untuk menafsirkan al-Qur'an. Cita-cita Ibnu Asyur tersebut sering diungkapkannya kepada sahabat-sahabatnya, sembari meminta pertimbangan dari mereka. Sehingga pada akhirnya cita-cita tersebut makin lama makin menjadi kuat. Ibnu Asyur menguatkan 'azam-nya untuk menafsirkan al-Qur'an, dan meminta pertolongan dari Allah semoga dalam ijtihadnya ini ia terhindar dari kesalahan.

Menurut Ibnu Asyur, Penulisan tafsir ini karna tafsir-tafsir yang telah ada sebelumnya kebanyakan hanya memindahkan satu tafsir dari tafsir lainnya. Sebagaimana yang dikatakan Ibnu Asyur: *tafsir-tafsir yang ada, meskipun banyak sering kali hanya berupa penambahan keterangan tafsir sebelumnya. Tidak ada peranan dari penafsir selain meresume (Ikhtisar) atau mengomentari (Syarh atau tartil) tafsir sebelumnya.* (Muhammad al-Thahir, 1997: 7)

Lebih lanjut, Ibnu Asyur mengatakan:

Saya melihat kelompok ulama terdahulu mengambil salah satu dari dua kelompok ini, yaitu kelompok yang meninggalkan apa yang dipegang kuat oleh para pendahulu (Rejeksionis) dan kelompok yang berpegang kepada ulama terdahulu (Resepsionis) kedua kelompok tersebut merupakan suatu bahaya besar. Oleh karna itu, terdapat kelompok lain yang menjadi penengah (Rekonstruksionis) yaitu kami (Ibnu Asyur) berpegang kepada hal yang dipegang kuat oleh ulama terdahulu lalu memperbaiki dan menambahkannya kecuali untuk menguraikan atau memaparkannya. (Muhammad al-Thahir, 1997: 7)

2. Gambaran umum isi tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir

Kitab tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir diawali dengan pengantar yang ditulis sendiri oleh Ibnu Asyur. Pengantar ini berisikan penjelasan dari Ibnu Asyur, tentang apa yang menjadi motivasinya dalam menyusun kitab tafsirnya, menjelaskan persoalan apa saja yang akan diungkapkan dalam kitab tafsirnya, serta nama yang diberikan kepada kitab tafsirnya. Tafsir *al-Tahrir wa al-Tanwir* berisikan sepuluh *muqaddimah*:

Muqaddimah pertama, berbicara tentang tafsir, takwil dan posisi tafsir sebagai ilmu. *Tafsir* menurut Ibn 'Asyur adalah ilmu yang dimiliki oleh seorang mufasir untuk menjelaskan makna lafal al-Qur'an, dan persoalan-persoalan yang bisa dipetik dari makna al-Qur'an dengan penjabaran yang panjang atau pendek. Selain itu, Ibn 'Asyur juga menjelaskan tentang orang yang pertama kali mengkodifikasi tafsir, yaitu Abdul Malik ibn Juraij (80-149 H). Ibn 'Asyur mengemukakan bahwa riwayat Ibn Juraij ini banyak dikutip dari Ibn 'Abbas. Ibn 'Asyur dalam *muqaddimah* ini juga menyebut tentang Ibn 'Abbas sebagai mufasir yang terkemuka dari kalangan sahabat yang sering dijadikan sebagai sandaran

dalam riwayat mereka yang berguna untuk memperkuat dan melegitimasi penafsiran mereka. (Muhammad al-Thahir, 1997: 12-15)

Muqaddimah kedua, berbicara tentang referensi atau alat bantu (*istimdad*) ilmu tafsir. Yang dimaksud dengan alat bantu di sini adalah sejumlah perangkat ilmu pengetahuan yang sudah ada sebelum ilmu itu ada. Adapun *istimdad* ilmu tafsir tersebut adalah bahasa Arab sebagai inti bahasa al-Qur'an, yang terdiri dari ilmu *sharf*, ilmu *badi'*, ilmu *ma'aniy* dan ilmu *bayan* yang merupakan sarana untuk mengungkap sisi ke-*balaghah*-an al-Qur'an, serta ilmu-ilmu lainnya seperti ilmu *ushul al-fiqh*, ilmu *kalam*, ilmu *qira'at* dan lain-lain. Di sini Ibn Asyur menunjukkan besarnya peran majaz dalam tafsir. Ibn Asyur juga mengikuti kebiasaan ulama masa lampau yang menggunakan *sya'ir-sya'ir* Arab untuk mengenalkan beberapa kosa kata al-Qur'an. Ibn Asyur menggunakan pendekatan salaf yang sangat mementingkan sisi nukilan (*al-atsar*) dia tidak menganggap ilmu fikih dan dasarnya menjadi begitu penting bagi mufasir, karena ilmu fikih merupakan cabang dari tafsir dan dalam banyak hal sangat bergantung kepada hasil sebuah tafsir. Hanya saja, alat bantu yang digunakan tafsir dari berbagai ilmu yang sudah disebutkan tadi, tidak mengurangi posisi tafsir sebagai ibu dari ilmu-ilmu Islam. (Muhammad al-Thahir, 1997: 18-27)

Muqaddimah ketiga, Ibn Asyur berbicara tentang keabsahan tafsir tanpa nukilan (*ma'tsur*) dan makna tafsir yang berdasarkan nalar (*bi al-ra'yi*). Ibn Asyur menghindarkan diri dari tafsir dengan akal yang pernah dilarang sendiri oleh Nabi dalam haditsnya, dan model tafsir yang mereka-reka makna al-Qur'an yang juga sempat dilarang Abu Bakar. Di sini dia juga memaparkan ungkapan al-Ghazaliy dan al-Qurthubiy yang menyatakan, Tidak benar bahwa semua yang dikatakan para sahabat bersumber dari ungkapan Nabi. Penjelasan yang berasal dari Nabi hanya terjadi pada dua kemungkinan saja, yaitu pertama Rasul menerangkan kepada sahabat, namun keterangan hanya mencakup sedikit dari ayat al-Qur'an, sedangkan yang kedua yaitu ketika sahabat berbeda pendapat dan mereka menanyakannya langsung kepada Rasul dan hal itu direspon oleh Rasul, dan penjelasan ini juga sedikit. Selanjutnya Ibn Asyur menjelaskan bahwa penyimpulan hukum-hukum syari'at dari al-Qur'an pada tiga abad pertama Islam

hanya terhadap ayat-ayat yang belum ditafsirkan sebelumnya. Jadi, dalam tafsir mereka belum ada pengkajian ulang terhadap penafsiran yang ada. Dia juga mengambil landasan tafsir dari ungkapan Syarafuddin al-Thibi dalam ulasannya dalam *al-Kasyshaf*, tepatnya pada surat *al-Syu'ara'*. Di situ al-Thibi mengatakan bahwa syarat tafsir yang benar ada pada kesesuaian kosa katanya dengan tradisi pemakaiannya, dan terhindarnya kata tersebut dari makna-makna yang ada unsur pemaksaan (*takalluf*). Sementara yang tidak sesuai dengan standar itu dapat dikatakan sebagai tafsir yang mereka-reka saja (*bida'u al-tafasir*). Dalam pandangan Ibn 'Asyur yang dimaksud dalam *hadits* penafsiran yang dilarang itu adalah penafsiran yang hanya bersifat ide (*khatir*) tanpa dilandasi oleh argumen bahasa Arab yang valid, ataupun hanya bersifat kecenderungan mazhab saja. Selain itu, Ibn Asyur mengkritik pendapat yang mengatakan bahwa tafsir hanya menggunakan nukilan-nukilan dari Rasul saja. Di sini Ibn Asyur mempertanyakan yang diriwayat oleh siapa? kalau nukilan itu hanya sebatas apa yang pernah disinggung oleh Nabi saja, maka itu akan mempersempit makna dan sumber penafsiran al-Qur'an. Walaupun yang masuk kategori nukilan itu juga mencakup para sahabat, tetap saja bahan itu tidak terlalu memperkaya penafsiran. Sebab, kutipan tafsir dari para sahabat juga tidak banyak. Ibn 'Asyur juga menguraikan beberapa kecenderungan kaum Syi'ah ekstrim, seperti Syi'ah Ismailiyah yang suka menakwilkan al-Qur'an yang bahkan sampai keluar dari makna aslinya. Ibn Asyur juga mengkritik ahli sufi yang manafsirkan al-Qur'an secara serampangan. Baginya mereka tidak menafsirkan al-Qur'an, tapi mengambil landasan al-Qur'an untuk menguatkan tujuan mereka. (Muhammad al-Thahir, 1997: 28-37)

Muqaddimah keempat, menjelaskan tentang maksud dari seorang mufasir. Ibn Asyur menjelaskan apa-apa yang perlu dihadapi oleh seorang mufasir. Ibn Asyur juga mengungkapkan bahwa yang disyariatkan Allah untuk kemashlahatan umat manusia secara umum, baik dalam persoalan yang menyangkut pribadi ataupun yang menyangkut persoalan kemasyarakatan. Oleh karena itu, seorang mufasir harus mengerti tentang unsur-unsur pembentuk perubahan, seperti reformasi keyakinan, etika, legislasi hukum dan politik untuk penyelenggaraan

umat. Ibn Asyur juga menjelaskan tentang tata cara seorang mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu ada tiga cara yang selalu ditempuh:

1. Membatasi diri pada hal-hal yang lahiriyah saja dari teks
2. Berusaha untuk mencari kesimpulan dari teks yang ada, dan
3. Bagaimana menerapkan ilmu pengetahuan terhadap pemahaman al-Qur'an al-Karim.

Ibn Asyur juga menjelaskan bagaimana hubungan antara al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan. (Muhammad al-Thahir, 1997: 38-45)

Muqaddimah kelima, khusus membicarakan soal konteks turunnya ayat (asbab al-nuzul). Di sini Ibn Asyur mengkritik terlalu semangatnya sebagian mufasir membahas tentang konteks turunnya ayat. Dia mengibaratkan sikap yang berlebihan itu sama dengan mengulur tali kepada orang yang tidak dikenal, dan itu akan berakibat fatal. Di sini dia mengungkapkan lima konteks turunnya ayat dalam sebuah ayat yang sama, seperti ayat yang artinya: "Allah telah mendengar pembicaraan perempuan yang berdebat denganmu (Nabi) soal suaminya" Di sini dia juga menjelaskan bahwa al-Qur'an adalah kitab petunjuk, dan petunjuk yang diinginkan al-Qur'an, bukan yang lainnya. (Muhammad al-Thahir, 1997: 45-51)

Muqaddimah keenam, berisikan tentang soal aneka ragam bacaan (al-qira'at). Di sini Ibn Asyur menerangkan bahwa soal bacaan mengandung dua aplikasi:

1. Bacaan yang sama sekali tidak terkait dengan soal pemaknaan al-Qur'an.
2. Persoalan bacaan yang terkait dengan pemaknaan dari beberapa sisi.

Bacaan pada kategori pertama seperti perbedaan dalam cara pembedaan huruf, harakat, kadar mad, pelembutan (takhfif) penekanan (jahr), dan lain sebagainya. Semua itu tidak terkait dengan soal tafsir, karena tidak bersentuhan langsung dengan makna. Inilah yang menjadi panutan para pendahulu, di antaranya Abu Ali al-Farasi, penulis buku al-Hujjah fiy al-Qira'at. Sementara model bacaan kedua mencakup perbedaan dalam soal membaca huruf dalam suatu kalimat, seperti kalimat "maliki yaum aldin" (dengan bacaan panjang pada awal kalimat) dan "maliki yaum al-din" (pendek awal). Ataupun dalam kalimat "nunsyuruha"

ataupun “*nansyuzuha*”. Ibnu Asyur tidak memberikan jalan penyelesaian atas perbedaan makna tersebut, tapi hanya menekankan bahwa semua itu merupakan keinginan Allah agar tercipta kekayaan makna. Ini mungkin mirip seperti adagium *tadhmin* (kata yang mengandung banyak makna dalam sebuah kalimat) dalam ilmu makna bahasa Arab. Mungkin juga, itu bertujuan untuk menambahkan kedinamisan struktur al-Qur’an. Ibnu Asyur mengemukakan kasus di mana Umar ibn al-Khattab pernah mendengar Hisyam ibn Hakim ibn Hazm membaca surat al-Furqan berlainan dengan bacaan Umar. Ketika usai shalat, Umar lalu mengadukan hal itu kepada Nabi. Lalu Nabi meminta Hisyam membacanya, dan Hisyam lalu membacanya sebagaimana membacanya semula. Nabi, mengomentari, “Seperti itulah ia diturunkan” Setelah itu tiba giliran Umar membacanya, dan Nabi pun membenarkan Umar dengan komentar yang sama. Lalu Nabi lebih jauh mengatakan, “Sesungguhnya al-Qur’an itu diturunkan dalam tujuh dialek (*sab’at ahruf*), dan bacalah dengan yang termudah menurut (lidah) kalian!” Tapi di sini terdapat juga problem perdebatan: apakah *hadits* tersebut sudah di *naskh* atau belum? Yang mengatakan sudah di-*naskh* berpendapat bahwa itu merupakan bagian dari dispensasi bacaan (*rukhsah*) pada zaman Nabi saja, kemudian di-*naskh* setelah itu melalui standarisasi dialek Quraisy, karena dengan dialek itulah al-Qur’an diturunkan. Tapi yang mengatakan *hadits* itu tidak di-*naskh* berpendapat bahwa yang dimaksud dengan kata *ahruf* di situ adalah dialek Arab ketika itu dalam melafazkan huruf-huruf, baik yang dipanjangkan ataupun yang dipendekkan, sambil tetap menjaga kalimat utuh al-Qur’an. Inilah pembahasan tentang ilmu bacaan yang paling menarik. (Muhammad al-Thahir, 1997: 51-64)

Muqaddimah ketujuh, Ibnu Asyur berbicara tentang kisah-kisah al-Qur’an. Di sini diterangkan bahwa al-Qur’an tidak memuat kisah-kisah tersebut untuk menambah pengetahuan, sebab tujuan kisah-kisah itu bukan untuk misi verifikasi ilmu, tapi sebagai bahan ajaran dan petunjuk. Ibnu Asyur menjelaskan ada beberapa faedah adanya kisah-kisah yang terdapat dalam al-Qur’an, antara lain: membatasi umat Islam dari kisah-kisah yang disebar oleh ahli kitab, mengetahui perjalanan syari’at-syariat yang telah diturunkan melalui rasul-rasul terdahulu, memotivasi umat Islam untuk mengenal belahan dunia lain,

menunjukkan kepada umat Islam bahwa Allah Maha kuat dari segala yang ada di dunia dan lain-lain. (Muhammad al-Thahir, 1997: 64-69)

Pada muqaddimah kedelapan, Ibn Asyur berbicara tentang nama, jumlah ayat dan surah, susunan, dan namanama al-Qur'an. Di sini dia berbicara tentang makna al-Qur'an, al-Furqan, al-Kitab, al-Dzikir, dan al-Wahy. Di sini dia juga berbicara tentang ayat-ayat dan pembatasnya, dan bagaimana pembatas ayat itu mengindikasikan sebagai akhir dari sebuah ayat, meskipun tidak dalam semua kasus. Selanjutnya berbicara tentang susunan ayat. Ibn Asyur berpendapat bahwa susunan ayat sudah ditentukan oleh Nabi langsung, sesuai dengan turunnya wahyu. Sebagaimana kita ketahui, al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur (*munajjaman*), ayat per ayat, atau langsung beberapa ayat dan satu surah lengkap. Dan susunan itu termasuk dalam bagian kemukjizatan al-Qur'an sendiri. (Muhammad al-Thahir, 1997: 70-83)

Pada muqaddimah kesembilan, berisikan tentang makna-makna yang dikandung oleh kalimat-kalimat al-Qur'an. Di sini Ibn Asyur menjelaskan bahwa pemaknaan terhadap kalimat-kalimat al-Qur'an erat kaitannya dengan hubungan antar struktur kalimat, dan beberapa persoalan bahasa. (Muhammad al-Thahir, 1997: 93-95)

Pada muqaddimah kesepuluh, dijelaskan tentang *i'jaz al-Qur'an*. Ibn Asyur menjelaskan bahwa kemukjizatan al-Qur'an bersifat mendasar dan universal. Di antara kemukjizatan ini adalah kemukjizatan dari segi kebahasaan. Mukjizat ini telah mampu merebut perhatian para pembacanya, membuka hati para pembacanya, dan menimbulkan keinginan pembacanya agar senantiasa mempelajari al-Qur'an. Namun, Ibn Asyur melihat, sisi ini terkadang yang jarang diperhatikan oleh para ulama. (Muhammad al-Thahir, 1997: 101-105)

Oleh karena itulah kenapa Ibn Asyur dalam kitab tafsirnya sangat kental dengan corak kebahasaan. Setelah menjelaskan tentang persoalan-persoalan penting tentang ilmu tafsir dalam sepuluhnya tersebut, Ibn Asyur melanjutkannya dengan menafsirkan surat al-fatihah. Dalam penafsiran surat al-Fatihah ini Ibn Asyur mengkhususkan penjelasan tentang lafal "*Basmalah*". Pada bagian ini Ibn Asyur mengungkapkan tentang makna yang dikandung lafal ini dan pendapat

ulama tentang ayat ini apakah ia bagian dari ayat al-Qur'an atau tidak. Setelah itu baru masuk ke dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan urutan sesuai dengan urutan surat dalam mushaf al-Qur'an yang dikenal dengan metode *tahliliy*.

E. Penafsiran Ayat Poligami menurut Ibnu Asyur (Teks dan Konteks)

Ibnu Asyur membolehkan laki-laki (suami) menikah lebih dari satu orang istri dengan catatan mampu dan dapat berlaku adil. Asyur menyatakan “*Jika poligami tidak tegak di atas fondasi keadilan, maka bangunan keluarga akan rusak, fitnah dalam keluarga tidak terelakkan. Istri-istri akan membangkang pada suaminya. Anak-anak akan mendurhakai ayahnya dengan menyakiti istri-istri dan anak-anak ayahnya yang lain*”. (Ibnu Asyur, Jilid II, Juz IV, 1997: 227) Dengan pernyataannya tersebut, Ibn Asyur tidak menuntut dihapuskannya poligami, melainkan bagaimana poligami itu dijalankan dengan adil. Ibn Asyur menjelaskan sejumlah kemaslahatan poligami yang dilakukan dengan keadilan. *Pertama*, poligami membantu memperbanyak jumlah umat Islam. *Kedua*, karena jumlah perempuan lebih banyak dari laki-laki, maka poligami bisa membantu perempuan-perempuan yang potensial tidak kebagian suami bisa mempunyai suami. Kelangkaan laki-laki ini terjadi, menurut Ibn Asyur, karena banyaknya laki-laki yang menjadi korban perang. Terlebih, demikian Ibn Asyur menyatakan bahwa usia perempuan ditakdirkan Allah lebih panjang dari usia laki-laki. *Ketiga*, karena Allah telah mengharamkan zina maka kebolehan berpoligami ini akan ikut menahan pertumbuhan perzinaan di masyarakat. *Keempat*, poligami dipandang Ibn Asyur sebagai jembatan untuk meminimalkan terjadi perceraian. (Ibnu Asyur, Jilid II, Juz IV, 1997: 227)

Ibnu Asyur seorang Syaikh besar di Tunisia, selama menjabat Syaikh, Ibnu Asyur pernah menjabat sebagai Hakim dan Mufti. Namun dimasa jabatan terdapat beberapa kondisi yang menggiring Ibnu Asyur berseteru dengan parapenguasa seputar wawasan keislaman, akhirnya ia dapat menghimpun kekuatan menjaga sesuatu fundamentalis dalam agama. Dia dengan lantang, jelas dan percaya diri tanpa ada maksud menjilat menyampaikan pesan Agama. Tetapi akhirnya dia dicopot dari kedudukannya sebagai Syaikh besar Islam, karena para hakim melihatnya, dia tidak mempunyai kepentingan apa-

apadan tidak lagi bisa di harapkan. (Mani' Abd al-Halim Mahmud, 2006: 314) Ibnu Asyur dalam menetapkan keputusan selalu memperhatikan kemaslahatan suatu hukum berdasarkan pisau bedah maqasid syari'ah sehingga dikenal sebagai bapak maqasid kedua setelah al-Syatibi. Ibnu Asyur mengindependensikan ilmu maqasid syari'ah sebagai ilmu yang lepas dari ushul fiqh dan membawanya keranah epistemologi. Fatwa-fatwanya bersifat kontroversial yang sering kali dianggap melawan rezim politik pada masanya dan mempertahankan pandangan teologisnya sebagai Sunni. Ibnu Asyur mengatakan dalam kitabnya al-Tahrir wa al-Tanwir "*Saya melihat kelompok ulama terdahulu mengambil salah satu dari dua kelompok ini, yaitu kelompok yang meninggalkan apa yang dipegang kuat oleh para pendahulu (Rejeksionis) dan kelompok yang berpegang kepada ulama terdahulu (Resepsionis) kedua kelompok tersebut merupakan suatu bahaya besar. Oleh karna itu, terdapat kelompok lain yang menjadi penengah (Rekonstruksionis) yaitu kami (Ibnu Asyur) berpegang kepada hal yang dipegang kuat oleh ulama terdahulu lalu memperbaiki dan menambahkannya kecuali untuk menguraikan atau memaparkannya*". (Ibnu 'Asyur, Jilid 1, 1997: 7)

Di sisi lain, Bila ditinjau dari konteks ayat poligami, karakter penting hukum keluarga Islam di Tunisia sangat dipengaruhi oleh karakteristik keluarga Arab. Keluarga Arab tradisional adalah sebuah kesatuan sosial dan ekonomi, dalam pengertian bahwa seluruh anggota keluarga bekerjasama menjaga mata pencaharian. Keluarga juga merupakan institusi sosial yang dominan tempat person atau kelompok mewariskan kelas sosial, agama, dan identitas budayanya. (Halim Barakat, 1985: 28) Karakter lain keluarga Arab adalah masyarakat *patriarki*, yang memosisikan wanita dibawah laki-laki yang pada gilirannya juga mempengaruhi semua hak-hak hukum wanita. Struktur hirarki juga menjadi karakter khas keluarga arab. (Halim Barakat, 1985: 31-32) pandangan menyubordinasikan perempuan di bawah kekuasaan laki-laki dipengaruhi oleh doktrin keagamaan. Namun jika kita melihat dengan benar, ternyata ide *egalitarianisme* amatlah dijunjung tinggi. Jika kita merujuk al-Qur'an, banyak ayat-ayat yang menginformasikan bahwa kedudukan laki-laki dan perempuan di hadapan Allah adalah sama. Akan tetapi pada tatanan realitas, ternyata ide-ide

egalitarian dalam al-Qur'an seringkali dibenturkan dengan respon masyarakat yang cenderung bias, seolah melihat wanita adalah kelas kedua setelah laki-laki.

Tunisia merupakan Negara Islam yang melarang poligami berdasarkan ketentuan yang diatur dalam Undang-Undang Status Perorangan Tunisia (*The Code of Personal Status*) tahun 1957 pasal 18. Dalam pasal ini dinyatakan dengan tegas bahwa siapa saja yang menikah sebelum perkawinan pertamanya benar-benar berakhir dalam bentuk apapun dan dengan alasan apapun maka ia dapat dipenjara selama 1 tahun atau denda 240.000 malim (24.000 Francs), atau penjara sekaligus denda. (Edi Darmawijaya, 27) Hukum poligami yang ditetapkan pemerintah Tunisia sangat bertolak belakang dengan penafsiran Ibnu Asyur dalam kitabnya al-Tahrir wa al-Tanwir. Hal ini dikarenakan Tunisia melakukan modernisasi besar-besaran dengan berkiblat ke Barat. Para ahli hukum modern di Tunisia juga banyak dipengaruhi oleh pola kehidupan barat yang sekuler.

Perumusan dan penetapan UU Keluarga tentang larangan poligami tidak lepas dari undil besar presiden pertama Tunisia, Habib Bourguiba. Melalui kekuasaan politik yang dipegangnya dan didukung dengan pemikirannya yang sekuler, ia berusaha melakukan pembaharuan yang begitu signifikan terhadap pembentukan *The Code of Personal Status* Tunisia yang berusaha melakukan pembaharuan yang begitu signifikan terhadap pembentukan *the code of personal status* Tunisia yang mengarah kepada persamaan hak dan kewajiban antara laki-laki dan wanita dimata hukum. Hal ini dapat dilihat pada tanggal 10 Agustus 1956 yang disiarkan ke seluruh penjuru Tunisia, Habib Bourguiba menjelaskan bahwa larangan poligami adalah satu pembaharuan yang sudah lama menjadi tuntutan. Poligami merupakan bentuk perkawinan yang tidak mungkin diizinkan pada abad ke-20 dan tidak mungkin dilakukan oleh seseorang yang mempunyai pikiran sehat. Ia berpendapat bahwa hukum itu sebenarnya tidak bertentangan dengan prinsip Islam manapun. Kebolehan Poligami menurut al-Qur'an tidak dimaksudkan untuk diberlakukan di semua tempat dan waktu. Selain karena pemikirannya yang sekuler juga didukung dengan banyaknya legislator-legislator feminis yang berada di parlemen Tunisia. Praktik poligami yang dilakukan oleh sebagian pelaku masyarakat Tunisia pada umumnya menyengsarakan pihak istri

dan anak-anak. Tidak ada pelaku poligami yang benar-benar dapat berlaku adil terhadap istri-istrinya dan tidak dapat menciptakan keluarga harmonis yang sakinah, mawaddah wa rahmah. Karena itu, praktek poligami tidak sejalan dengan syarat yang diharuskan al-Qur'an.

F. Analisis

Penafsiran poligami dalam kitab al-Tahrir wa al-Tanwir, bila ditinjau dari kondisi sosial-politik dan kemaslahatan yang dikemukakan oleh Ibnu Asyur diatas, jika diuji dengan kenyataan empirik di lapangan tidak seluruh argumentasi Ibn Asyur untuk menerima poligami itu valid. Namun, argumen itu telah menjadi argumen umum di kalangan umat Islam untuk menerima poligami. Itu sebabnya, tidak mudah untuk menolak poligami, bukan hanya karena poligami tercantum dalam al-Qur'an dan dipraktikkan Nabi, melainkan juga karena dalam pandangan banyak kalangan poligami telah dianggap sebagai solusi yang mengandung banyak kemaslahatan.

Di sisi lain, bila melihat kondisi sosial-politik yang melatari lahirnya undang-undang poligami di Tunisia, maka dapat ditemukan alasan mendasar mengapa poligami dilarang. Hal ini dipengaruhi oleh faktor kondisi sosial dalam praktek masyarakat. Sementara itu, maksud larangan poligami dari pasal 18 the code of personal status adalah dengan melihat pernyataan Habib Bourguiba, *the father of Tunisia*. Menurut Habib Bourguiba, ada dua alasan pokok mengapa poligami dilarang. Pertama, bahwa pada masa modern sekarang, masyarakat telah menjadi masyarakat yang berbudaya. Karena itu institusi perbudakan dan poligami dilarang, sebab kedua institusi ini hanya boleh pada masa perkembangan. Kedua, surat an-Nisa (4):3, yang menetapkan bahwa syarat mutlak seorang suami boleh poligami adalah jika dapat berlaku adil terhadap istri-istrinya sedangkan fakta sejarah membuktikan hanya Nabi Muhammad SAW yang dapat berlaku adil terhadap istri-istrinya. (Norman Anderson, 1976: 63)

Di sisi lain, secara umum materi UU Hukum Keluarga Tunisia merupakan aturan hukum yang berusaha menempatkan wanita sejajar dengan laki-laki. Aturan hukum yang dirumuskan tersebut dinilai emansipatoris dan tidak bias

gender. Bahkan juga dianggap telah melangkah lebih jauh dari konsep fiqih klasik khususnya persoalan poligami.

Bagaimanapun juga penafsiran Ibnu Asyur sebagai salah satu entitas historis, dalam artian bahwa teks itu diproduksi oleh pengarang atau muncul pada waktu dan tempat tertentu, (Sahiron Syamsuddin, 2009: 55) tentunya tidak bisa dilepaskan dari dialektika yang terjadi antara pencetus pemikiran dengan keadaan sosial sekitarnya. Al Tahrir wa al tanwir jika ditela'ah, merupakan hasil dialektika antara pengarang dengan seperangkat ideologi, pengalaman, keilmuan dan sejarah yang mengitarinya, baik social, budaya maupun politik. (Rustam E. Tamburaka, 1997: 162) Hal ini pulalah yang di upayakan oleh seorang Ulama Tunisia yang bernama Ibnu Asyur Dalam kitab tafsirnya at-Tahrir wa al-Tanwir, penafsirannya adalah bentuk usahanya melawan rezim politik Tunisia dan mempertahankan pandangan teologisnya sebagai ulama bermazhab sunni

DAFTAR PUSTAKA

- Anderson, Norman. *Law Reform in The Muslim World*. London: The Code of Personal Status Athlone Press. 1976.
- Arni, Jani. "Tafsir al-Tahrir Wa al Tanwir Karya Muhammad Al-Thahir ibn Asyur," *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVII No. 1, Januari 2011.
- Barakat, Halim. *The Arab Family and the Challenge of Social Transformation, dalam Woman and the Family in the middle East: Voice of Chance*, ed. Elizabeth Wardock Fernea. Texas: University of Texas Press Austin. 1985.
- E. Tamburaka, Rustam. *Pengantar Ilmu Sejarah, Teori Filsafat Sejarah, Sejarah Filsafat dan IPTEK*. Jakarta: Rineka Cipta. 1997.
- Ibnu 'Asyur, Muhammad al-Thahir. *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyrwa al-Tauzi'. 1997.

- Imarah, Muhammad. *Al-Imam Muhammad Abduh: Mujaddid Al-Islam*. Beirut: Muassasah al-arabiyah Li al-Nasyr. 1972.
- Mahmud, Abd al-Halim, Mani'. *Kajian Tafsir Konprehensif metode Ahli Tafsir Terj. Faisa Saleh Syahdianur*. Jakarta: PT. Karya Grafindo. 2006.
- Muhibbuthabry. "Poligami dan Sanksinya Menurut Perundang-Undangan Negara-Negara Modern," *Aahkam*, No. 1, Vol. XVI, Januari 2016.
- Muhsin, Waduud, Amina. *Qur'an And Women*. Kuala Lumpur: Fajar Bhakti SDN. 1994.
- Nurus Sa'adah dkk. "Poligami dalam Lintas Budaya dan Agama: Meta-Interpretation Approach," *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, No. 2, Vol. 49, Desember 2015.
- Rahman, Fazlur. *The Controversi Over Muslim The Family Law dalam South Asian Politics And Religions*. New Jersey: Princeton University Press. 1996.
- Ridha, Rasyid, Muhammad. *Tafsîr al-Qur'an al-Hakim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press. 2009.