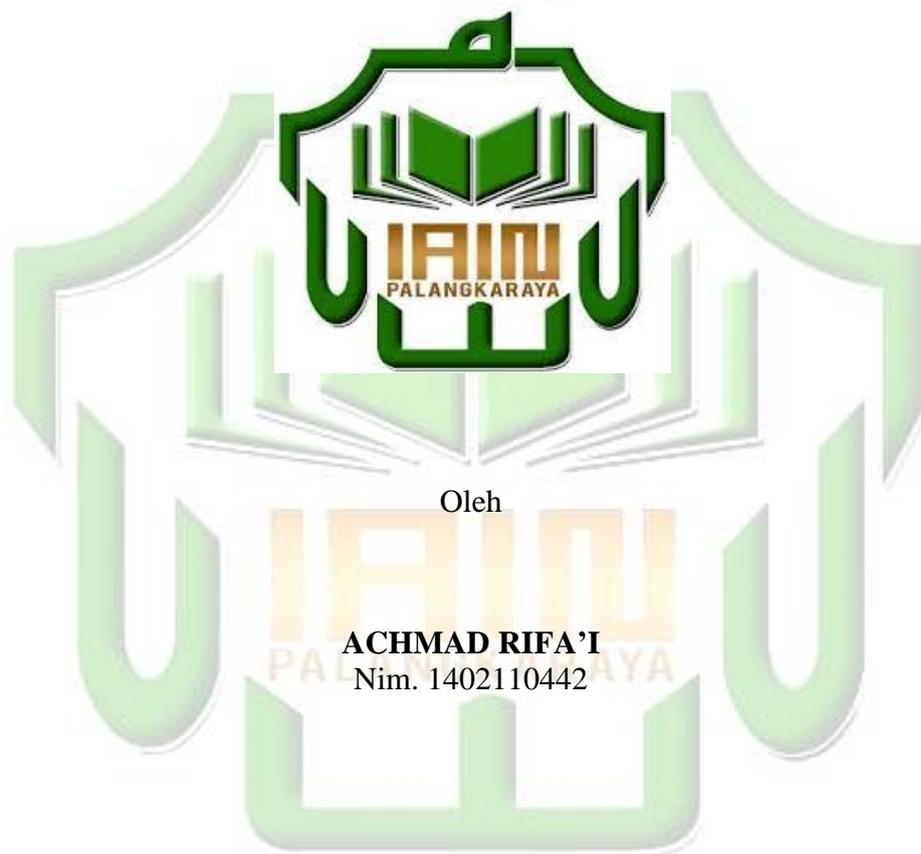


**POLIGAMI DALAM PERSPEKTIF KESETARAAN GENDER
(Studi Pemikiran Siti Musdah Mulia dan Muhammad Quraish Shihab)**

SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Memperoleh Gelar Sarjana Hukum (SH)



Oleh

ACHMAD RIFA'I
Nim. 1402110442

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI PALANGKA RAYA
FAKULTAS SYARIAH
PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA ISLAM
TAHUN 1439 H/ 2018 M**

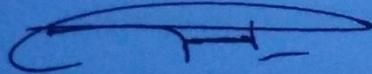
PERSETUJUAN SKRIPSI

JUDUL : POLIGAMI DALAM PERSPEKTIF
KESETARAAN GENDER (Studi Pemikiran Siti
Musdah Mulia dan Muhammad Quraish
Shihab)

NAMA : ACHMAD RIFA'I
NIM : 1402 1104 42
FAKULTAS : SYARIAH
JURUSAN : SYARIAH
PROGRAM STUDI : HUKUM KELUARGA ISLAM
JENJANG : STRATA SATU (SI)

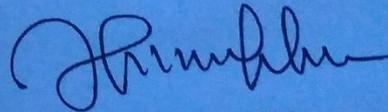
Palangka Raya, Maret 2018
Menyetujui,

Pembimbing I,



Dr. KHAIRIL ANWAR, M.Ag.
NIP. 196301181991031002

Pembimbing II,



Dr. ABDUL HELIM, M.Ag.
NIP. 197704132003121003

Menyetujui,
Wakil Dekan Bidang Akademik,



MUNIR, M.Ag.
NIP. 196009071990031002

Menyetujui,
Ketua Jurusan Syariah,



Drs. SURYA SUKTI, MA.
NIP. 196505161994021002

NOTA DINAS

Hal : **Mohon Diuji Skripsi
Saudara Achmad Rifa'i**

Palangka Raya, Maret 2018

Kepada

Yth. Ketua Panitia Ujian Skripsi
IAIN Palangka Raya

di-

Palangka Raya

Assalāmu alaikum Wa Rahmatullāh Wa Barakātuh

Setelah membaca, memeriksa, dan mengadakan perbaikan seperlunya
maka kami berpendapat bahwa Skripsi saudara:

Nama : **ACHMAD RIFA'I**

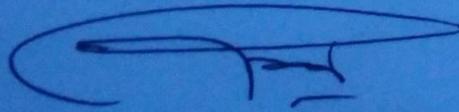
NIM : **1402 1104 42**

Judul : **POLIGAMI DALAM PERSPEKTIF KESETARAAN
GENDER (Studi Pemikiran Siti Musdah Mulia dan
Muhammad Quraish Shihab)**

Sudah dapat diujikan untuk memperoleh gelar Sarjana Hukum. Demikian
atas perhatiannya diucapkan terima kasih.

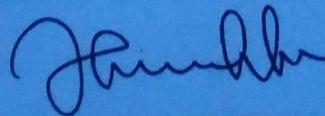
Wassalāmu alaikum Wa Rahmatullāh Wa Barakātuh

Pembimbing I,



Dr. KHAIRIL ANWAR, M.Ag.
NIP. 196301181991031002

Pembimbing II,



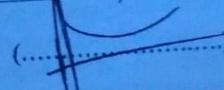
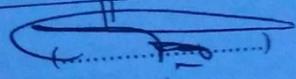
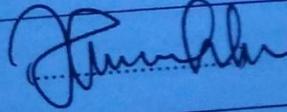
Dr. ABDUL HELIM, M.Ag
NIP. 197704132003121003

PENGESAHAN

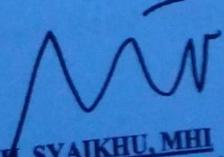
Skripsi yang berjudul **POLIGAMI DALAM PERSPEKTIF KESETARAAN GENDER** (Studi Pemikiran Siti Musdah Mulia dan Muhammad Quraish Shihab) oleh **ACHMAD RIFA'I**, NIM 1402 1104 42 telah dimunaqasyahkan oleh **TIM Munaqasyah Skripsi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palangka Raya** pada :

Hari : **Jumat**
Tanggal : **30 Maret 2018**

Palangka Raya, 30 Maret 2018
Tim Penguji:

1. Dr. Surya Sukti, MA Ketua Sidang/Anggota	
2. Dr. Syarifuddin, M.Ag. Anggota	
3. Dr. Khairil Anwar, M.Ag. Anggota	
4. Dr. Abdul Helim, M.Ag Sekretaris/Anggota	

Dekan Fakultas Syariah IAIN Palangka Raya


H. SYAIKHU, MHI
NIP/19711107 199903 1 005

ABSTRAK

Poligami merupakan persoalan klasik tapi akan terus menarik untuk diperbincangkan. Pada era modern ini di mana isu kesetaraan gender semakin menguat, persoalan poligami mendapat tantangan yang berarti. Banyak kalangan yang merumuskan argumen, baik untuk melegitimasinya maupun untuk menolaknya. Ayat-ayat Alquran, khususnya yang berkaitan dengan poligami, lalu ditafsirkan dengan mendasarkan pada fakta sosial yang berkembang ataupun karena pertimbangan kebutuhan tertentu. Dalam konteks demikian, Siti Musdah Mulia dan Muhammad Quraish Shihab mencoba mencetuskan pemikiran yang mendialogkan antara teks yang berkaitan poligami dengan realita pada saat ini.

Fokus penelitian ini adalah menguraikan dan membandingkan antara pemikiran Musdah dan Quraish tentang poligami, serta relevansinya dengan konteks sekarang di Indonesia. Adapun jenis penelitiannya adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Teknik pengumpulan data menggunakan metode dokumentasi dan wawancara. Pendekatan yang digunakan pendekatan fikih, pendekatan kontekstual dan pendekatan historis-kritis-filosofis. Penyajian data menggunakan metode deskriptif dan deduktif. Analisis data menggunakan metode deskriptif-komparatif dan *content analysis* serta dikuatkan dengan *uṣūl al-fiqh*.

Kesimpulan dari penelitian ini adalah: (1) Siti Musdah Mulia berpendapat bahwa poligami adalah *haram lighairih* (haram sebab aksesnya). Adapun Muhammad Quraish Shihab menganggap poligami sebagai pintu darurat, dan pembolehnya pun disertai syarat yang ketat. (2) Konsep kesetaraan gender yang digagas oleh Musdah dan Quraish memiliki kesamaan yaitu menolak persamaan secara menyeluruh, dan memandang masih perlunya perbedaan laki-laki dan perempuan terutama yang berhubungan dengan fungsi reproduksi. Selain itu, Musdah dan Quraish juga berpendapat bahwa poligami bukan perintah apalagi kewajiban. Adapun perbedaan kesimpulan hukum dari keduanya adalah disebabkan dari berbedanya memandang syarat kebolehan poligami, yaitu adil. Musdah tidak memisahkan antara adil secara kualitatif dan kuantitatif, sedangkan Quraish membedakan antara keduanya. (3) Berdasarkan budaya hukum Islam yang berkembang di Indonesia, maka pemikiran Quraish yang lebih relevan di terapkan di Indonesia pada saat ini. Hal itu juga sejalan dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia.

Kata kunci: Siti Musdah Mulia, Muhammad Quraish Shihab, poligami, dan kesetaraan gender.

ABSTRACT

Polygamy is a classic problem, but it is always interested to talk about. In this modern era, gender equality issues are getting stronger, the issue of polygamy faces significant challenges. Many people are formulating arguments, both to legitimize and to reject it. The Qur'anic verses, especially those relating to polygamy, are then interpreted by basing on the social facts or by the consideration of a particular need. In such a context, Siti Musdah Mulia and Muhammad Quraish Shihab try to spark the idea of dialogue between the texts related to polygamy and the reality at this time.

The focus of this research described and compared Musdah and Quraish thoughts on polygamy, and its relevance to the current context in Indonesia. The type of this research was library research. The data are taken from the interview and documentation. Fikh approach, contextual approach and historical-critical-philosophical approach used in this research. The data presented by descriptive and deductive method. Descriptive-comparative method and content analysis and reinforced with *uṣūl al-fiqh* used to analysis the data.

The conclusions of this study were: (1) Siti Musdah Mulia argued that polygamy is *haram lighairih* (haram because its access). As for Muhammad Quraish Shihab considered polygamy as an emergency exit, and its acquisition was accompanied by strict conditions. (2) The concept of gender equality initiated by Musdah and Quraish has the same resemblance of rejecting the equation as a whole, and looking at the still need for differences in men and women especially those related to reproductive function. In addition, Musdah and Quraish also argued that polygamy is not a duty. As far it has differences in legal conclusions of both is due to the different view of polygamy permissibility, that is fair. Musdah did not apart fair qualitatively and quantitatively, while Quraish distinguish both of them. (3) Based on the Islamic culture in Indonesia, Quraish thought that more relevant to apply in Indonesia at this time. It is also in line with the prevailing laws and regulations in Indonesia.

Keyword: Siti Musdah Mulia, Muhammad Quraish Shihab, Polygamy, and gender equality.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah. puji syukur hanya kepada Allah swt., yang telah menciptakan manusia dalam bentuk sebaik-baiknya, dan membekalinya dengan hati serta menganugraahkan akal pikiran. Dengan curahan nikmat tersebut, manusia mampu berpikir dan berkarya, yang salah satunya dituangkan dalam bentuk karya tulis ilmiah sebagai tugas akhir dalam memperoleh gelar sarjana (skripsi). Semoga karya sederhana ini juga merupakan manifestasi dari rasa syukur peneliti kepada Allah swt. Karna syukur adalah *taşarrafu an-ni‘ām fī riḍol mun‘īm*, yakni menggunakan nikmat sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh Pemberi Nikmat. Tak lupa shalawat dan salam semoga tetap senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw., *rahmatat lil ‘ālamīn*, yang telah membawa manusia dari gelapnya zaman jahiliah menuju zaman yang penuh cahaya keilmuan dan berperadaban, yakni *ad-dīnul islām*.

Dapat terselesaikannya penelitian ini tidak terlepas dari berbagai pihak yang berkenan memberikan bantuan kepada peneliti. Untuk itu, peneliti ingin menyatakan penghargaan yang setinggi-tingginya dan menghaturkan ucapan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada semua pihak, baik yang langsung maupun secara tidak langsung, telah membantu dalam penyelesaian tugas mulia ini, diantaranya adalah:

1. Yth. Dr. Ibnu Elmi As Pelu, SH, MH, selaku Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palangka Raya. Terima kasih peneliti tuturkan atas segala

sarana dan prasarana yang disediakan selama kuliah di IAIN Palangka Raya. Semoga Allah SWT selalu memberikan kesehatan, hidayah, dan keberkahan dalam memimpin IAIN Palangka Raya agar semakin maju dan berkembang.

2. Yth. H. Syaikhu, S.H.I, M.H.I, selaku Dekan Fakultas Syariah IAIN Palangka Raya. Peneliti mengucapkan terima kasih atas segala pelayanan yang diberikan kepada seluruh mahasiswa di naungan Fakultas Syariah. Semoga Fakultas Syariah semakin maju dan banyak diminati oleh para pecinta ilmu kesyariahan.
3. Yth. Usman, S. Ag. S.S. M.HI, selaku Kepala UPT Perpustakaan IAIN Palangka Raya beserta Stafnya, yang telah banyak membantu dalam penyelesaian penulisan karya ini.
4. Yth. Dr. H. Khairil Anwar, M. Ag. dan Dr. Abdul Helim, M.Ag, selaku Dosen Pembimbing I dan II, yang dengan sabar mengarahkan dan membimbing peneliti. Banyak pengetahuan baru yang peneliti dapatkan saat bimbingan. Peneliti berdoa semoga Allah mencatatnya sebagai amal *jarīyah* yang terus mampu mendatangkan manfaat dan pahala kepada beliau. *āmīn*
5. Yth. Dr. Elvi Soeradji, M.HI selaku Dosen Pembimbing Akademik atas semua bimbingan, arahan, saran, dan kesabaran selama berkuliah di Fakultas Syariah IAIN Palangka Raya. Pemikiran beliau merupakan motivasi bagi peneliti untuk meneladaninya. Semoga Allah SWT selalu memberikan ampunan, hidayah, kasih sayang, amal jariyah, dan jalan keluar di setiap permasalahan beliau beserta keluarga.

6. Yth. Seluruh dosen Fakultas Syariah IAIN Palangka Raya, yang telah membimbing, mengajarkan dan mengamalkan ilmu-ilmunya kepada penulis. Semoga menjadi pahala yang terus mengalir.
7. Yth. Seluruh staf Fakultas Syariah IAIN Palangka Raya yang telah bekerja demi kelancaran peneliti selama berkuliah.
8. Ibunda tercinta Siti Mardiah dan Ayahanda Muhammad Yusuf Bahruddin (*Allahu yarham*), sembah sujud dan ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya peneliti haturkan kepada keduanya, yang tiada henti-hentinya memanjatkan doa kehadiran Ilahi untuk memohon keberkahan dan kesuksesan bagi anak-anaknya. Saudara peneliti : *yahku* Roisatun Miftahul Jannah dan keluarga, *masku* Muhammad Kharisuddin, *yahku* Nur Cholidah dan keluarga, *masku* Muhammad Fathurrahman, *mbakku* Imroatul Azizah dan keluarga, serta *masku* Muhammad Sirojuddin Abas dan keluarga, yang dengan *wasilah* kesemuanya ‘kemustahilan’ menjadi sarjana, Allah singkirkan. Adek-adek keponakan peneliti: *ndok* Lina, *dek* Alfa, *dek* Nuha, *dek* Naura, *dek* Nazil, dan *dek* Fadhiel, semoga Allah jadikan semuanya *zurīyyah shālih/shālihah*, yang bermanfaat bagi agama dan negara.
9. Keluarga di Kalimantan Tengah yang telah banyak berjasa dalam diri peneliti, semoga Allah membalasnya dengan sebaik-baik balasan.
10. Ikatan alumni Pondok Pesantren Minhajut Thullab yang telah banyak membantu dalam mencarikan referensi sehingga penulisan skripsi ini dapat berjalan dengan lancar. Terutama untuk Abah K.H. Toha Muntaha, AM., dan

Ustadz Fahimul Fuad, M. Sy. Yang telah banyak menginspirasi dan mengajarkan arti pentingnya berfikir.

11. Mahasiswa Program Studi HKI angkatan 2012 dan 2013 yang telah memberikan arahan dan saran kepada peneliti. Sahabat sekaligus keluarga baru peneliti di kampus, mahasiswa HKI angkatan 2014, Guru Ahyan, Guru Bana, Guru Bajuri, Ustadz Hasan, Rudi, Umam, Khomar, Husen, Majidi, Herman, Kamil, Abdan, Najih, Dilah, saudari Liani, Puji, Dayah, Nurhalimah, Ely, Via, Eva, Nunung, serta Hj. Wardah, semoga Allah memudahkan kita semua.
12. Semua pihak yang berpartisipasi dan membantu peneliti dalam menyelesaikan skripsi ini, yang tidak bisa peneliti sebutkan namanya satu-persatu.

Kepada Allah peneliti mohon semoga mereka semuanya dilimpahkan pahala yang berlipat ganda dan segala bantuan yang telah diberikan itu dicatat sebagai ibadah di sisi-Nya yang kelak akan memberatkan timbangan amal kebaikan. *Āmīn yā Mujīb as-Sā'ilīn.*

Akhirnya peneliti menyadari bahwa skripsi ini jauh dari kesempurnaan, disebabkan keterbatasan peneliti dalam banyak hal. Dengan segala kerendahan hati peneliti mengharapkan kritik dan saran untuk penyempurnaan penelitian ini yang memerlukan pengembangan seiring semakin kompleksitasnya zaman yang terus berkembang. Terlepas dari kekurangan yang ada dalam penelitian ini, kepada Allah swt peneliti berserah diri semoga apa yang ditulis dalam skripsi ini bisa bermanfaat khususnya bagi peneliti dan umumnya para pembaca. *āmin.*

Palangka Raya, Maret 2018

Peneliti,



Achmad Rifa'i
NIM. 1402 1104 42



PERNYATAAN ORISINALITAS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Achmad Rifa'i
NIM : 1402 1104 42
Tempat dan tanggal lahir : Nibung, 02 Maret 1997
Program Studi : Hukum Keluarga Islam

Menyatakan bahwa skripsi yang berjudul “Poligami dalam perspektif Kesetaraan Gender (Studi Pemikiran Siti Musdah Mulia dan Muhammad Quraish Shihab)” ini adalah hasil karya saya sendiri, dan seluruh sumber yang dikutip dan dirujuk telah saya nyatakan dengan benar. Apabila di kemudian hari skripsi ini terbukti mengandung unsur plagiat, peneliti siap untuk menerima sanksi akademik sesuai peraturan yang berlaku.

Palangka Raya, Maret 2018



Achmad Rifa'i
Achmad Rifa'i
NIM. 1402 1104 42



MOTTO

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ
وَرُبْعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا



Artinya: dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah perempuan-perempuan (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.

(QS. an-Nisā' [4]: 3)

ليس في القلب حبان ولا في الوجود ربان

“Tidak ada di dalam hati dua cinta, sebagaimana tidak ada dalam wujud ini dua Tuhan”

(Sumber: M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*, Jakarta: Lentera Hati, 2010, h. 166.)

تَغْيِيرُ الْفَتَوَىٰ وَ اخْتِلَا فُهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمَنَةِ وَالْأَمَكْنَةِ وَ الْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ

وَالعَوَائِدِ

“Fatwa berubah dan berbeda sesuai dengan perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan adat kebiasaan”

(Sumber: Ibnu Qayyim Al-Jauzīyah, *I'lām al-Muwāqī' in 'an Rabb al-'Ālamīn*, Makkah: Dār Ibn Al-Jauzīy, 1432 (H), h. 41.)

PERSEMBAHAN

Karya sederhana ini ku persembahkan untuk:

Sosok pemimpin dan pendidik yang bijaksana,

Ayahanda M. Yusuf Bahruddin (Allahu yarham),

Jasadmu memang tidak lagi bersama kami, namun jiwa dan ruhanimu selalu bersemayam dihati kami. Sekiranya dalam penulisan skripsi ini terdapat nilai kebaikan didalamnya, maka beliau lah yang paling berhak atas kebaikan tersebut.

Sosok bidadari yang meneladankan arti sebuah kasih sayang dan kesabaran,

Ibunda Siti Mardiah

Semoga Allah sehatkan jasadnya, mudahkan kebaikan urusannya, serta panjangkan umurnya, sehingga kami masih bisa menimba ilmu dan hikmah darinya.

The angel without wings,

*Kakandaku semua, semoga Allah selalu memudahkan
dan meridhoimu*

The last but not the least,

*Para Guru-guruku, khususnya Kyai Soim Abu
Abidin, K.H. Toha Muntaha, Am., Ustadz
Fahimul Fuad, M. Sy.*

Seandainya tanpa mereka semua, mustahil saya akan kenal dengan Islam yang begitu ramah.

Semoga Allah mencurahkan kasih sayang-Nya, di dunia hingga waktu berjumpa dengan-Nya.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama Republik Indonesia dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 158/1987 dan 0543/b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Sa	ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	ha'	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha'	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Ẓ	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	Sad	ṣ	es (dengan titik di bawah)

ذ	Dad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ta'	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	za'	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	‘	koma terbalik
غ	Gain	G	Ge
ف	fa'	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	L	Em
ن	Nun	N	En
و	Wawu	W	Em
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	’	Apostrof
ي	ya'	Y	Ye

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis rangkap

متعقدین	Ditulis	<i>muta' aqqidin</i>
عدة	Ditulis	<i>'iddah</i>

C. Ta' Marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة	Ditulis	<i>Hibbah</i>
جزية	Ditulis	<i>Jizyah</i>

(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti solat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

Bila diikuti dengan kata sandang “al” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرمة الأولياء	Ditulis	<i>karāmah al-auliya</i>
---------------	---------	--------------------------

2. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harkat, fathah, kasrah, atau dammah ditulis t.

زكاة الفطر	Ditulis	<i>zakātul fiṭri</i>
------------	---------	----------------------

D. Vokal Pendek

◌ِ	Fathah	Ditulis	A
◌ِ	Kasrah	Ditulis	I
◌ُ	Dammah	Ditulis	U

E. Vokal Panjang

Fathah + alif	Ditulis	\bar{A}
جاهلية	Ditulis	<i>Jāhiliyyah</i>
Fathah + ya' mati	Ditulis	\bar{A}
يسعي	Ditulis	<i>yas'ā</i>
Kasrah + ya' mati	Ditulis	\bar{I}
كريم	Ditulis	<i>Karīm</i>
Dammah + wawu mati	Ditulis	\bar{U}
فروض	Ditulis	<i>Furūd</i>

F. Vokal Rangkap

Fathah + ya' mati	Ditulis	<i>Ai</i>
بينكم	Ditulis	<i>Bainakum</i>
Fathah + wawu mati	Ditulis	<i>Au</i>
قول	Ditulis	<i>Qaulun</i>

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

أأنتم	Ditulis	<i>a'antum</i>
أعدت	Ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	Ditulis	<i>la'in syakartum</i>

H. Kata sandang Alif+Lam

1. Bila diikuti huruf *Qamariyyah*

القرآن	Ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	Ditulis	<i>al-Qiyās</i>

2. Bila diikuti huruf Syamsiyyah ditulis dengan menggunakan huruf Syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf “l” (el)nya.

السماء	Ditulis	<i>as-Samā'</i>
الشمس	Ditulis	<i>asy-Syams</i>

I. Penulisan kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya

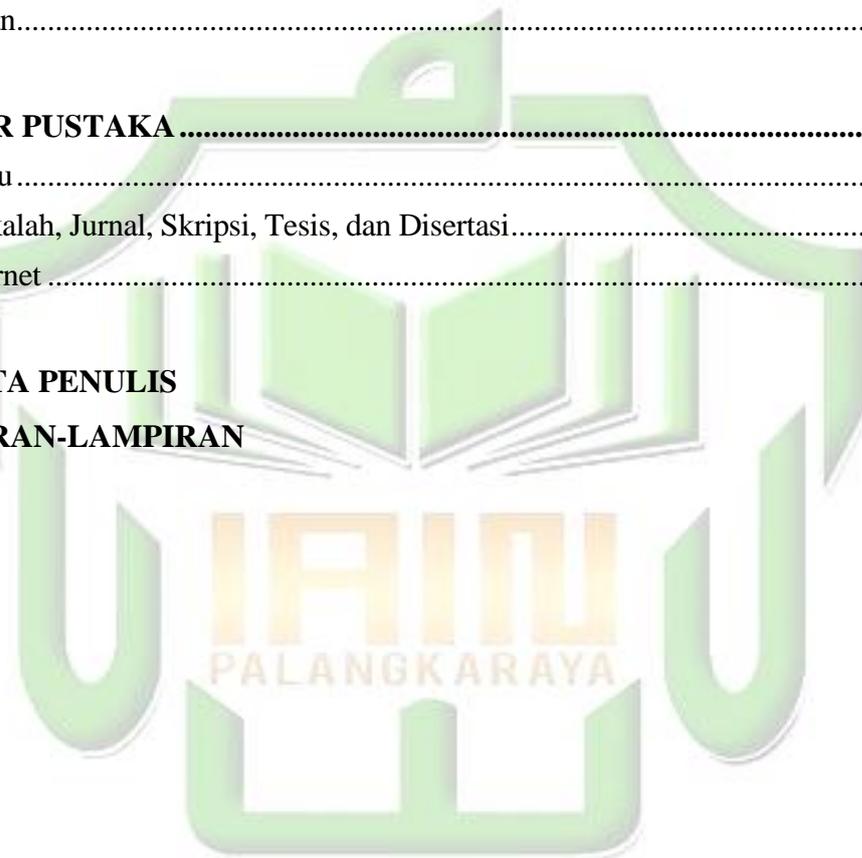
ذوي الفروض	Ditulis	<i>ẓawi al-furūd</i>
أهل السنة	Ditulis	<i>ahl as-Sunnah</i>

DAFTAR ISI

COVER	i
PERSETUJUAN SKRIPSI.....	Error! Bookmark not defined.
NOTA DINAS.....	Error! Bookmark not defined.
PENGESAHAN	Error! Bookmark not defined.
ABSTRAK	v
ABSTRACT	vi
KATA PENGANTAR.....	vii
PERNYATAAN ORISINALITAS.....	Error! Bookmark not defined.
MOTTO	xiv
PERSEMBAHAN.....	xv
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN	xvi
DAFTAR ISI.....	xxi
DAFTAR SINGKATAN.....	xxiv
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A.Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	6
C. Tujuan Penelitian	6
D. Kegunaan Penelitian.....	7
E. Kerangka Teoretik	8
F. Penelitian Terdahulu	20
G. Metode Penelitian	24
H. Sistematika Penulisan.....	33
BAB II KONSEP POLIGAMI DAN GENDER.....	35
A. Konsep Poligami.....	35
1. Pengertian Poligami	35
2. Sejarah Singkat Poligami	36
3. Ketentuan Poligami dalam Hukum Islam	39
4. Hikmah Poligami	47
5. Poligami dalam Perundang-undangan Negeri Muslim	48

B. Wawasan Gender.....	56
1. Pengertian Gender	56
2. Perbedaan Seks dan Gender	57
3. Identitas Gender.....	58
4. Relasi Gender saat Pewahyuan Alquran.....	60
5. Kesetaraan Gender	62
BAB III BIOGRAFI SITI MUSDAH MULIA DAN MUHAMMAD QURAISH SHIHAB	65
A. Biografi Siti Musdah Mulia.....	65
1. Latar Belakang Kehidupan dan Pendidikan.....	65
2. Pengalaman dan Pekerjaan	66
3. Penghargaan.....	69
4. Karya Intelektual	70
5. Kesetaraan Gender dalam Pandangan Musdah.....	70
B. Biografi Muhammad Quraish Shihab.....	72
1. Latar Belakang Kehidupan dan Pendidikan.....	72
2. Pengalaman dan Pekerjaan	74
3. Penghargaan.....	75
4. Karya Intelektual	76
5. Kesetaraan Gender dalam Pandangan Quraish	77
BAB IV POLIGAMI DI MATA TOKOH KONTEMPORER.....	83
A. Pemikiran Siti Musdah Mulia dan M Quraish Shihab tentang Poligami dalam Perspektif Kesetaraan Gender	83
1. Pemikiran Siti Musdah Mulia tentang Poligami	83
a. Poligami menurut Musdah	83
b. Pemikiran yang mempengaruhi Musdah	95
2. Pemikiran Muhammad Quraish Shihab tentang Poligami.....	99
a. Poligami menurut Quraish	99
b. Pemikiran yang mempengaruhi Quraish	110
B. Perbandingan Pemikiran Siti Musdah Mulia dan M Quraish Shihab.....	111
1. Kesetaraan Gender	111
2. Penafsiran terhadap Ayat Poligami.....	113

3. Keadilan dalam Poligami	116
4. Hukum Poligami	119
5. Poligami dalam Perspektif Gender	121
C. Relevansi Pemikiran Musdah dan M Quraish Shihab dengan Konteks Sekarang di Indonesia	123
BAB V PENUTUP.....	132
A. Kesimpulan	132
B. Saran.....	133
DAFTAR PUSTAKA	134
A. Buku	134
B. Makalah, Jurnal, Skripsi, Tesis, dan Disertasi.....	138
C. Internet	140
BIODATA PENULIS	
LAMPIRAN-LAMPIRAN	



DAFTAR SINGKATAN

- Cet. : Cetak
- dkk : dan kawan-kawan
- H : Hijriah
- h. : Halaman
- HR. : Hadis Riwayat
- KHI : Kompilasi Hukum Islam
- M : Masehi
- NIM : Nomor Induk Mahasiswa
- NIP : Nomor Induk Pegawai
- No. : Nomor
- PNS : Pegawai Negeri Sipil
- PP : Peraturan Pemerintah
- Q.S. : Alquran Surah
- RA : *Radiyallahu ‘anhu/Radiyallahu ‘anhā*
- RI : Republik Indonesia
- saw : *Ṣallallahu ‘alaihi wa sallam*
- swt : *Subhānahu wa ta’ālā*
- t.d. : tidak diterbitkan
- UU : Undang-Undang
- UUD : Undang-Undang Dasar



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Poligami merupakan persoalan klasik tapi akan terus menarik untuk diperbincangkan. Dikatakan klasik karena persoalan ini telah ada sejak Nabi Muhammad saw, bahkan jauh sebelum itu. Poligami sendiri berarti sistem perkawinan yang salah satu pihak memiliki atau mengawini beberapa lawan jenisnya dalam jangka waktu yang bersamaan.¹ Istilah poligami sangat umum, artinya hal itu dapat berarti seorang istri yang mempunyai lebih dari satu suami (poliandri), atau seorang suami yang mempunyai istri lebih dari satu (poligini). Praktis istilah poligami di Indonesia dibatasi dalam arti yang sama dengan poligini, yaitu sistem perkawinan yang membolehkan seseorang pria memiliki beberapa perempuan sebagai istrinya dalam waktu yang bersamaan.

Kontroversi seputar poligami kembali menghangat pada beberapa tahun terakhir. Banyak kalangan yang merumuskan argumen, baik untuk melegitimasi maupun untuk menolaknya.² Ayat-ayat Alquran, khususnya yang berkaitan dengan poligami, lalu ditafsirkan dengan mendasarkan pada fakta sosial yang berkembang ataupun karena pertimbangan kebutuhan tertentu. Kontroversi juga dipicu antara lain oleh adanya praktik poligami yang sering dirasakan sangat merugikan pihak tertentu, khususnya kaum perempuan.

¹Chandra Sabtia Irawan, *Perkawinan dalam Islam: Monogami atau Poligami?*, Yogyakarta: An Naba', 2007, h. 20.

²Hariyanto, "Dehumanisasi Terhadap Perempuan dalam Praksis Poligami: Dialektika antara Normativitas dan Historisitas", *Palastren*, Vol. 8, No. 1, Juni 2015, h. 81.

Persoalan poligami bila dihadapkan dengan kesetaraan gender merupakan persoalan *pelik* yang dihadapi oleh kaum perempuan dan Islam. Kalangan pengamat luar Islam (*Islamisis*) dan sebagian kalangan Islam sendiri menganggap dibolehkannya melakukan poligami ini membuktikan bahwa Islam sangat mengabaikan konsep demokrasi dan hak-hak asasi manusia di dalam kehidupan suami istri. Poligami menurut mereka merupakan salah satu bentuk diskriminasi dan marginalisasi terhadap kaum perempuan (istri).³ Pandangan yang demikian tidak terlepas dari isu mengenai perempuan yang sekarang telah menjadi bagian tak terpisahkan dari wacana Islam modern, seperti terbukti dari banyaknya judul “perempuan dalam Islam” dalam proyek penerbitan keagamaan di seluruh dunia. Dalam praktiknya, hal ini telah melibatkan penafsiran ulang teks-teks lama dalam mencari solusi atau lebih tepatnya alternatif Islam bagi suatu masalah modern, yang berkaitan dengan status perempuan yang berubah. Kebutuhan untuk mengakomodasi aspirasi mereka terhadap persamaan (kesetaraan dan kesederajatan) hak⁴ serta untuk menentukan dan mengendalikan partisipasi mereka terus meningkat dalam politik di dunia muslim.

Hussein Muhammad menyatakan bahwa dalam budaya patriarki, peran laki-laki telah mendapatkan pembenaran untuk melakukan apa saja dan menentukan apa saja.⁵ Pada pihak lain, kaum perempuan juga mendapatkan

³Zulaecha Nursalasa, “Analisis pendapat Siti Musdah Mulia tentang Keharaman Poligami Pada Masa Sekarang”, *Skripsi Sarjana*, Semarang: Fakultas Syari’ah IAIN Walisongo, 2011, h. 7, t.d.

⁴Mai Yamani (Ed.), *Feminisme dan Islam: Perspektif Hukum dan Sastra*, Bandung: Nuansa, 2000, h. 431.

⁵Syarif Hidayatullah, *Teologi Feminisme Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, h. 3.

pembenaran untuk tetap berada dalam posisi subordinat. Akibatnya, laki-laki menjadi semakin mendominasi sementara otonomi perempuan semakin berkurang dan mengalami proses marginalisasi, eksploitasi, dan kekerasan, baik di ruang publik ataupun ruang domestik.

Dalam konteksnya dengan persoalan poligami dan kesetaraan gender, Siti Musdah Mulia (selanjutnya ditulis Musdah) salah seorang tokoh Feminis Indonesia merumuskan poligami sebagai ikatan perkawinan dalam hal mana suami mengawini lebih dari satu istri dalam waktu yang sama. Laki-laki yang melakukan bentuk perkawinan seperti itu dikatakan bersifat *poligam*.⁶ Selanjutnya Musdah menyatakan bahwa poligami pada hakikatnya adalah selingkuh yang dilegalkan, dan karenanya jauh lebih menyakitkan perasaan istri.⁷ Oleh karena itu Nabi saw. sendiri melarang menantunya Sayidina Ali untuk poligami.⁸ Pendapat Musdah tentang poligami sampai kepada mengaramkan dan menyatakan bahwa:

Pelarangan mutlak poligami bukan hal yang sama sekali baru di dunia Islam, melainkan telah dilakukan di beberapa negara Islam, seperti Tunisia. Sebelumnya, Turki merupakan negara Muslim pertama yang melarang poligami secara mutlak melalui UU Civil Turki Tahun 1926.⁹

Selain Musdah, nama Muhammad Quraish Shihab (selanjutnya ditulis Quraish) layak diangkat sebagai sasaran studi kaitannya dengan pandangan-

⁶Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004, h. 43.

⁷*Ibid.*, h. 61.

⁸Zulaecha Nursalasa, "Analisis pendapat Siti Musdah Mulia tentang Keharaman Poligami Pada Masa Sekarang", h. 61.

⁹Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, h. 194.

pandangan beliau seputar kesetaraan gender.¹⁰ Dalam berbagai tulisan yang telah dipublikasikan, terutama dalam bukunya yang berjudul “Perempuan: dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut‘ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru”, sangat tampak betapa Quraish berupaya untuk keluar dari mainstream pemikiran kanan yang hendak mengurung perempuan dalam sektor-sektor domestik serta pemikiran kiri yang cenderung keablasan dalam memahami kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

Menurut Quraish perlu digarisbawahi bahwa ayat Alquran yang berkaitan dengan poligami tidak membuat peraturan baru tentang poligami, karena poligami telah dikenal dan dilaksanakan oleh berbagai syariat agama serta adat-istiadat masyarakat sebelum turunnya ayat tersebut. Ayat tersebut juga tidak menganjurkan apalagi mewajibkan poligami, akan tetapi hanya berbicara tentang bolehnya poligami dengan syarat yang ketat sehingga bisa dikatakan kebolehnya berlaku dalam keadaan darurat saja.¹¹ Pada saat yang sama,

¹⁰Quraish pernah menulis tentang kesetaraan gender dalam Islam. lihat M. Quraish Shihab, “Kesetaraan Gender dalam Islam”, dalam Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*, Jakarta: Paramadina, 2010, h. xxix. Berdasarkan hal ini pula, Nor Salam dalam proposal disertasinya menyatakan bahwa Quraish layak diangkat dalam studi kesetaraan gender. Lihat Nor Salam, “Kesetaraan Gender dalam Pemikiran M Quraish Shihab dan Relevansinya terhadap Hukum Keluarga Islam di Indonesia”, *Proposal Disertasi, teosofi.uinsby.ac.id/index.php/teosofi/article/download/87/80*, diakses pada tanggal 15 November 2017, pukul 10:00 WIB. Atik Wartini dalam kesimpulannya juga memperkuat bahwa Quraish layak diangkat dalam kaitannya dengan kesetaraan gender. Adapun kesimpulan dari penelitian Atik Wartini adalah visi gender M. Quraish Shihab menempatkan perempuan dalam bingkai kesetaraan dan persamaan hak-haknya dengan laki-laki. Quraish menekankan Alquran diturunkan dalam rangka mengikis segala perbedaan yang membedakan laki-laki dan perempuan, khususnya dalam bidang kemanusiaan. Sedangkan hak-hak perempuan baik hak di luar rumah, hak memperoleh pendidikan, hak politik dan sebagainya setara dan sederajat dengan hak yang dimiliki oleh para kaum laki-laki. Alquran tidak mendiskriminasi perempuan, dan membicarakan hal itu semua dalam konteks keadilan dan kesetaraan. Lihat Atik Wartini, “Tafsir feminis M Quraish Shihab: Telaah ayat-ayat Gender dalam Tafsir al-Misbah”, *Palastren*, Vol. 6, No. 2, Desember 2013, h. 488.

¹¹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Quran*, Vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, 2009, Cet. ii, h. 410.

Quraish juga menanggapi pendapat yang menutup rapat-rapat pintu poligami dengan alasan bahwa poligami berdampak buruk dan menimbulkan mudarat yang besar. Quraish berpendapat bahwa:

..sebelum menutup mati pintu poligami, perlu diketahui bahwa poligami yang mengakibatkan dampak buruk adalah yang dilakukan oleh mereka yang tidak mengikuti tuntunan agama. Terjadinya pelanggaran hukum bukanlah alasan yang tepat untuk membatalkan ketentuan hukum, apalagi bila pembatalan tersebut justru mengakibatkan dampak buruk bagi masyarakat. Di sini perlu disadari bahwa dalam masyarakat yang melarang poligami menurutnya (baik di Timur lebih-lebih di Barat) telah mewabah hubungan seks bebas atau tanpa nikah dan muncul perempuan-perempuan simpanan serta pernikahan dibawah tangan. Hal ini menurutnya justru mempunyai dampak yang sangat buruk bagi masyarakat, lebih-lebih terhadap perempuan.¹²

Berdasarkan latar belakang di atas peneliti tertarik¹³ untuk melakukan penelitian secara mendalam mengenai pandangan kedua tokoh tersebut. Mengingat pemikiran Musdah dan Quraish tentang poligami pada satu sisi berbeda dengan pendapat mayoritas ulama fikih, dan kemudian dihubungkan dengan konteks sekarang dalam lingkup perlindungan hak-hak perempuan, dan pada sisi yang lain terdapat perbedaan pemikiran dari kedua tokoh tentang poligami dalam kaitannya dengan kesetaraan gender. Penelitian ini juga penting dilakukan mengingat sejumlah praktik poligami yang beberapa waktu

¹²M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*, Jakarta: Lentera Hati, 2010, h. 177.

¹³Ketertarikan penulis kepada pandangan kedua tokoh tersebut mengenai poligami dalam perspektif kesetaraan gender adalah dikarenakan beberapa hal, di antaranya adalah: 1. Dari segi keilmuan, keduanya merupakan guru besar yang berkewarganegaraan Indonesia. Siti Musdah Mulia adalah ahli di bidang pemikiran politik Islam. Sedangkan Quraish ahli di bidang tafsir. 2. Dari segi karya dan gagasan, keduanya memiliki banyak karya baik berupa buku-buku yang diterbitkan maupun dalam bentuk jurnal. Siti Musdah Mulia memiliki banyak karya yang dalam kajiannya banyak membahas tentang gender dan HAM., dan tidak sedikit pula dari karya beliau yang membahas tentang perkawinan, bahkan pernah mengajukan CLD-KHI atas revisi KHI-Inpres. Sedangkan Quraish juga memiliki banyak karya yang ada kaitannya dengan perempuan dalam Islam. 3. Dari segi pemikiran, keduanya sama-sama mengusulkan dan menegaskan perspektif kesetaraan gender. 4. Hal terpenting yang membuat penulis tertarik mengkaji pandangan kedua tokoh adalah dikarenakan kedua tokoh merupakan salah satu tokoh feminis Indonesia yang sering mengusulkan pandangan kesetaraan gender.

belakangan kembali marak dilakukan, bahkan oleh seorang publik *figure*, semisal K.H. Arifin Ilham. Selain itu, poligami juga beberapa waktu terakhir mendapatkan sorotan disebabkan gugatan perceraian yang diajukan ke Pengadilan Agama dengan alasan poligami. Hal ini semisal yang menimpa penyanyi Opick dan Ustadz Al-Habsy yang digugat cerai oleh istri pertamanya disebabkan poligami. Oleh karena itu, peneliti memandang penting untuk mengkaji dan mendalaminya dalam sebuah karya ilmiah dengan judul **“POLIGAMI DALAM PERSPEKTIF KESETARAAN GENDER (Studi Pemikiran Siti Musdah Mulia dan Muhammad Quraish Shihab).”**

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka peneliti merumuskan rumusan masalahnya sebagai berikut:

1. Bagaimana pemikiran Siti Musdah Mulia dan Muhammad Quraish Shihab tentang poligami dalam perspektif kesetaraan gender?
2. Bagaimana perbandingan pemikiran Siti Musdah Mulia dan Muhammad Quraish Shihab tentang poligami dalam perspektif kesetaraan gender?
3. Bagaimana relevansi pemikiran Siti Musdah Mulia dan Muhammad Quraish Shihab tentang poligami dalam perspektif kesetaraan gender dengan konteks sekarang di Indonesia?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini secara umum bertujuan untuk melihat kedudukan dalam hukum keluarga antara perempuan (istri) dan laki-laki (suami) dalam kesetaraan gender, terutama yang berkaitan dengan poligami dalam pandangan

Islam. Adapun secara khusus yang hendak dicapai dari penelitian ini adalah untuk mengetahui gambaran yang sesungguhnya tentang:

1. Pemikiran Siti Musdah Mulia dan Muhammad Quraish Shihab tentang poligami dalam perspektif kesetaraan gender.
2. Perbandingan pemikiran Siti Musdah Mulia dan Muhammad Quraish Shihab tentang poligami dalam perspektif kesetaraan gender.
3. Relevansi pemikiran Siti Musdah Mulia dan Muhammad Quraish Shihab tentang poligami dalam perspektif kesetaraan gender dengan konteks sekarang di Indonesia.

D. Kegunaan Penelitian

Dalam sebuah karya ilmiah yang dibuat secara sistematis dan logis, tentu memiliki nilai guna baik untuk peneliti pada khususnya maupun berguna untuk pembaca pada umumnya. Adapun hasil yang diharapkan pada penelitian ini paling tidak ada 2 (dua) kegunaan, yakni:

1. Kegunaan teoritis dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:
 - a. Menambah wawasan ilmu hukum Islam, khususnya mengenai pemikiran Siti Musdah Mulia dan M. Quraish Shihab tentang poligami dalam perspektif kesetaraan gender.
 - b. Memberikan kontribusi intelektual dalam rangka turut berpartisipasi dalam pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya ilmu pengetahuan tentang kesetaraan gender.

- c. Dapat dijadikan titik tolak bagi penelitian selanjutnya, baik untuk peneliti yang bersangkutan maupun peneliti lain, sehingga kegiatan penelitian dapat dilakukan secara berkesinambungan.
 - d. Sebagai bahan bacaan dan sumbangan pemikiran dalam memperkaya khazanah literatur Fakultas Syariah yang berkaitan dengan kesetaraan gender bagi keputakaan Institut Agama Islam Negeri Palangka Raya.
2. Kegunaan praktis dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:
- a. Untuk bahan pertimbangan hukum dalam memecahkan problematika yang berkembang di masyarakat, terkait dengan kesetaraan gender yang salah satu persoalannya adalah poligami.
 - b. Untuk mengembangkan apresiasi terhadap pemikiran hukum Islam di Indonesia sebagai wujud kebebasan berpikir dan berpendapat dalam entitas kehidupan muslim.
 - c. Untuk dapat dijadikan salah satu rujukan dalam proses penataan kehidupan manusia yang semakin pelik dan majemuk, dengan mencari titik temu dari aneka ragam pemikiran yang dapat diaplikasikan, diantaranya bagi pembangunan hukum nasional.
 - d. Untuk dapat dijadikan pertimbangan dalam mengembangkan hukum terutama hukum Islam yang bernuansa *egaliter* (kesetaran).

E. Kerangka Teoretik

Dalam pandangan Islam, segala sesuatu diciptakan Allah dengan kodratnya, demikian pula dengan jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Sejalan dengan hal itu, dalam Q.S. Al-Qamar ayat 49 dijelaskan bahwa Allah

telah menciptakan segala sesuatu menurut *qadar*-nya. Oleh para pakar, *qadar* di sini diartikan sebagai: “ukuran-ukuran, sifat-sifat yang ditetapkan Allah bagi segala sesuatu” dan itulah kodrat. Dengan demikian, laki-laki atau perempuan, sebagai individu dan jenis kelamin memiliki kodratnya masing-masing. Syaikh Mahmud Syaltut menyatakan bahwa “tabiat kemanusiaan antara laki-laki dan perempuan hampir dapat (dikatakan) Allah telah menganugerahkan kepada laki-laki dan perempuan, kepada mereka berdua dianugerahkan Allah potensi dan kemampuan.”¹⁴

Adanya perbedaan antara perempuan dan laki-laki tidak dapat disangkal, itulah kodrat masing-masing. Akan tetapi adanya perbedaan (*distinction*) antara laki-laki dan perempuan tersebut bukan pembeda (*discrimination*) yang menguntungkan satu pihak dan merugikan pihak lainnya. Perbedaan tersebut paling tidak dari segi biologis.¹⁵ Alquran mengingatkan:

¹⁴M. Quraish Shihab, “Kesetaraan Gender dalam Islam”, dalam Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*, h. xxix.

¹⁵Perbedaan secara biologis antara laki-laki dan perempuan adalah bahwa perempuan mempunyai rahim, yang itu artinya kehamilan hanya berlaku bagi perempuan dan tidak untuk laki-laki. Selain itu, organ reproduksi manusia ditentukan oleh faktor organ penentu jenis kelamin yang biasanya disebut *gonad*; laki-laki memiliki buah pelir (*testis*) dan perempuan memiliki ovarium. Kedua organ ini memegang peranan penting dalam pembentukan komposisi kimia dalam tubuh seseorang. Secara genetika, komposisi kimia tubuh laki-laki lebih kompleks daripada perempuan. Kehadiran kromosom Y memungkinkan terjadinya tambahan kontrol pada berbagai jaringan sel dalam tubuh laki-laki. Kekhususan ini dijadikan alasan di kalangan ilmuwan untuk menyatakan bahwa laki-laki secara biologis memiliki kekhususan-kekhususan dan sekaligus memberikan pengaruh secara psikologis dan sosiologis. Anatomis biologis yang membedakan dua jenis kelamin ini telah melahirkan dua teori besar, yaitu teori *nature* dan *nurture*. Teori *nature* menganggap perbedaan peran laki-laki dan perempuan bersifat kodrati (*nature*). Anatomi biologi yang berbeda dengan perempuan menjadi faktor utama dalam penentuan peran sosial kedua jenis kelamin. Laki-laki memerankan peran utama di dalam masyarakat karena dianggap lebih potensial, lebih kuat, dan lebih produktif. Organ reproduksi dinilai membatasi ruang gerak perempuan, seperti hamil, melahirkan, dan menyusui, sementara laki-laki tidak mempunyai fungsi reproduksi tersebut. Perbedaan ini kemudian melahirkan pemisahan fungsi dan tanggungjawab antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki berperan di sektor publik, sedangkan perempuan mengambil peran di sektor domestik. Adapun teori *nurture* beranggapan perbedaan relasi gender laki-laki dan perempuan tidak ditentukan oleh faktor biologis melainkan konstruksi masyarakat. Dengan kata lain, peran sosial yang selama

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا
 أَكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ
 كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿١٦﴾

Artinya: dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain. (karena) bagi orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi para perempuan (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui segala sesuatu.¹⁶

Ayat di atas mengisyaratkan adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan, dan bahwa masing-masing memiliki keistimewaan. Meskipun demikian, ayat ini tidak menjelaskan apa keistimewaan dan perbedaan itu. Namun dapat dipastikan bahwa perbedaan yang ada tentu mengakibatkan perbedaan fungsi utama yang harus mereka emban masing-masing.¹⁷ Dari perbedaan antara laki-laki dan perempuan tersebut, kemudian muncul istilah jenis kelamin (seks) dan gender.

Pada masyarakat primitif, orang belum banyak tertarik untuk membedakan istilah gender dan seks (jenis kelamin) karena persepsi yang berkembang saat itu menganggap bahwa perbedaan gender (*gender difference*)

ini dianggap baku dan dipahami sebagai doktrin keagamaan menurut penganut paham *nurture*, sesungguhnya bukanlah kehendak Tuhan dan tidak juga sebagai produk determinasi biologis melainkan produk konstruksi sosial (*social construction*). Lihat Nasruddin Umar, *Teologi Reproduksi*, dalam Sri Suhandjati Sukri, "Bias Gender dalam Pemahaman Islam", Yogyakarta: Gama Media, 2002, h. 23-24. Lihat juga Nasruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*, h. xvii.

¹⁶Qs. An-Nisā' [4]: 32. Lihat Bachtiar Surin, *Al-Kanz: Terjemahan dan Tafsir Al-Qur'an*, Juz 1, Bandung: Offset Angkasa, 2002, h. 279.

¹⁷Nasruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*, Jakarta: Paramadina, 2010, h. xxiv.

sebagai akibat dari adanya perbedaan jenis kelamin atau seks (*sex difference*).¹⁸ Oleh karena itu, perbedaan kerja atas dasar perbedaan jenis kelamin (biologis) dipandang sebagai sesuatu hal yang sudah wajar. Akan tetapi, dewasa ini disadari bahwa tidak mesti perbedaan seks menyebabkan ketidakadilan gender. Pengertian seks (jenis kelamin) berkenaan dengan kenyataan perbedaan bahwa laki-laki memiliki penis, jakun dan penghasil sperma, sedangkan perempuan memiliki vagina, bisa mengandung, menyusui, memiliki rahim. Dalam hal ini, laki-laki dan perempuan memiliki tubuh yang berbeda, hormon yang berbeda serta kromosom yang berbeda. Perbedaan seperti ini tidak dapat berubah karena zaman, waktu atau karena adanya perbedaan tempat, seperti perempuan di Indonesia tidak berbeda dengan perempuan di Inggris. Gender menjelaskan semua atribut, peran dan kegiatan yang terkait dengan “menjadi laki-laki” atau “menjadi perempuan”.¹⁹

Berdasarkan hal di atas, dapat dipahami bahwa gender bukanlah sesuatu yang didapatkan semenjak lahir dan bukan pula sesuatu yang dimiliki melainkan sesuatu yang dilakukan. Dengan demikian, upaya memperjuangkan kesetaraan gender bukan berarti usaha untuk merubah dan menyeragamkan sesuatu yang telah dibawa semenjak lahir (jenis kelamin berupa penis dan vagina) melainkan usaha untuk menyetarakan peran yang diberikan oleh sosial budaya.

¹⁸*Ibid.*, h. 33.

¹⁹Lihat Indar, “Iddah dalam Keadilan Gender”, *Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol.5 No.1 Jan-Jun 2010, h. 106.

Dalam hasil desertasinya, Nasaruddin Umar menyatakan bahwa Islam secara normatif memiliki banyak prinsip kesetaraan gender²⁰, yaitu: (1) laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba; (2) laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai khilafah; (3) laki-laki dan perempuan sama-sama menerima perjanjian primordial yang sama; (4) Adam dan Hawa sama-sama terlibat secara aktif dalam drama kosmis; dan (5) laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih prestasi. Sejalan dengan itu, Solikul Hadi menyatakan bahwa pada dasarnya Islam tidak membeda-bedakan antara laki-laki dan perempuan, karena di dalam Alquran telah dijelaskan bahwa manusia memiliki kedudukan yang sama di mata Allah, baik itu laki-laki ataupun perempuan.²¹

Menurut Buni Amin, sumber-sumber diskriminasi terhadap perempuan dalam masyarakat Islam tidak berasal dari ajaran dasar agama, tetapi lebih pada kesalahan penafsiran terhadap agama. Sebuah tafsir sangat dipengaruhi oleh faktor-faktor budaya, sosial, kecenderungan politik dan faktor psikologis sang penafsir. Dalam pandangan Allah, laki-laki dan perempuan yang baik adalah mereka yang banyak beramal. Artinya hal ini tidak menyinggung sama sekali tentang superior laki-laki atas perempuan, apalagi menjadikan perempuan terhina. Ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw juga memberikan hak

²⁰Lihat Kadarusman, *Agama, Relasi Gender dan Feminisme*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005, h. 19. Lihat juga Syarif Hidayatullah, *Teologi Feminisme Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, h. 9.

²¹Solikul Hadi, "Bias Gender dalam Konstruksi Hukum Islam di Indonesia", *Palastren*, Vol. 7, No.1, Juni 2014, h. 27.

dan kemerdekaan perempuan, mendorong perempuan untuk maju, berbuat baik, dan berkarya.²²

Munculnya ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan setidaknya dapat dilihat secara historis. Di mana telah terjadi dominasi laki-laki terhadap perempuan dalam semua masyarakat di sepanjang zaman. Perempuan dimarjinalkan dan dianggap rendah (subordinasi) daripada laki-laki. Hal ini lah yang kemudian memunculkan doktrin ketidaksetaraan (bias) gender.²³

Dengan demikian, persoalan gender merupakan wilayah yang terbuka untuk ditafsirkan dengan mempertimbangkan sosialnya, atau dengan kata lain persoalan ini sangat memungkinkan untuk dikonstruksikan ulang. Pengaruh perkembangan pemikiran tentang gender tentunya juga akan mempengaruhi sebuah tatanan aturan atau hukum yang diletakkan padanya. Pada dasarnya memang tidak dapat disangkal bahwa perkembangan zaman sangat mempengaruhi sebuah hukum, tidak terkecuali hukum Islam²⁴. Hal itu

²²Buni Amin, “Konsep Kesetaraan Gender dalam Al-Qur’an”, dalam Rodiah, dkk., *Studi Al-Quran: Metode dan Konsep*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010, h. 220.

²³Solikul Hadi, “Bias Gender dalam Konstruksi Hukum Islam di Indonesia”, h. 26.

²⁴Hukum Islam menurut Daud Ali berarti hukum yang bersumber dari dan menjadi bagian Islam. Sejatinya, kata hukum Islam tidak lah ditemukan sama sekali di dalam Alquran dan literatur hukum dalam Islam. yang ada dalam Alquran adalah kata syariah, fiqh, hukum Allah dan yang seakar dengannya. Kata-kata hukum Islam menurut beberapa ahli merupakan terjemahan dari *Islamic law*, namun ada juga yang berpendapat bahwa kata tersebut terjemahan dari *hukm al-syari'*. Menurut Alaidin Koto memang tidak ditemukan (menurut penulis belum) fakta, mana yang lebih dahulu digunakan. Artinya, apakah istilah hukum Islam yang dikenal di Indonesia merupakan terjemahan dari Batat (*Islamic law*) atau terjemahan bebas dari Arab (*hukm al-syari'*). Yang jelas, menurutnya istilah hukum Islam adalah khas Indonesia sebagai maksud dari hukum syariat Islam. Menurut penulis, pengertian hukum Islam adalah seperangkat peraturan yang didasarkan kepada pemahaman terhadap Alquran dan Hadis Nabi yang berkaitan tentang tingkah laku manusia *mukallaf* yang diakui dan diyakini berlaku mengikat untuk semua umat yang beragama Islam. Lihat Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014, h. 42, lihat juga Alaidin Koto, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 2012, h. 24. Lihat juga Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999, Cet. 3, h. 11.

setidaknya akan menuntut sebuah pembaruan dalam hukum agar hukum Islam dapat tampil lebih segar dan modern, tidak ketinggalan zaman.²⁵

Berkenaan dengan pembaruan hukum Islam²⁶, Ibnu Qayyim al-Zaujiyah berpendapat bahwa perubahan suatu fatwa terjadi karena perubahan zaman, tempat, keadaan, dan kebiasaan.²⁷ Sejalan dengan kaidah di atas, NJ. Coulson dalam teorinya *Conflict and Tension* mengemukakan bahwa dalam perspektif sistem legalisasi hukum Islam, secara sosiologis stabilitas hukum dapat berubah

²⁵Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006, h. 148.

²⁶Dalam literatur hukum Islam kontemporer, kata “perubahan” digantikan dengan perkataan reformasi, modernisasi, reaktualisasi, dekonstruksi, rekonstruksi, *islāh* dan *tajdīd*. Istilah yang paling banyak digunakan adalah *islāh*, reformasi, dan *tajdīd*. *Islāh* dapat diartikan dengan perbaikan atau memperbaiki, reformasi berarti membentuk atau menyusun kembali dan *tajdīd* berarti membangun kembali, menghidupkan kembali, menyusun kembali atau memperbaikinya agar dapat digunakan sebagaimana yang diharapkan. Menurut Abdul Manan, pembaruan hukum Islam dapat diartikan sebagai upaya dan perbuatan melalui proses tertentu dengan penuh kesungguhan yang dilakukan oleh mereka yang mempunyai kompetensi dan otoritas dalam pengembangan hukum Islam dengan cara-cara yang telah ditentukan berdasarkan kaidah-kaidah *istinbāṭ* hukum yang dibenarkan sehingga menjadikan hukum Islam dapat tampil lebih segar dan modern, tidak ketinggalan zaman. Menurut para pakar hukum Islam di Indonesia, pembaruan hukum Islam yang terjadi saat ini disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain: Pertama, untuk mengisi kekosongan hukum karena norma-norma yang terdapat dalam kitab-kitab fikih tidak mengaturnya, sedangkan kebutuhan masyarakat terhadap masalah yang baru terjadi itu sangat mendesak untuk diterapkan. Kedua, pengaruh globalisasi ekonomi dan IPTEK sehingga perlu ada aturan hukum yang mengaturnya, terutama masalah-masalah yang belum ada aturan hukumnya. Ketiga, pengaruh reformasi dalam berbagai bidang yang memberikan peluang kepada hukum Islam untuk bahan acuan dalam membuat hukum nasional. Keempat, pengaruh pembaruan pemikiran hukum Islam yang dilaksanakan oleh para Muftahid baik tingkat Internasional maupun tingkat Nasional terutama hal-hal yang menyangkut perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Selain itu, pembaruan hukum Islam disebabkan karena adanya faktor kondisi, situasi, tempat dan waktu. Berkaitan dengan pembaruan hukum Islam, perlu dipahami terlebih dahulu perbedaan Syariah dan fikih. Syariah merupakan peraturan-peraturan Allah yang disampaikan melalui Nabi-nabinya yang bersifat *qot’i* (absolut) tidak dapat diubah dan diganti. Sedangkan fikih adalah penafsiran atau pemahaman para ulama terhadap hukum-hukum syariah baik secara tekstual maupun kontekstual, yang bersifat *zanni* dan dapat berubah sesuai dengan tempat dan zamannya. Sehingga perubahan hanya memungkinkan terjadi pada ranah fikih, bukan pada Syariah. Lihat Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006, h. 145. Lihat juga Zulham Wahyudani dan Raihanah Hj Azahari, “Perubahan Sosial dan Kaitannya dengan Pembagian Harta Warisan dalam Perspektif Hukum Islam”, *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. 14, No. 2, Februari, 2015, h. 26. Salah satu contoh pembaruan dalam hukum Islam adalah pada Qaul Qadim dan Qaul Jadid Imam Asy-Syafi’i. Lihat Roibin, *Sosiologi Hukum Islam: telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi’i*, Yogyakarta: Sukses Offset, 2008, h. 172.

²⁷Lihat Rusdaya Basri, “Ibnu Qayyim Al-Zawjiyyah Tentang Pengaruh Perubahan Sosial”, *Al-Manhāj*, Vol. IX No. 2 Desember 2015, h. 196.

dikarenakan perubahan sosial hukum yang meliputi zaman, tempat, dan keadaan.²⁸ Bahkan perubahan ini dapat mengarah kepada substansi hukumnya dengan syarat apabila masyarakat hukum menghendaki. Hal tersebut terjadi karena antara idealitas hukum dan realitas waktu menurut Coulson bukan merupakan suatu dikotomi paradigmatis dalam hukum melainkan lebih bertendensi kepada aspek stabilitas dan perubahan hukum untuk menjamin keberlangsungan hukum dalam masyarakat.²⁹ Teori di atas memperlihatkan bahwa hukum memiliki hubungan yang kuat dengan kondisi sosial masyarakat. Tidak salah jika Muhammad Siraj mengemukakan sebuah teori bahwa keberhasilan suatu hukum disebabkan kemampuannya dalam menyeimbangkan dan mengkompromikan antara kepentingan-kepentingan sosial di satu sisi dan tuntutan pemikiran hukum (fikih) disisi lain.³⁰

Adanya tuntutan pembaruan dalam hukum Islam memunculkan sejumlah tokoh pemikir yang ikut andil dalam menyelaraskan ketentuan hukum Islam dengan perkembangan zaman. Musdah dan Quraish adalah salah satu diantaranya. Pemikiran seseorang tidak dapat dilepaskan oleh pengaruh budaya dan sosial yang melingkupinya, bahkan semua bidang intelektual dibentuk oleh *setting* sosialnya.

Menurut Karl Marx³¹ kesadaran manusia diproduksi oleh institusi-institusi, seperti institusi sosial, ekonomi, dan politik, dimana masyarakat hidup. Pungkasnya kesadaran berasal dari produk sosial. Dalam mengkaji

²⁸Ismail, "Pembaruan Pemikiran Hukum Keluarga Islam di Indonesia", *Ijtihad*, Vol. 11, No. 2, Desember 2011, h. 147.

²⁹*Ibid.*, h. 147.

³⁰*Ibid.*, h. 147.

³¹Anonim, *Kerangka Teori*, digilib.uinsby.ac.id/10951/5/bab2.pdf, h. 18.

pemikiran seseorang, Mannheim³² melihat masyarakat sebagai subjek yang menentukan bentuk-bentuk pemikirannya.

Sosiologi pengetahuan menjadi suatu metode yang positif bagi penelaah hampir setiap fase pemikiran manusia. Lebih lanjut Mannheim³³ menyatakan bahwa tugas dari disiplin sosiologi pengetahuan adalah memastikan hubungan empiris antara sudut pandang intelektual dan struktural di satu sisi dengan posisi historis di sisi lain. Prinsip dasar yang pertama dari sosiologi pengetahuan Mannheim adalah bahwa tidak ada cara berpikir (*mode of thought*) yang dapat dipahami jika asal-usul sosialnya belum diklarifikasi. Ide-ide dibangkitkan sebagai perjuangan rakyat dengan isu-isu penting dalam masyarakat mereka, dan makna serta sumber ide-ide tersebut tidak bisa dipahami secara semestinya jika seseorang tidak bisa mendapatkan penjelasan tentang dasar sosial mereka. Tentu ini tidak berarti bahwa ide-ide tersebut dapat diputuskan sebagai salah atau benar semata-mata dengan menguji asal-usul sosialnya, tetapi bahwa ide-ide harus dipahami dalam hubungannya dengan masyarakat yang memproduksi dan menyatakannya dalam kehidupan yang mereka mainkan.³⁴ Oleh karena itu, untuk memahami secara komprehensif tentang pemikiran Musdah dan Quraish harus terlebih dahulu dipahami sosio-budaya lingkungannya.

Adapun prinsip dasar yang kedua menunjukkan bahwa pemikiran seseorang yang muncul secara individu, selalu bersinggungan dengan

³²A. M. Susilo Pradoko, "Teori-teori Realitas Sosial dalam Kajian Musik", *Imaji*, Vol. 2, No. 1, Februari 2004, h. 54.

³³Anonim, *Kerangka Teori*, h. 23.

³⁴*Ibid.*, h. 24.

pemikiran lainnya yang telah menjadi tindakan kolektif sebelumnya.³⁵ Artinya, pemikiran seseorang tidak jarang dipengaruhi oleh pemikir sebelumnya. Dengan demikian dalam memahami pemikiran Musdah dan Quraish tentang poligami harus dihubungkan dengan pemikiran tokoh tentang poligami sebelumnya.

Selanjutnya karena penelitian ini melibatkan pemikiran Musdah dan Quraish yang berorientasi pada kemashlahatan masyarakat, maka perlu kiranya mengkajinya dengan *al-maṣlahah*. Menurut Imam Al-Ghazālī pada prinsipnya *al-maṣlahah* adalah mengambil manfaat dan menolak kemudharatan dalam rangka menjaga dan memelihara *maqāṣid asy-syarī'ah* (tujuan-tujuan syariat).³⁶ Menurut at-Tūfī³⁷, tujuan hukum Islam adalah memberikan perlindungan terhadap kemaslahatan manusia. Cara menentukan kemaslahatan manusia, khususnya dalam bidang kajian muamalat, adalah manusia memiliki kewenangan tertinggi dari *naṣ* atau *ijmā'* di dalam menentukannya. Jika manusia menentukan kemaslahatannya sendiri, dan hal itu bertentangan dengan *naṣ* dan atau *ijmā'* maka yang harus didahulukan adalah kemaslahatan manusia berdasarkan sudut pandang manusia itu sendiri.³⁸ Pendapat seperti ini berbeda

³⁵Abdul Helim, "Pemikiran Hukum Ulama Banjar Terhadap Perkawinan Islam di Kalimantan Tengah", *Disertasi*, Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2016, h. 19, t.d.

³⁶Muhammad Yusuf, "Pendekatan al-Maṣlahah al-mursalah dalam Fatwa MUI Tentang Pernikahan Beda Agama", *Ahkam*, Vol. XIII, No. 1, Januari 2013, h. 100.

³⁷Nama lengkap at-Tūfī adalah Sulaymān bin 'Abd al-Qawī bin 'Abd al-Karīm bin Sa'īd. Adapun nama populernya adalah Najm ad-Dīn at-Tūfī, yang berarti bintang agama. Nama at-Tūfī diambil dari nama sebuah desa di dekat Bagdad Iraq. Dengan demikian, nama at-Tūfī di belakang namanya itu menunjukkan bahwa dia adalah orang yang berasal dari Tawfā. At-Tūfī dilahirkan di Tawfā pada tahun 675 H/1276 M dan wafat di Palestina pada tahun 716 H/1316 M. Menurut Ibn Hajar (773-777 H), ada nama lain untuk menyebut at-Tūfī, yaitu Ibn Abū 'Abbās. Lihat Imron Rosyadi, "Pemikiran At-Tūfī tentang Kemaslahatan", *SUHUF*, Vol. 25, No. 1, Mei 2013, h. 47.

³⁸*Ibid.*, h. 57.

dengan al-Ghazali misalnya, yang menganggap bahwa suatu kemaslahatan yang bertentangan dengan *naş* maka kemaslahatan demikian dianggap sebagai *maşlahah mulgah* sehingga harus ditolak, dan yang dipakai sebagai pegangan adalah *naş* terlebih dahulu.

Didahulukannya kemaslahatan manusia dari sumber hukum lainnya karena pada dasarnya kemaslahatan manusia adalah tujuan di dalam dirinya sendiri. Oleh karena itu, memberikan perlindungan terhadapnya seharusnya menjadi prinsip hukum tertinggi atau sumber hukum paling kuat (*aqwā dillah asy-syār'î*).³⁹ Lebih jauh Asy-Syātibî, seorang ulama ushul fikih, yang menyatakan bahwa kemaslahatan tersebut tidak dibedakan antara kemaslahatan dunia dan kemaslahatan akhirat.⁴⁰ Oleh karena itu dalam mengkaji persoalan poligami harus dilihat dengan cermat *naş* yang mengaturnya pada satu sisi dan kemaslahatan manusia pada sisi lain.

Selain itu, karena penelitian ini mengkaji tentang poligami yang mempunyai dampak setelahnya baik positif maupun negatif, sehingga untuk itu diperlukan sebuah pertimbangan dalam merealisasikan pemikiran tersebut di tengah masyarakat. Berkaitan dengan ini, dalam hukum Islam dikenal istilah *zarī'ah*. Ibnu Qayyim mengartikan *az-żarī'ah* sebagai:

ما كان وسيلة وطريقا إلى الشيء

Artinya: apa-apa yang menjadi perantara dan jalan kepada sesuatu.⁴¹

³⁹ *Ibid.*, h. 57.

⁴⁰ Muhammad Yusuf, “ Pendekatan al-Maşlahah al-mursalah dalam Fatwa MUI Tentang Pernikahan Beda Agama”, h. 101.

⁴¹ Khutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, h. 218.

Adapun secara istilah *uṣul* fikih, yang dimaksud dengan *az-ẓarī'ah*⁴² adalah sesuatu yang merupakan media atau jalan untuk sampai kepada sesuatu yang berkaitan dengan hukum syara', baik yang haram ataupun yang halal.⁴³ Oleh karena itu, dalam kajian ushul fikih *az-ẓarī'ah* dibagi menjadi dua, yaitu *sadd az-ẓarī'ah* dan *fath az-ẓarī'ah*. *Sadd az-ẓarī'ah* adalah mencegah sesuatu perbuatan agar tidak sampai menimbulkan *al-mafsadah* (kerusakan). Adapun *fath az-ẓarī'ah* adalah menganjurkan media atau jalan yang menyampaikan kepada sesuatu yang dapat menimbulkan mashlahat atau kebaikan.⁴⁴

Predikat-predikat hukum syara' yang diletakkan kepada perbuatan yang bersifat *az-ẓarī'ah* dapat ditinjau dari dua segi. Pertama dari segi *al-bā'its*, yaitu motif yang mendorong pelaku untuk melakukan suatu perbuatan.⁴⁵ Kedua dari segi mashlahat dan mafsadah yang ditimbulkan oleh suatu perbuatan. Jika dampak yang ditimbulkan oleh rentetan suatu perbuatan adalah kemaslahatan, maka perbuatan tersebut diperintahkan. Namun sebaliknya, jika rentetan perbuatan tersebut membawa pada kerusakan maka perbuatan tersebut terlarang sesuai dengan kadarnya.⁴⁶ Pungkasnya dalam mengkaji persoalan poligami ini harus dilihat dampak yang telah ditimbulkan sebagai bahan pertimbangan.

⁴²Adapun kedudukan *az-ẓarī'ah* dalam hukum Islam menurut Imam Malik dan Ahmad bin Hambal dapat dijadikan sebagai dalil hukum syara'. Sementara Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i terkadang menjadikan *az-ẓarī'ah* sebagai dalil, tetapi pada waktu yang lain menolaknya sebagai dalil. Lihat Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh.*, h. 239.

⁴³*Ibid.*, h. 236.

⁴⁴*Ibid.*, h. 236.

⁴⁵Contohnya seseorang melakukan akad nikah dengan seorang perempuan. Akan tetapi niatnya ketika menikah tersebut bukan untuk mencapai tujuan nikah yang disyariatkan Islam, yaitu membangun rumah tangga yang abadi, melainkan agar setelah diceraikannya perempuan tersebut halal menikah lagi dengan mantan suaminya yang telah menalaknya dengan talak tiga. Lihat *Ibid.*, h. 237.

⁴⁶*Ibid.*, h. 237.

F. Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu sangat penting sekali guna menemukan titik perbedaan maupun persamaan dengan penelitian-penelitian yang sudah dilakukan sebelumnya, sehingga salah satu etika ilmiah yang bertujuan untuk memberikan kejelasan informasi yang diteliti dan kepastian orisinalitas akan terpenuhi. Selain itu penelitian terdahulu juga berguna sebagai sebuah acuan sekaligus pijakan pemetaan dalam penelitian ini. Adapun hasil penelusuran yang telah penulis lakukan terkait tema poligami terdapat beberapa skripsi yang telah membahasnya, namun berbeda fokus kajiannya dengan penelitian peneliti.

Kajian tentang poligami telah banyak dibahas dalam penelitian, baik dalam bentuk jurnal, skripsi, tesis maupun disertasi. Nila Nur Qodriyah⁴⁷ dalam skripsinya membahas tentang pandangan Kyai Krapyak mengenai poligami sebagai alasan perceraian dalam taklik talak. Adapun Shamsudin⁴⁸ membahas tentang pelaksanaan prinsip keadilan dalam pasangan suami istri yang berpoligami dengan studi kasus terhadap 3 Pasangan Suami Istri di Kecamatan Jekan Raya Kota Palangka Raya.

Sasli Rais membahas tentang poligami tidak prosedural dengan studi kasus terhadap 10 pasangan yang melakukan poligami di kecamatan Sukamara

⁴⁷Nilu Nur Qodriyah, "Pandangan Kyai Krapyak Mengenai Poligami Sebagai Alasan Perceraian dalam Taklik Talak", *Skripsi Sarjana*, Yogyakarta: Fakultas Syaria UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009, h. ii, t.d.

⁴⁸Shamsudin, "Pelaksanaan Prinsip Keadilan Dalam Pasangan Suami Istri yang Berpoligami di Kecamatan Jekan Raya Kota Palangka Raya (Studi Terhadap 3 Pasangan Suami Istri)", *Skripsi Sarjana*, Palangka Raya: Jurusan Syariah STAIN Palangka Raya, 2004, h. ii, t.d.

Kabupaten Sukamara.⁴⁹ Syifa Naily Emma⁵⁰ juga membahas poligami menurut hukum Islam dan perundang-undangan di Indonesia.

Adapun kajian yang menjadikan pemikiran Musdah sebagai obyek kajian semisal dilakukan oleh Muhammad Amin Sayyad⁵¹ tentang studi kritis pemikiran Siti Musdah Mulia dan Khoiruddin Nasution tentang urgensi pencatatan nikah masuk rukun nikah. Adapun yang menjadikan pemikiran Quraish sebagai obyek kajian semisal Mizanul Hasan⁵² mengkaji pemikiran Quraish tentang perempuan sebagai istri.

Selain itu, Zulaecha Nursalasah membahas tentang analisis pendapat Siti Musdah Mulia tentang keharaman poligami pada masa sekarang. Adapun jenis penelitiannya adalah kepustakaan (*library research*) dengan metode analisisnya adalah metode deskriptif analisis. Kesimpulan dari penelitiannya adalah:

..Hasil pembahasan menunjukkan bahwa menurut Siti Musdah Mulia, poligami pada hakekatnya adalah selingkuh yang dilegalkan, dan karenanya jauh lebih menyakitkan perasaan istri. Berdasarkan keterangan tersebut, penulis setuju dengan pendapat Mulia yang menganggap poligami sebagai perselingkuhan. Menurut peneliti bahwa kenyataan suami yang berpoligami diawali dengan percintaan dan untuk menarik perempuan lain, biasanya suami memojokkan dan menjelek-jelekkkan istrinya dengan harapan mendapat simpati dari perempuan selingkuhannya itu. Rasanya tidak mungkin ada seorang perempuan yang serta merta jatuh hati pada pria beristri jika pria itu

⁴⁹Sasli Rais, "Poligami Tidak Prosedural (Studi Terhadap 10 Pasangan yang Melakukan Poligami di Kecamatan Sukamara Kabupaten Sukamara)", *Skripsi Sarjana*, Palangka Raya: Jurusan Syariah STAIN Palangka Raya, 2007, h. iv, t.d.

⁵⁰Syifa Naily Emma, "Perkawinan Poligami Menurut Hukum Islam Dan perundang-Undangan di Indonesia (Studi Kasus Perilaku Poligami di Desa Suruh Kab. Semarang 2011)", *Skripsi Sarjana*, Salatiga: Jurusan Syariah STAIN Salatiga, h. xi, t.d.

⁵¹Muhammad Amin Sayyad, "Studi Kritis Pemikiran Siti Musdah Mulia dan Khoiruddin Nasution Tentang Urgensi Pencatatan Nikah Masuk Rukun Nikah", *Skripsi Sarjana*, Palangkaraya: Fakultas Syariah IAIN Palangkaraya, 2017, h. V, t.d.

⁵²Mizanul Hasan, "Perempuan sebagai Isteri (Telaah terhadap Pemikiran M. Quraish Shihab)", *Skripsi Sarjana*, Yogyakarta: Fakultas Syari'ah UIN Yogyakarta, 2009, h. ii, t.d.

menyanjung-nyanjung istrinya. Sangat jarang seorang suami untuk mendapatkan cinta dari perempuan lain memuji-muji keharmonisan rumah tangganya apalagi memuji istrinya. Alasan hukum pendapat Siti Musdah Mulia yang mengharamkan poligami pada masa sekarang yaitu surat an-Nisā' ayat 3, dan surat an-Nisā' ayat 129 yang artinya: Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah perempuan-perempuan (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". (QS. an-Nisā': 3). Dan an-Nisā' ayat 129) yang artinya: Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri (mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), hingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri dari kecurangan, maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". (4 : 129).⁵³

Perbedaan penelitian Zulaecha Nursalasa dengan penelitian peneliti adalah jika penelitian Zulaecha Nursalasa terfokus pada pendapat Siti Musdah Mulia tentang keharaman poligami pada masa sekarang, sedangkan fokus penelitian peneliti membandingkan antara pemikiran Siti Musdah Mulia dan M. Quraish Shihab tentang poligami dalam perspektif kesetaraan gender.

Okti Sri Suhartatik juga membahas tentang poligami perspektif Siti Musdah Mulia. Fokus penelitian ini adalah untuk mengetahui pandangan Siti Musdah Mulia tentang poligami, implikasi poligami terhadap sosial-psikologis dan kekerasan terhadap perempuan menurut pandangan Siti Musdah Mulia. Jenis penelitian adalah penelitian pustaka, dengan

⁵³Zulaecha Nursalasa, "Analisis pendapat Siti Musdah Mulia tentang Keharaman Poligami Pada Masa Sekarang", *Skripsi Sarjana*, Semarang: Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo, 2011, h. vii, t.d.

menggunakan *content analysis* (analisis isi) dalam menganalisis data.

Untuk lebih jelasnya hasil penelitian tersebut dapat dilihat sebagai berikut:

...pertama, menurut Siti Musdah Mulia poligami dilarang secara mutlak. Apabila terjadi ketimpangan relasi laki-laki dan perempuan yang telah mengakibatkan dominasi dan diskriminasi terhadap perempuan. Hal ini sesuai dengan hukum Islam, karena Islam tidak menganjurkan poligami, apabila pembahasan poligami dalam Islam haruslah dilihat dari perspektif perlunya pengaturan hukum dalam aneka kondisi yang mungkin terjadi. Suatu perundang-undangan dipandang ideal manakala mampu mengakomodasikan semua kemungkinan yang bakal terjadi. Demikian halnya dengan aturan Islam. Kedua, menurut Musdah Mulia poligami berdampak pada sosio-psikologis dan kekerasan terhadap perempuan. Dalam banyak studi dinyatakan bahwa penganiayaan istri oleh suami berkaitan erat dengan kedudukan rendah kaum perempuan dalam masyarakat.⁵⁴

Perbedaan penelitian Okti Sri Suhartatik dengan penelitian peneliti adalah jika penelitian Okti Sri Suhartatik terfokus pada pendapat Siti Musdah Mulia tentang poligami, sedangkan fokus penelitian peneliti mengkomparasikan antara pemikiran Siti Musdah Mulia dan M. Quraish Shihab tentang poligami dalam perspektif kesetaraan gender.

Adapun Rahmat Hidayat membahas pemikiran Muhammad Quraish Shihab tentang poligami. Jenis penelitiannya adalah penelitian kepustakaan (*library research*) dengan kesimpulannya sebagai berikut:

...Muhammad quraish shihab berpendapat bahwa poligami seperti pintu darurat yang boleh dibuka dalam keadaan tertentu saja, dan dengan syarat yang tidak ringan. Sehingga poligami merupakan salah satu alternatif dalam kondisi darurat saja dan orang yang ingin melakukan poligami haruslah memiliki pengetahuan tentang poligami dan dapat memenuhi persyaratan dan ketentuan dalam melakukan poligami.⁵⁵

⁵⁴Okti Sri Suhartatik, "Poligami Perspektif Siti Musdah Mulia", *Skripsi Sarjana*, Ponorogo: Jurusan Syariah STAIN, Ponorogo, 2007, t.d, h. ii, t.d.

⁵⁵Rahmat Hidayat, "Pemikiran Muhammad Quraish Shihab tentang Poligami", *Skripsi Sarjana*, Malang: Fakultas Syari'ah UIN Malang, 2008, h. 12, t.d.

Perbedaan penelitian Rahmat Hidayat dengan penelitian peneliti adalah jika penelitian Rahmat Hidayat hanya terfokus pada Pemikiran M. Quraish Shihab, sedangkan fokus penelitian peneliti adalah pada pemikiran Siti Musdah Mulia dan M. Quraish Shihab tentang poligami dalam perspektif kesetaraan gender.

Berdasarkan penelitian terdahulu yang telah peneliti paparkan di atas, jelas bahwa belum terdapat penelitian yang secara komprehensif membahas poligami dalam perspektif kesetaraan gender. Oleh karena itu, peneliti berusaha mengkomparatifkan antara pemikiran Musdah dan Quraish tentang poligami, sehingga akan didapat konsep poligami dalam perspektif kesetaraan gender yang sesuai dengan budaya dan kultur masyarakat Indonesia. Dengan demikian fokus penelitian yang dilakukan peneliti berbeda dengan berbagai penelitian terdahulu.

G. Metode Penelitian

Dalam sebuah karya tulis ilmiah harus memiliki kebenaran. Kebenaran ilmiah harus dapat dilihat dari sisi bahwa ia sesuai dengan fakta dan aturan, objektif, masuk akal dan memiliki asumsi-asumsi.⁵⁶ Oleh karena itu, kebenaran ilmiah harus sesuai dengan aturan, yang hal ini berarti harus memiliki metode. Dalam tahapan ini, metode memiliki peran penting dalam sebuah karya ilmiah.

Metode dapat diartikan sebagai suatu cara atau jalan pengaturan atau pemeriksaan sesuatu,⁵⁷ sehingga dapat dikatakan bahwa setiap karya ilmiah dalam bentuk penelitian selalu menggunakan metode. Karena metode

⁵⁶Husein Umar, *Metode Penelitian untuk Skripsi dan Tesis Bisnis*, Jakarta: Rajawali Pers, 2013, Cet.13, h. 5.

⁵⁷*Ibid.*

merupakan sebuah instrument penting agar penelitian itu bisa terlaksana dengan rasional dan terarah, sehingga tercapai hasil yang maksimal. Peranan metode juga untuk memahami dan mengolah inti dari objek penelitian.⁵⁸ Disamping juga dapat mempermudah penelitian. Oleh karena itu agar data yang didapat peneliti akurat dan tepat sasaran, maka peneliti akan menggunakan metode penelitian sebagai berikut:

1. Tipe, Jenis dan Sifat Penelitian

Paradigma atau tipe yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif⁵⁹. Dengan demikian, metode pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan menggunakan metode *library research* yang mengandalkan atau memakai sumber kepustakaan. Metode ini digunakan dengan jalan membaca, menelaah buku-buku dan artikel yang berkaitan dengan tema penelitian ini.

Adapun sifat penelitian ini adalah deskriptif-analitis-komparatif. Deskriptif⁶⁰ ialah dengan menggambarkan secara jelas tentang pemikiran Musdah dan Quraish tentang poligami dalam perspektif kesetaraan gender. Analitis ialah jalan yang digunakan untuk mendapatkan pengertian yang tidak sekedar menyimpulkan dan menyusun data, tetapi meliputi analisis

⁵⁸Abu Ahmad Chalid Narbuko, *Metode Penelitian*, Jakarta: Bumi Aksara, 2007, Cet. viii, h. 2.

⁵⁹Kualitatif adalah penelitian yang bersifat atau memiliki karakteristik, bahwa datanya dinyatakan dalam keadaan sewajarnya, atau sebagaimana aslinya (*natural setting*), dengan tidak dirubah dalam bentuk simbol-simbol atau bilangan. Penelitian kualitatif ini tidak bekerja menggunakan data dalam bentuk atau diolah dengan rumusan dan tidak ditafsirkan/diinterpretasikan sesuai ketentuan statistik/matematik. Anonimios, *Proposal Studi Analisis Pemikiran Abdul Karim Soroush Tentang Kritik Sistem Wilayah Al-Faqih*, http://library.walisongo.ac.id/digilib/files/disk1/18/jtptiain-gdl-s1-2006-tedikholil-889-BAB1_210-6.pdf, diakses pada tanggal 26 September 2017 pada pukul 12: 30 WIB.

⁶⁰Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Rajawali Pers, 2011, Cet. 22, h. 76.

dan interpretasi serta memilah-milah antara pengertian yang satu dengan yang lainnya. Adapun yang dimaksud dengan komparatif⁶¹ adalah usaha membandingkan pemikiran Musdah dan Quraish tentang poligami dalam perspektif kesetaraan gender, sehingga jelas apa yang menjadi persamaan dan perbedaan dari pemikiran kedua tokoh dan juga mengetahui faktor-faktor yang mempengaruhi perbedaan tersebut. Lebih spesifik, jenis penelitian ini juga disebut penelitian hukum normatif⁶² dalam kerangka preskriptif hukum Islam.⁶³

2. Sumber Data

Sumber data⁶⁴ dalam perspektif penelitian adalah asal dari sebuah keterangan atau informasi yang diperoleh pada saat penelitian. Karena penelitian ini merupakan penelitian studi tokoh⁶⁵, maka data yang

⁶¹Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, Jakarta: Pranedamedia Group, 2014, Cet. 9, h. 172.

⁶²Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum*, Yogyakarta: Universitas Atma Jaya, 2010, h. 37. Dalam penelitian hukum, untuk melihat jenis penelitian pada umumnya ditinjau dari segi pemilihan datanya, apakah data yang digunakan berasal secara langsung dari masyarakat ataukah berasal dari bahan pustaka. Pada kategori pertama, penelitian yang digunakan disebut penelitian hukum empiris, sementara pada kategori kedua lazim diistilahkan sebagai penelitian hukum normatif. Lihat Nor Salam, "Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia (studi terhadap putusan MK nomor 46/PUU-VIII/2010)", *Tesis Magister*, Malang: Sekolah Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim, 2013, h. 19, t.d.

⁶³Disebut penelitian normatif dalam perspektif hukum Islam karena yang menjadi fokus penelitian peneliti adalah objek pemikiran Siti Musdah Mulia dan Quraish Shihab tentang poligami. Peneliti berusaha melakukan penilaian terhadap landasan dan metodologi yang digunakan oleh Siti Musdah Mulia dan Quraish Shihab dalam menetapkan pemikiran poligami perspektif kesetaraan gender. Lihat Abu Yasid, *Aspek-aspek Penelitian Hukum: Hukum Islam-Hukum Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. ke-1, 2010, h. 23.

⁶⁴Sumber menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) adalah asal dari sesuatu. Sedangkan data adalah bahan keterangan tentang sesuatu objek yang diperoleh. Definisi data sebenarnya mirip dengan definisi informasi, hanya saja informasi lebih ditonjolkan segi pelayanan sedangkan data lebih menonjolkan aspek materi. Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, Cet. 3 Ed. 3, h. 1102. Lihat juga M Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, dan Kebijakan Publik serta Ilmu-ilmu Sosial Lainnya*, Jakarta: Kencana, 2006, Ed.1, Cet. 2, h. 119.

⁶⁵Studi tokoh merupakan salah satu jenis penelitian kualitatif (qualitative research) yang sering dilakukan untuk menyelesaikan studi dalam bentuk skripsi, tesis, dan disertasi. Hakikat

digunakan lebih merupakan data pustaka yang diperoleh melalui dokumentasi dan wawancara. Adapun sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah:

a. Sumber Data Primer

Sumber data primer adalah data atau informasi yang diperoleh dari sumber pertama dari obyek penelitian.⁶⁶ Dalam hal ini, karena penelitian ini merupakan penelitian tokoh maka data primer dari penelitian ini adalah hasil karya maupun wawancara peneliti dengan tokoh yang menjadi obyek penelitian, yaitu Siti Musdah Mulia dan M. Quraish Shihab. Sumber data primer antara lain: 1) Siti Musdah Mulia, “Islam Menggugat Poligami” dan karya-karya Siti Musdah Mulia yang diterbitkan dan ditemukan oleh peneliti serta wawancara; 2) M. Quraish Shihab, “Perempuan: dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut‘ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru” dan karya-karya Quraish yang diterbitkan.

b. Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder adalah data yang diperoleh dari sumber kedua, artinya bukan data yang secara langsung diperoleh dari kedua

studi tokoh adalah studi kajian secara mendalam, sistematis, kritis mengenai sejarah tokoh, ide atau gagasan orisinal, serta konteks sosio-historis yang melingkupi sang tokoh yang dikaji. Tujuan penelitian atau kajian tokoh sesungguhnya untuk mencapai sebuah pemahaman yang komprehensif tentang pemikiran, gagasan, konsep dan teori dari seseorang tokoh yang dikaji. Lihat Abdul Mustaqim, “Model Penelitian Tokoh (Dalam Teori dan Praktik)”, *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Alquran dan Hadits*, Vol. 15, No. 2, Juli, 2014, h. 263-264.

⁶⁶M Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, dan Kebijakan Publik serta Ilmu-ilmu Sosial Lainnya*, h. 122. Bandingkan dengan Beni Ahmad Saebani, *Metode Penelitian*, Bandung: Pustaka Setia, 2008, Cet.1, h. 93.

tokoh yang menjadi objek dalam penelitian ini.⁶⁷ Adapun yang menjadi sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah data yang diperoleh dari buku-buku, karya ilmiah atau kajian-kajian yang membahas pemikiran Musdah dan Quraish yang merupakan hasil interpretasi orang lain dan buku-buku lain yang terkait dengan poligami dan kesetaraan gender.

c. Sumber Data Tersier

Sumber data tersier merupakan data yang bersifat menunjang atau pelengkap dalam penelitian ini. Adapun data tersier yang digunakan berupa Alquran, kitab Hadis, kamus hukum, kamus bahasa Indonesia dan internet.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data berupa teknik dokumentasi dan wawancara⁶⁸. Metode dokumentasi digunakan untuk mengumpulkan data berbagai hal yang ada hubungannya dengan karya-karya Musdah dan Quraish baik sumber primer maupun sumber sekunder yang berupa catatan, transkrip, buku, jurnal dan artikel yang berkaitan langsung maupun tidak langsung dengan penelitian ini. Adapun metode wawancara digunakan untuk melengkapi bahan yang didapatkan melalui dokumentasi.

⁶⁷M Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, dan Kebijakan Publik serta Ilmu-ilmu Sosial Lainnya*, h. 122.

⁶⁸Wawancara menurut Beni Ahmad Saebani merupakan pertemuan dua pihak untuk bertukar informasi dan ide melalui tanya jawab, sehingga dapat dikonstruksikan makna dalam suatu data tertentu. Lihat Beni Ahmad Saebani, *Metode Penelitian*, h. 190. Memperhatikan beberapa hal, penulis tidak akan melakukan wawancara secara *face to face*, namun akan menggunakan kecanggihan teknologi seperti E-Mail dalam wawancara. Peneliti juga hanya mewawancarai Musdah disebabkan untuk melengkapi sumber informasi pemikiran. Adapun untuk Quraish, menurut peneliti telah mencukupi sumbernya.

4. Penyajian Data

Data yang terkumpul disajikan dengan metode deskriptif dan deduktif. Disebut deskriptif karena penelitian ini menggambarkan objek permasalahan berdasarkan objek dan fakta secara sistematis, cermat, mendalam dan berimbang terhadap kajian penelitian.⁶⁹ Adapun metode deduktif digunakan untuk membahas suatu permasalahan yang bersifat umum menuju pembahasan yang bersifat khusus. Dalam hal ini, peneliti akan membahas permasalahan poligami secara umum, setelah itu dilanjutkan dengan pembahasan pemikiran Musdah dan Quraish tentang poligami dalam perspektif kesetaraan gender.

5. Pendekatan Penelitian

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kontekstual⁷⁰ dan pendekatan historis-kritis-filosofis⁷¹. Menurut Sofyan A.P. Kau, Pendekatan kontekstual dapat dan lazim digunakan dalam studi tokoh. Pendekatan kontekstual adalah sebuah pendekatan yang melihat adanya keterkaitan suatu pemikiran dengan lingkungannya atau konteksnya, dan atau dengan pemikiran sebelumnya.⁷² Pendekatan kontekstual digunakan dalam penelitian ini untuk mengetahui keterkaitan pemikiran Musdah dan Quraish dengan lingkungannya atau konteksnya, dan atau dengan pemikiran sebelumnya. Adapun cara kerja dari pendekatan historis-kritis-

⁶⁹Moh Nadzir, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2005, h. 63.

⁷⁰A.P. Kau, *Metode Penelitian Hukum Islam Penuntun Praktis untuk Penulisan Skripsi dan Tesis*, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2013, Cet. 1, h. 156.

⁷¹Abdul Mustaqim, "Model Penelitian Tokoh (Dalam Teori dan Praktik)", h. 277.

⁷²Sofyan A.P. Kau, *Metode Penelitian Hukum Islam Penuntun Praktis untuk Penulisan Skripsi dan Tesis*, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2013, Cet. 1, h. 156-157.

filosofis adalah dengan merunut akar historis secara kritis mengapa tokoh tersebut menggulirkan gagasan yang kontroversial tersebut, bagaimana latar belakangnya, lalu mencari struktur fundamental dari pemikiran tersebut. Mencari fundamental struktur itulah yang menjadi ciri pendekatan filosofis.⁷³ Pendekatan tersebut sebenarnya juga sangat bernuansa hermeneutik⁷⁴, karena dengan pendekatan tersebut penulis akan berusaha untuk mengkritisi keterkaitan antara pemikiran Musdah dan Quraish, dengan konteks audiens di mana Musdah dan Quraish tinggal. Dengan pendekatan historis ini, peneliti akan menunjukkan bagaimana dinamika *change and continuity* perkembangan pemikiran tentang poligami, mulai dari era klasik hingga era Musdah dan Quraish.

6. Analisis Data

Data yang diperoleh dan disusun kemudian dianalisis menggunakan metode deskriptif-komparatif.⁷⁵ Dengan menggunakan metode deskriptif-

⁷³*Ibid.*, h. 277.

⁷⁴Hermeneutika berasal dari bahasa Yunani, *hermeneuein*, yang berarti menafsirkan. Sebuah spekulasi Historis menyebutkan kata hermeuneutik merujuk kepada nama Dewa Yunani Kuno, Hermes yang tugasnya menyampaikan berita dari sang dewa yang dialamatkan kepada manusia. Menurut Hossein Nasr: Hermes tak lain adalah nabi Idris yang disebutkan dalam al-Quran. Pengertian hermeuneutik menurut para ahli: 1) Richard E. Palmer, Hermeneutik diartikan sebagai proses mengubah sesuatu dari situasi tidak tahu menjadi mengerti. Pengertian ini sangat umum dan kurang aplikatif. 2) Josef Bleicher mendefenisikannya sebagai, "*The theory of philosophy or interpretation of meaning* (teori atau penafsiran makna). Hermeneutik berarti memahami makna teks karena adanya perbedaan jarak dan waktu, tempat, dan atau sosial budaya, dengan mengkaji gramatika bahasa dan korelasi konteks kemunculannya secara sosio-historis-psikologis. Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Penerj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, Cet. 2, h. 1. Lihat juga Inyik Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2012, Cet. 3, h. 61.

⁷⁵Lihat Muhammad Amin Sayyad, "Studi Kritis Pemikiran Siti Musdah Mulia dan Khoiruddin Nasution Tentang Urgensi Pencatatan Nikah Masuk Rukun Nikah", *Skripsi Sarjana*, Palangkaraya: Fakultas Syariah IAIN Palangkaraya, 2017, h. 16, t.d.

komparatif⁷⁶ peneliti akan melakukan pelacakan dan analisis terhadap biografi, pemikiran, kerangka metodologi Musdah dan Quraish.⁷⁷ Selain itu peneliti menggunakan metode ini ketika menggambarkan dan menganalisis kemudian membandingkan antara pemikiran Musdah dan Quraish saat kedua tokoh tersebut menggambarkan konsep poligami dalam perspektif kesetaraan gender.

Cara kerja metode deskriptif-komparatif ini adalah dengan cara menganalisis data yang dipaparkan kemudian dibandingkan antara keduanya, dan selanjutnya ditarik sebuah kesimpulan.⁷⁸ Untuk mempertajam analisis, peneliti juga menggunakan metode *content analysis*.⁷⁹

Analisis isi adalah suatu pendekatan dan metode dalam penelitian kualitatif yang menjadikan teks (tulisan maupun wawancara) sebagai objek

⁷⁶Komparatif yang diadopsi oleh bahasa Indonesia dari bahasa Inggris yakni *comparative* berasal dari bahasa Latin yakni *comparativus* yang berarti kemampuan menggunakan metode untuk mengetahui persamaan atau perbedaan yang ditentukan dengan pengujian secara simultan dari dua hal atau lebih. Lihat Nor Salam, "Kesetaraan Gender dalam Pemikiran M Quraish Shihab dan Relevansinya terhadap Hukum Keluarga Islam di Indonesia".

⁷⁷Lazimnya pada penelitian tokoh, ada beberapa metode yang fundamental untuk memperoleh pengetahuan tentang tokoh tersebut; dan digunakan secara bersamaan. *Pertama*, melakukan penelitian latar belakang internal dan eksternal. Dari sudut internal yang dikaji adalah; latar belakang kehidupan, pendidikan, pengaruh yang diterimanya, segala macam pengalaman yang membentuk pemikirannya serta perkembangan pemikirannya. Sedangkan dari sudut eksternal adalah; apakah latar belakang itu dalam jiwa zamannya (*zeitgeist*), wacana apa yang berkembang saat itu dan menjadi sebab munculnya gagasan tersebut. *Kedua*, metode berfikir dan perkembangan pemikiran. Seorang tokoh biasanya menggunakan metode tertentu dalam metode pendekatannya dan dapat dilihat dari tiga sisi; pendekatan yang digunakan, sisi pemungisian rasio (akal) dan aksesnya terhadap nas-nas (Alquran dan Sunnah), tradisi dan modernitas. *Ketiga*, pengaruh dan keterpengaruhan. Zelfeni Wimra, "Pemikiran Abdullah Ahmad an-Na'im tentang Teori *Naskh*", *Innovatio*, Vol. XI, No. 2, Juli-Desember 2012, h. 224.

⁷⁸Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996, h. 51.

⁷⁹Analisa isi (*content analysis*) pada mulanya digunakan dalam ilmu sosial sebagai sarana untuk studi komunikasi, yakni tentang hakikatnya, makna dan tujuan yang melandasinya, proses dinamikanya dan masyarakat yang terlibat dalam pembicaraan, penulisan serta pengertian makna segala sesuatu. Lihat Zelfeni Wimra, "Pemikiran Abdullah Ahmad an-Na'im tentang Teori *Naskh*",... h. 223.

kajian atau satuan yang dinamis (*unit of analysis*) dalam rangka menemukan makna atau isi pesan yang disampaikan.⁸⁰ Pada umumnya analisis isi berupaya mengungkap berbagai informasi di balik data yang disajikan.⁸¹ Dengan demikian penggunaan metode *content analysis* dalam penelitian ini untuk menganalisis makna yang terkandung dalam pemikiran Musdah dan Quraish tentang poligami dalam perspektif kesetaraan gender melalui tahap identifikasi, klasifikasi dan kategorisasi, serta interpretasi.

Selain analisis menggunakan metode yang telah disebutkan di atas, penggunaan *uṣūl al-fiqh* dan kaidah fikih⁸² tidak kalah pentingnya dalam penelitian ini. Karena penelitian ini merupakan penelitian tokoh yang berkaitan langsung dengan persoalan *ijtihādīyah*. *Uṣūl al-fiqh* merupakan pedoman atau aturan-aturan yang membatasi dan menjelaskan cara-cara yang harus diikuti seseorang dalam usahanya menggali dan mengeluarkan hukum *syara'*.⁸³ Oleh karena itu, penggunaan *uṣūl al-fiqh* dalam penelitian ini dimaksudkan untuk mengkaji kaidah-kaidah atau cara berfikir Musdah dan Quraish dalam memahami dalil tentang poligami. Adapun *uṣūl al-fiqh* yang

⁸⁰Ibrahim, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Panduan Penelitian Beserta Contoh Proposal Kualitatif*, Bandung: Alfabeta, 2015, h. 115.

⁸¹Nanang Martono, *Metode Penelitian Kualitatif: Analisis Isi dan Analisis Data Sekunder*, Jakarta: Rajawali Pers, 2011, h. 86.

⁸²Dalam kajian hukum Islam terdapat istilah yang hampir sama dengan kaidah fikih, yaitu kaidah *uṣūl al-fiqh*. Menurut Jaih Mubarak, ulama pertama yang membedakan antara kaidah fikih dan *uṣūl al-fiqh* adalah Syihab al-Din al-Qurafi al-Maliki. Adapun perbedaan antara kaidah fikih dengan kaidah *uṣūl al-fiqh* adalah sebagai berikut: 1) kaidah *uṣūl al-fiqh* apabila dihubungkan dengan fikih merupakan timbangan dan patokan untuk melakukan istinbat hukum secara benar. Dari sini dapat dilihat perbedaan objek kaidah fikih dan *uṣūl al-fiqh* yaitu bila objek kaidah fikih adalah perbuatan mukalaf sedangkan objek kaidah *uṣūl al-fiqh* adalah dalil hukum. 2) kaidah *uṣūl al-fiqh* adalah media untuk mengistinbatkan hukum syara' amaliyat, sedangkan kaidah fikih adalah kumpulan hukum yang illat nya sama. Lihat Jaih Mubarak, *Kaidah Fiqh: Sejarah dan Kaidah-kaidah Asasi*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002, h.17-19. Lihat juga Imam Musbikin, *Qawa'id al-Fiqhiyah*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001, h. 7- 13.

⁸³Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 1, Jakarta: Kencana, 2009, Cet. 4, h. 42.

digunakan dalam penelitian ini adalah *az-zarī'ah* dan *al-maṣlahah*. Dalam memperkuat analisis juga didukung dengan penggunaan kaidah-kaidah fikih.

Secara umum kaidah-kaidah fikih digunakan sebagai bahan rujukan argumentasi dalam penelitian ini. Penggunaan kaidah-kaidah tersebut bertujuan untuk menggambarkan bahwa hukum Islam senantiasa dapat menyesuaikan dengan perkembangan zaman termasuk zaman sekarang yang menuntut adanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan karena hal ini sejalan dengan adagium dalam Islam bahwa *al-Islām ṣālih li-kulli al-zamān wa al-makān*.

H. Sistematika Penulisan

Salah satu syarat sebuah karya dikatakan ilmiah adalah sistematis. Selain sebagai syarat karya ilmiah, penulisan secara sistematis juga akan mempermudah penulisan dan pembahasan secara menyeluruh tentang penelitian. Oleh karena itu, dalam karya tulis ini sistematika penulisan dan pembahasannya disusun menjadi lima bab, yang berisi hal-hal pokok yang dapat dijadikan pijakan dalam memahami pembahasan ini.

Bab I: Pendahuluan, yang berisi tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoretik, penelitian terdahulu, metode penelitian dan sistematika penulisan.

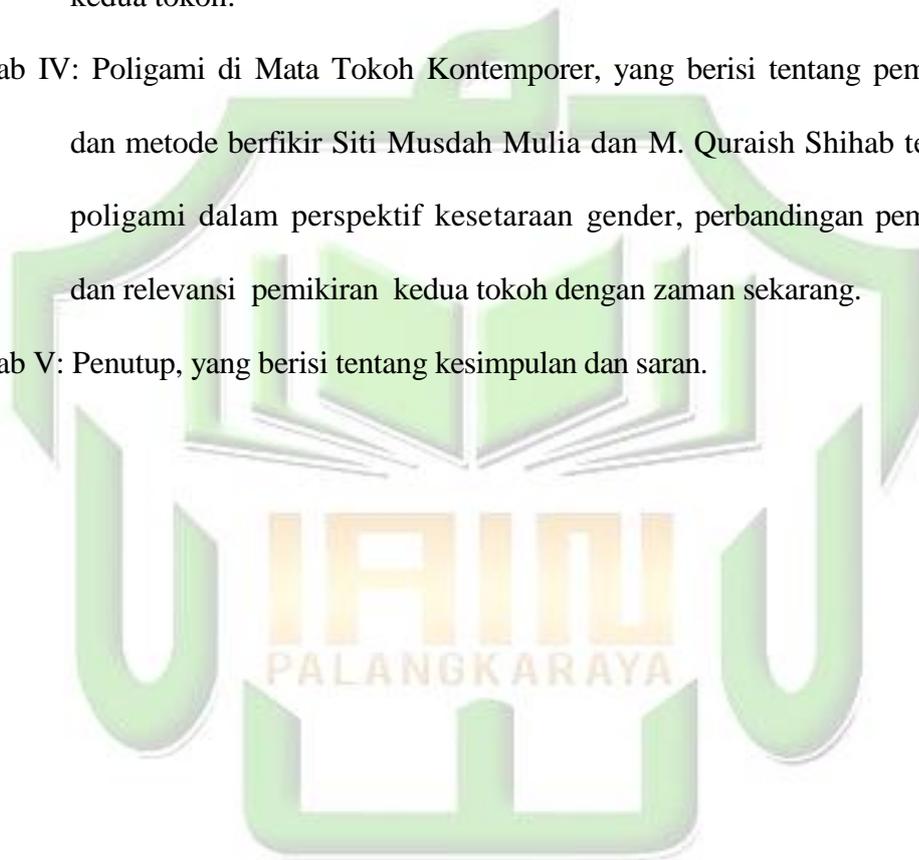
Bab II: Konsep Poligami dan Gender, yang berisi tentang pengertian poligami, sejarah singkat poligami, ketentuan poligami dalam hukum Islam, hikmah poligami, poligami dalam perundang-undangan negeri muslim,

pengertian gender, perbedaan seks dan gender, identitas gender, relasi gender saat pewahyuan Alquran, serta kesetaraan gender.

Bab III: Biografi Siti Musdah Mulia dan M. Quraish Shihab, yang berisi tentang: latar belakang kehidupan dan pendidikan, pengalaman dan pekerjaan, penghargaan, karya intelektual serta konsep kesetaraan gender menurut kedua tokoh.

Bab IV: Poligami di Mata Tokoh Kontemporer, yang berisi tentang pemikiran dan metode berfikir Siti Musdah Mulia dan M. Quraish Shihab tentang poligami dalam perspektif kesetaraan gender, perbandingan pemikiran dan relevansi pemikiran kedua tokoh dengan zaman sekarang.

Bab V: Penutup, yang berisi tentang kesimpulan dan saran.



BAB II

KONSEP POLIGAMI DAN GENDER

A. Konsep Poligami

1. Pengertian Poligami

Poligami berasal dari bahasa Yunani dan merupakan penggalan dari kata *poliu* atau *polus* yang berarti banyak, dan kata *gamen* atau *games* yang berarti perkawinan.⁸⁴ Bila pengertian kata ini digabungkan, maka poligami akan berarti suatu perkawinan yang banyak atau lebih dari seorang.⁸⁵ Pengertian poligami menurut bahasa Indonesia adalah sistem perkawinan yang salah satu pihak memiliki atau mengawini beberapa lawan jenisnya dalam jangka waktu yang bersamaan.⁸⁶ Istilah poligami sangat umum, artinya hal itu dapat berarti seorang istri yang mempunyai lebih dari satu suami (poliandri), atau seorang suami yang mempunyai istri lebih dari satu (poligini). Praktis istilah poligami di Indonesia dibatasi dalam arti yang sama dengan poligini, yaitu sistem perkawinan yang membolehkan seseorang pria memiliki beberapa perempuan sebagai istrinya dalam waktu yang bersamaan. Penyempitan makna poligami yang digunakan di masyarakat ini menurut peneliti disebabkan karna poliandri sendiri tidak dibenarkan dalam norma agama.

⁸⁴Mahrus Shaleh, "*Poligami dan Waris: Dualisme dalam Atas Nama Keadilan Solusi Atau Masalah*", dalam Mufidah, *Isu-Isu Gender*, Malang: UIN-MALIK PRESS, 2010, h. 162. Kata *Monogamy* dapat dipasangkan dengan poligami sebagai antonim.

⁸⁵Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014, Cet. 4, h. 51.

⁸⁶Chandra Sabtia Irawan, *Perkawinan dalam Islam: Monogami atau Poligami?*, h. 20. Lihat juga Achmad Kuzari, *Nikah Sebagai Perikatan*, Jakarta: PT Raja Grafindo, 1995, h. 159.

2. Sejarah Singkat Poligami

Menurut Nasaruddin Umar, permulaan munculnya poligami tidak dapat ditentukan secara pasti, tetapi dapat diduga bahwa lahirnya hampir bersamaan dengan lahirnya manusia di bumi ini.⁸⁷ Sejak ribuan tahun silam, praktik poligami sudah berlangsung secara wajar, bukan saja oleh kalangan raja-raja dan nabi-nabi tetapi juga di semua tingkatan masyarakat.⁸⁸

Pusat-pusat peradaban dunia di masa silam seperti bangsa Medes, Babilonia, Abbasinia, Syiria, Mesir dan Persia juga mengenal dengan sistem perkawinan poligami.⁸⁹ Bahkan poligami yang dipraktikkan bangsa Yunani terkesan sangat tidak manusiawi. Bangsa Yunani bukan saja memiliki seorang istri yang dapat dipertukarkan dengan yang lain, tetapi juga dapat diperjualbelikan di antara mereka pada umumnya.⁹⁰ Dalam sejarah negara Cina pun poligami bukan sesuatu yang asing. Bahkan seorang laki-laki dapat mempunyai istri sampai 3.000 orang.⁹¹

Dalam masyarakat tradisional Afrika, banyaknya jumlah istri merupakan kebanggaan tersendiri, lambang kesuksesan dan status sosial tinggi dan menandakan kesejahteraan. Poligami merupakan adat warisan leluhur orang-orang Afrika, bukan saja dianggap sebagai kewajaran bahkan hampir sebagai kelembagaan.⁹² Di kalangan bangsa Arab sebelum Islam

⁸⁷Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014, h. 155.

⁸⁸*Ibid.*, h. 155.

⁸⁹Saifullah, "Poligami dalam Struktur Keluarga Muslim", *Mimbar Hukum*, No. 51 Thn. XII Maret-April 2001, h. 68.

⁹⁰*Ibid.*, h. 68.

⁹¹Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin*, h. 155.

⁹²Rahmat Hakim, *Hukum Perkawinan Islam*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2000, h. 120.

sendiri pun poligami (*ta'addud az-zawjāt*) sudah dikenal disamping bentuk perkawinan lainnya dan dilaksanakan dengan jumlah istri yang tidak terbatas.⁹³ Bahkan pada masa itu, belum ada ketentuan mengenai jumlah perempuan yang boleh dikawini. Belum ada batas, patokan, ikatan, dan syarat. Maka seorang laki-laki boleh saja kawin dengan sekehendak hatinya. Mereka juga bebas menceraikan salah satu istrinya jika menghendaki. Tapi dalam masyarakat Arab sebelum Islam tidak dikenal adanya perceraian. Perempuan merupakan objek. Dalam perkawinan itu kaum lelaki tidak pernah peduli apakah si perempuan senang atau tidak senang dengan perkawinan itu.⁹⁴

Dalam pandangan agama-agama besar sebelum Islam seperti agama Hindu-Buddha, Yahudi dan Nasrani telah memberikan pengakuan terhadap eksistensi poligami.⁹⁵ Banyaknya istri pada masa-masa klasik tersebut

⁹³Hariyanto, "Dehumanisasi Terhadap Perempuan dalam Praksis Poligami: Dialektika antara Normativitas dan Historisitas", h, 90.

⁹⁴*Ibid.*, h. 91. Dalam sejarah hukum Islam, terdapat beberapa bentuk perkawinan selain poligami yang dilakukan masyarakat Arab sebelum Alquran diturunkan. *Pertama*, perkawinan *istibdhā*, yaitu perkawinan di mana seorang suami meminta kepada istrinya supaya berjimak dengan laki-laki yang dipandang mulia atau memiliki kelebihan tertentu, seperti kecerdasan. *Kedua* poliandri, yaitu perkawinan dimana beberapa laki-laki berjimak dengan seorang istri. Setelah perempuan (istri) tersebut hamil, maka perempuan tadi akan memilih ayah dari anak yang dikandungnya. *Ketiga*, perkawinan *maqtū*, yaitu seorang laki-laki menikahi ibu tirinya setelah bapaknya meninggal dunia. Jika ingin mengawini ibu tirinya, laki-laki tersebut cukup melemparkan kain kepada ibu tirinya sebagai tanda bahwa ia menginginkannya, dan ibu tirinya tidak punya kewenangan untuk menolak. *Keempat*, perkawinan badal, yaitu tukar menukar istri tanpa bercerai terlebih dahulu dengan tujuan memuaskan hubungan seks dan terhindar dari rasa bosan atau jenuh. *Kelima*, perkawinan syigār, yaitu seorang wali menikahkan anaknya atau saudara perempuannya kepada seorang laki-laki tanpa mahar. Kesemua pernikahan tersebut tidak dibenarkan dalam Islam, hanya poligami yang mendapat legitimasi dalam Islam. Lihat Jaih Mubarak, *Pembaruan Hukum Perkawinan di Indonesia*, Bandung: PT Remaja Rosdaya Offset, 2015, h. 153.

⁹⁵Agama Kristen sekarang ini tampaknya menolak praktik poligami, tetapi sesungguhnya larangan tersebut bukan bersumber dari ajaran asli agamanya, tetapi lebih merupakan kelanjutan dari tradisi Romawi yang pernah menyelamatkan agama Nasrani. Dalam Perjanjian Lama (*The Judges/Old Testament*) disebutkan bahwa setiap orang boleh mengawini beberapa istri sekaligus (Judg. 8:30; 1:45; 12:14). Tersebut juga dalam kitab itu bahwa Raja

menjadi indikator dalam penentuan status sosial, makin banyak istri makin tinggi pula status sosial seseorang.⁹⁶ Kenyataan historis tersebut menjelaskan bahwa poligami bukan persoalan baru dalam peradaban manusia, baik itu berpedoman pada syariat agama maupun adat istiadat yang berlaku pada masyarakat. Dengan demikian, dalam mengkaji persoalan poligami menjadi sebuah keniscayaan untuk melihatnya dari perjalanan sejarah peradaban manusia.

Sulaiman (King Solomon) mempunyai 700 istri dan 300 gundik, dan anaknya mempunyai 18 istri dan 60 gundik. Dalam Perjanjian Lama bab Genesis pasal 16 ayat 1 juga disebutkan bahwa Nabi Ibrahim disuruh mengambil budaknya Siti Hajar sebagai istri kedua, juga disebutkan Nabi Ya'qub dan Nabi Daud mempunyai istri lebih dari seratus. Larangan poligami dalam agama Kristen menurut Nasaruddin Umar muncul kemudian setelah *renaissans*, ketika hukum-hukum Gereja banyak menyerap hukum-hukum Romawi, sementara hukum-hukum Romawi banyak dipengaruhi oleh para pemikir humanis, terutama setelah Kaisar Yustianus menetapkan *Corpus Luris Civilis* atau biasa juga disebut dengan *Corpus Luris Yustianus* yang berisi hukum-hukum kekeluargaan. Dari Romawi hukum-hukum tersebut menyebar ke berbagai pelosok dunia, lalu dibawa dan dikembangkan oleh penjajah, seperti Napoleon yang terkenal dengan *Code civil*-nya yang di dalamnya menganut asas monogami. Napoleon Bonaparte yang menjadi simbol kekuatan Prancis menerapkan *code civil*-nya ke berbagai negara jajahannya di Barat, termasuk Belanda yang kemudian menjajah Indonesia dan menetapkan BW (*Burgerlijk Wetboek*). Dalam agama Hindu, poligami telah dilakukan sejak dahulu kala. Berkenaan dengan poligami yang dilakukan oleh penganut agama Hindu di Indonesia, Wirjono Prodjodikoro dalam *Hukum Perkawinan di Indonesia* sebagaimana yang dikutip oleh Hariyanto menjelaskan bahwa di kalangan orang Indonesia asli yang beragama Hindu berlaku ketentuan, bahwa seorang laki-laki hanya dibolehkan beristri seorang dari kastanya sendiri, dan seorang dari masing-masing kasta yang berada di bawah kastanya sendiri. Dengan demikian, seorang yang berkasta Brahmana dapat beristri empat orang. Yakni beristri seorang dari sesama kastanya, ditambah tiga orang istri dari kasta-kasta yang berada di bawah kastanya. Selanjutnya seorang Ksatria dapat beristri tiga orang, dan begitu seterusnya berkurang masing-masing seorang istri pada masing-masing tingkatan kasta di bawahnya. Namun peraturan ini sering dilanggar oleh para penguasa. Mereka sering mempunyai tiga, empat, atau lima orang istri. Bahkan di antara para raja tidak jarang yang mempunyai 80 istri, bahkan sampai 100 istri. Dalam agama Hindu tidak ada batasan tertentu mengenai jumlah perempuan yang boleh dikawininya. Adapun dalam agama Buddha dan shinto tidak diperoleh penjelasan mengenai masalah poligami. Hanya dalam Kitab Mhabarata dan Ramayana banyak memuat cerita-cerita tentang kehidupan keluarga Kurawa dan Pandawa serta beberapa tokoh lainnya yang telah melakukan praktik poligami. Hal itu secara tidak langsung bahwa poligami juga diakui dan dilakukan dalam agama Budha. Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap*, h. 355; lihat juga Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin*, h. 156.; lihat juga Hariyanto, "Dehumanisasi Terhadap Perempuan dalam Praksis Poligami: Dialektika antara Normativitas dan Historisitas", *Palastren*, Vol. 8, No. 1, Juni 2015, h. 89.

⁹⁶Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin*, h. 155.

3. Ketentuan Poligami dalam Hukum Islam

Menurut ajaran Islam poligami ditetapkan sebagai perbuatan yang dibolehkan atau mubah (tidak mengikat)⁹⁷, sebagaimana pendapat al-Jashash⁹⁸ dan jumhur ulama. Sementara ulama Zhahiriyah berpendapat hal tersebut wajib (mengikat) karna berpegang pada zhahir ayat, yaitu amar menunjukkan hukum wajib (*al-aşlu fı al-amr lil wujūb*). Peneliti sependapat bahwa poligami adalah sesuatu yang boleh, bukan wajib. Karena dalam ayat tersebut ada *qarīnah* atau indikator yang menunjukkan makna lain dari perintah. Kebolehan yang disertai dengan syarat yang sangat ketat, bahkan al-Maraghi⁹⁹ menggarisbawahi syarat-syarat yang diperketat tersebut dalam keadaan yang darurat, misalnya istri mandul, suami memiliki kemampuan seks tinggi, kaya raya dan kalau jumlah perempuan lebih banyak dari laki-laki. Sayyid Sabiq sebagaimana yang dikutip oleh Boedi Abdullah dan Beni Ahmad Saebani menyatakan bahwa:

...poligami adalah salah satu ajaran Islam yang sesuai dengan fitrah kaum laki-laki. Laki-laki adalah makhluk Allah yang memiliki kecenderungan seksual lebih besar dibandingkan dengan kaum perempuan. Secara genetik, laki-laki dapat memberikan benih kepada setiap perempuan karena kodrat perempuan adalah hamil dan melahirkan setelah masa pembuahan. Jika perempuan melakukan poliandri, tidak hanya bertentangan dengan kodratnya, tetapi sangat naif dan irasional. Dari sisi genetik akan kesulitan mencari dari benih siapa yang dibuahkan oleh perempuan yang hamil tersebut. Dengan demikian, menurutnya syariat Islam tentang poligami tidak bertentangan dengan hukum alam dan kemanusiaan, bahkan relevan dengan fitrah dan kodrat kaum laki-laki.¹⁰⁰

⁹⁷Boedi Abdullah dan Beni Ahmad Saebani, *Perkawinan dan Perceraian Keluarga Muslim*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2013, h. 30.

⁹⁸Mahrus Shaleh, "Poligami dan Waris: Dualisme dalam Atas Nama Keadilan Solusi Atau Masalah", h. 162.

⁹⁹*Ibid.*, h. 162.

¹⁰⁰*Ibid.*, h. 32.

Dasar hukum yang digunakan dalam melegitimasi praktik poligami adalah Alquran surah *an-Nisā'* ayat 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ
مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ ۗ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ
ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

Artinya: dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah perempuan-perempuan (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.¹⁰¹

Ayat poligami yang tertuang dalam surat *an-Nisā'* ayat 3¹⁰² ini sesungguhnya merupakan rangkaian penjelasan dalam sebuah tema sentral pengayoman dan pemeliharaan serta pemenuhan hak anak yatim secara adil. Ayat poligami tersebut berhubungan dengan ayat-ayat sebelumnya dan sesudahnya.

¹⁰¹Bachtiar Surin, *Al-Kanz: Terjemahan dan Tafsir Al-Qur'an*, h. 257.

¹⁰²Terdapat kelompok yang berpendapat bahwa waw (و) dalam ayat adalah berfaidah *lil jam'il mutlaq*, artinya wawu tersebut mengindikasikan penjumlahan. Jika mengikuti alur pemikiran ini, maka poligami boleh 9 (2+3+4). Pendapat dari kelompok ini juga dikuatkan dengan Hadits Mutawatir yang menjelaskan bahwa Nabi wafat meninggalkan 9 istri. Allah dalam Alquran memerintahkan umat Islam untuk mengikuti Rasulullah dan Rasulullah juga menyatakan bahwa barang siapa yang tidak senang terhadap sunnahku, maka bukanlah termasuk golonganku. Pendapat ini ditentang oleh kelompok lain yang membatasi kebolehan poligami hanya sampai empat. Pendapat ini didasarkan pada Hadits Nabi berkenaan dengan Ghailan yang ketika baru masuk Islam memiliki 10 Istri, sebagaimana sabda Nabi Diriwayatkan dari Ibnu Umar bahwa Ghailan al-Tsaqofi ketika masuk islam memiliki 10 istri. Lalu Rasulullah SAW bersabda: Ambillah 4 dan ceraikanlah yang lainnya. Lihat Ahmad Muzakki, "Sosiologi Gender: Poligami Perspektif Hukum Islam", *Jurnal Lisan Al-Hal*, Volume 8, No. 2, Desember 2016, h. 357-358.

Diriwayatkan ada seorang laki-laki dari Ghathafan membawa harta yang banyak sekali, milik keponakannya yang yatim (tidak berayah). Setelah si anak menginjak dewasa, harta tersebut dimintanya, tetapi ditolak. Lalu hal tersebut diadukannya kepada Nabi SAW. Kemudian turunlah ayat kedua dari surat *an-Nisā'* ayat 2.¹⁰³ Sementara ayat ketiga surah *an-Nisā'* menurut riwayat dari Aisyah R.A. turun berkaitan dengan seorang pria yang sedang memelihara seorang anak perempuan yatim, lalu ia mengawininya. Si yatim itu mempunyai nama yang cukup baik. Dia tetap berada di bawah kekuasaan pria tersebut, tetapi tidak diberi hak sesuatu apapun.¹⁰⁴ Hal ini juga sejalan dengan riwayat Imam Bukhari yang meriwayatkan turunnya ayat ini dari Urwah ibn Zubair yang bertanya kepada 'Āisyah ra., sebagaimana hadis berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ اللَّيْثُ: حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ لَهَا: يَا أُمَّتَاهُ (وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَى) إِلَى (مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) قَالَتْ عَائِشَةُ: يَا ابْنَ أَخْتِي هَذِهِ الْيَتِيمَةُ تَكُونُ فِي حِجْرِ وَلِيِّهَا فَيَرْغَبُ فِي جَمَالِهَا

¹⁰³Lihat Rohmat, "Poligami dalam Al-Qur'an", *Tribakti*, Volume 14 No.2 Juli 2005, h. 4. Lihat juga Abī al-Hasan 'Alī bin Ahmad al-Wāhidī al-Naysābūrī, *Asbāb Al-Nuzūl*, Jakarta: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, 2010, h. 88.

¹⁰⁴Dalam riwayat lain dari Ibn Abbas diceritakan bahwa mereka (para wali) itu sedang mempermainkan harta anak yatim dan kepada istri-istri yang mereka kawini. Mereka kadang-kadang berbuat adil dan kadang-kadang pula berbuat tidak adil. Ketika mereka bertanya tentang anak yatim, turunlah ayat kedua dan ketiga dari surat al-Nisā. Demikian lalu mereka takut kepada perempuan itu lantaran tidak dapat berlaku adil. Mereka tidak dapat memenuhi lebih banyak atas hak mereka karena perempuan-perempuan itu seperti anak yatim dari segi kelemahan dan ketidakberdayaannya. Lihat Abī al-Hasan 'Alī bin Ahmad al-Wāhidī al-Naysābūrī, *Asbāb Al-Nuzūl*, h. 88.

ومالها ويريد أن ينتقص من صداقها فنُهِوا عن نكاحهنَّ إلا أن يُقسطوا لهنَّ
في إكمال الصداقِ, وأُمرُوا بنكاح من سواهنَّ من النساء, ...¹⁰⁵

Artinya: “Sesungguhnya dia pernah bertanya kepada Aisyah tentang firman Allah: “*Dan jika kamu khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim....(an-Nisā’: 3)*”. Kemudian Aisyah menjawab: Hai anak saudaraku! perempuan yatim ini berada di pangkuan walinya, dan hartanya menjadi satu. Si wali tersebut tertarik akan harta dan kecantikan wajahnya. Lalu ia berkehendak mengawininya, tetapi dengan cara tidak adil tentang pemberian maskawinnya. Dia tidak mau memberinya seperti yang diberikan kepada orang lain. Maka mereka dilarang berbuat demikian, kecuali harus berlaku adil terhadap istri-istrinya, padahal mereka biasa memberi maskawin yang cukup tinggi. Akhirnya Aisyah menyuruh mereka mengawini perempuan-perempuan yang cocok dengan mereka, selain anak-anak yatim tersebut...”¹⁰⁶

Melihat sebab turunnya ayat di atas, latar belakang lahirnya ayat tersebut didahului oleh beberapa kasus yang berbeda-beda tetapi menyatu dalam satu tema yaitu bagaimana mengayomi dan berlaku adil terhadap anak-anak yatim dan memberikan haknya sebagaimana mestinya. Berdasarkan latar belakang itu pula maka ayat kedua, ketiga dan keempat dari *an-Nisā’* menerangkan akan pentingnya keadilan hak terhadap anak yatim atau perempuan yatim terhadap beberapa keadaan, di antaranya: Harta seorang anak yatim tidak boleh dicampur dengan harta orang lain termasuk saudaranya atau kerabatnya. Perbuatan mencampurkan harta anak yatim dengan yang lainnya termasuk dalam kategori mencampurkan harta yang bersih dengan yang kotor jika dilakukan dengan tanpa seijinnya. Perempuan yatim yang telah menjadi istrinya tidak secara otomatis diperlakukan dengan

¹⁰⁵ Abī ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Juz. 3, Beirut: Dār al-Fikr, 2006, h. 265.

¹⁰⁶ A. Mujab Mahali, *Asbabun Nuzul: Studi Pendalaman Al-Qur’an*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002, h. 206.

tidak mempedulikan hak yang dimilikinya, terutama harta yang dimilikinya.¹⁰⁷ Lebih lanjut Rohmat berpendapat bahwa:

Dengan penjabaran di atas dapat disimpulkan bahwa tema *asbab al-nuzul* terhadap ayat tidak secara langsung berhubungan dengan justifikasi poligami. Sebab dengan mengacu pada beberapa latar belakang kasus yang melingkupinya tema sentralnya didominasi oleh pengayoman dari pemenuhan dimensi keadilan kepada anak yatim.¹⁰⁸

Sejalan dengan hal itu, al-Tanthawi sebagaimana yang dikutip Mahrus Shaleh berpendapat bahwa masyarakat Arab (*jahiliyah*) menghabiskan banyak waktunya untuk berperang. Akibatnya menimbulkan banyak anak perempuan kehilangan bapaknya dan menjadi yatim. Oleh karena itu bagi orang yang kuat dan berani, mengambil anak yatim perempuan dan hartanya untuk dipelihara. Kemudian setelah dewasa (*balig*) mereka mengawininya dan mencampur serta memakan hartanya tapi mereka tidak berbuat adil terhadapnya. Tidak jarang mereka mengusir setelah memakan harta anak tersebut, sehingga tidak jarang membuat mereka (anak yatim) menjadi terlantar.¹⁰⁹

Sementara itu, Abduh¹¹⁰ berpendapat bahwa poligami dibenarkan dalam keadaan darurat seperti perang dan dengan syarat tidak menimbulkan kerusakan dan kezaliman. Baginya poligami dianggap baik hanya sebatas konteks umat Islam generasi awal, namun saat ini poligami menjadi bencana dan hanya menimbulkan konflik, kebencian, dan permusuhan antara istri

¹⁰⁷Rohmat, "Poligami dalam Al-Qur'an", h. 7.

¹⁰⁸*Ibid.*, h. 8.

¹⁰⁹Mahrus Shaleh, "*Poligami dan Waris: Dualisme dalam Atas Nama Keadilan Solusi Atau Masalah*", dalam Mufidah, *Isu-Isu Gender*, h. 162-163.

¹¹⁰Ahmad Tholabi Kharlie, *Hukum Keluarga Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2013, h. 218.

dan anak-anak. Di samping itu, sebab bolehnya poligami untuk konteks modern telah hilang dan berlaku adil pun tidak mungkin tercapai, dengan demikian poligami dalam pandangan Abduh adalah haram *qat'i*.

Syahrur dalam mengkaji persoalan poligami ini dengan teori batasnya, yang menggunakan standar kuantitas dan kualitas dalam mengkaji masalah poligami. Standar kuantitas ditetapkan untuk menentukan jumlah perempuan yang boleh dinikahi. Batas minimal perempuan yang dinikahi adalah satu, sedangkan batas maksimalnya adalah empat, sebagaimana yang jelas disebutkan dalam ayat “*مثنى وثلاث وربع*” dan kejelasan atas kebolehan itu tidak “diganggu” oleh ayat lain yang mengharamkannya. Hal ini menunjukkan bahwa standar kuantitas bagi poligami adalah 2 sampai 4 istri secara bersamaan.¹¹¹

Standar kualitas poligami dimaksudkan bahwa bagi seorang yang menikahi istri pertamanya, menurut Syahrur, perempuan tersebut secara kualitas tidak ada ketentuan untuk mewajibkan perempuan harus perawan atau janda, baik punya anak maupun tidak. Tetapi standar kualitas ditetapkan secara berbeda bagi pelaku poligami yang hendak menikahi untuk yang kedua, ketiga atau keempat. Status istri-istri tersebut harus perempuan janda yang mempunyai anak yatim. Maka seorang *poligan* tidak boleh menikahi istri yang kedua, ketiga atau keempatnya yang berstatus perempuan perawan.¹¹²

¹¹¹ Azni, *Poligami dalam Hukum Keluarga Islam di Indonesia dan Malaysia*, Pekanbaru: Suska Press, 2015, h. 58.

¹¹² *Ibid.*, h. 58.

Dalam ayat 129 surah *an-Nisā'* juga dijelaskan pula persoalan yang menyangkut poligami, yaitu:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ
الْمِيلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا
رَحِيمًا

Arinya: dan kamu sekali-kali tidak akan dapat Berlaku adil di antara istri-istri(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.¹¹³

Ayat ini diturunkan sehubungan dengan Aisyah binti Abu Bakar Shiddiq, istri Rasulullah saw. Rasulullah saw mencintai Aisyah melebihi kecintaannya terhadap istri-istri yang lain. Oleh sebab itu setiap saat Rasulullah berdoa “ya Allah, inilah giliranku sesuai dengan kemampuan yang ada pada diriku. Janganlah Engkau memaksakan sesuatu yang menjadi perintah-Mu di atas kemampuan yang ada pada diriku”. Rasulullah saw dalam bentuk-bentuk lahiriah bisa berbuat adil terhadap istri-istrinya, tetapi dalam hati sangat mencintai Aisyah sehingga beliau merasa tidak dapat berbuat adil sebagaimana yang diperintahkan Allah swt. Sehubungan dengan itu Allah swt menurunkan ayat ini sebagai ketegasan bahwa dalam batiniyah diperbolehkan tidak adil, sedangkan dalam lahiriah wajib berbuat

¹¹³Bachtiar Surin, *Al-Kanz: Terjemahan dan Tafsir Al-Qur'an*, h. 329.

adil. Namun demikian kecenderungan terhadap satu istri tidak boleh menyebabkan mengabaikan kewajiban terhadap yang lain.¹¹⁴

Ayat ini menegaskan adanya hubungan yang berupa penjelas tentang makna keadilan yang diungkap dalam ayat ketiga surat *an-Nisā'*. Imam Syafi'i mencatat dan menghubungkan *an-Nisā'* (4): 3 dengan 129, kemudian menyimpulkan bahwa keadilan yang dituntut Alquran untuk boleh poligami, sebagai yang tercantum dalam ayat *an-Nisā'* (4): 3 adalah keadilan dalam hal-hal yang berhubungan dengan kebutuhan fisik (sandang, pangan dan papan), sementara mustahilnya seorang suami berlaku adil yang di tegaskan *an-Nisā'* (4): 129 adalah pada hal-hal yang berhubungan dengan batin (non fisik/cinta).¹¹⁵ Dengan demikian dapat dipahami bahwa semaksimal apapun upaya dilakukan manusia, keadilan terhadap istri-istri tidak dapat direalisasikan karena keadilan dalam konteks poligami berada dalam wilayah Allah bukan manusia. Keadilan manusia hanya ada pada wilayah empirik semata. Karena itu, kalau dapat berlaku adil terhadap istri-istrinya dalam memenuhi kebutuhan fisik, seorang suami boleh melakukan poligami, akan tetapi bila tidak mampu memenuhi maka suami tidak diperbolehkan berpoligami.

Berdasarkan uraian di atas, sangat jelas bahwa Islam memberikan kebolehan poligami dengan disertai syarat yang mesti dipenuhi oleh seorang laki-laki (suami) yang akan melakukannya. Pada akhirnya ketentuan ini bermuara pada kesiapan suami, yaitu kesediaan berlaku adil baik secara

¹¹⁴A. Mujab Mahali, *Asbabun Nuzul: Studi Pendalaman Al-Qur'an*, h. 281.

¹¹⁵Azni, *Poligami dalam Hukum Keluarga Islam di Indonesia dan Malaysia*, h. 58.

materil dan berupaya adil secara immateril. Pernikahan poligami harus dikembalikan pada tujuan dasar pernikahan yaitu membentuk keluarga sakinah yang berlandaskan pada mawaddah dan rahmah.

4. Hikmah Poligami

Islam membolehkan umatnya berpoligami bukanlah tanpa alasan atau tujuan tertentu. Pensyariaan poligami ini mempunyai hikmah-hikmah untuk kepentingan serta kesejahteraan umat Islam itu sendiri. Diantaranya ialah: *pertama*, untuk mendapatkan keturunan karena istri mandul tidak dapat melahirkan anak atau karena istri sudah terlalu tua dan sudah putus haidnya. Dengan poligami diharapkan agar dapat terhindar dari terjadinya perceraian karena istri tidak dapat memberikan keturunan, sakit atau sudah terlalu tua.¹¹⁶

Kedua, kajian kontekstual telah membuktikan bahwa poligami bertujuan untuk membantu kelompok lemah, terutama anak yatim. Dalam hal ini Syahrur menarik kesimpulan bahwa sesungguhnya perintah berpoligami itu akan dapat menguraikan berbagai kesulitan sosial yang dialami perempuan dalam kehidupan bermasyarakat. Setidaknya dia menyebutkan 3 manfaat poligami: (1) adanya seorang laki-laki disisi seorang janda akan dapat menjaga dan memeliharanya agar tidak terjatuh dalam perbuatan yang keji yang pada akhirnya dapat mempengaruhi kehidupan anaknya, (2) pelipatgandaan tempat perlindungan yang aman bagi anak-anak yatim dimana mereka tumbuh dan dididik didalamnya, dan

¹¹⁶Azni, *Poligami dalam Hukum Keluarga Islam di Indonesia dan Malaysia*, h. 76.

(3) keberadaan sang ibu di sisi anak-anak mereka yang yatim senantiasa bisa mendidik dan menjaga mereka. Semua ini dapat menjaga dan melindungi anak-anak agar tidak menjadi gelandangan dan terhindar dari kenakalan remaja.¹¹⁷

Ketiga, Untuk memberi perlindungan dan penghormatan kepada kaum perempuan dari nafsu kaum lelaki yang tidak bertanggungjawab. Andaikan poligami tidak diperbolehkan, kaum lelaki akan menggunakan perempuan sebagai alat untuk kesenangannya semata-mata tanpa dibebani satu tanggungjawab. Akibatnya kaum perempuan akan menjadi simpanan atau pelacur yang tidak dilayani sebagai istri serta tidak pula mendapatkan hak perlindungan untuk dirinya. Selain itu, poligami merupakan solusi untuk menghindari kelahiran anak-anak yang tidak sah agar keturunan masyarakat terpelihara dan tidak disia-siakan kehidupannya. Dengan demikian dapat pula menjamin sifat kemuliaan umat Islam. Anak luar nikah mempunyai hukum yang berbeda dari anak yang dari pernikahan yang sah. Jika gejala ini dibiarkan dan tidak ditangani, maka akan menjadi penyebab kehancuran umat Islam dan merusak fungsi pernikahan itu sendiri.¹¹⁸

5. Poligami dalam Perundang-undangan Negeri Muslim

a. Turki

Hukum kekeluargaan Turki (*The Turkish Code*) tidak membenarkan seorang laki-laki melakukan poligami. Seorang laki-laki baru dapat dibenarkan kawin lagi jika ia mempunyai bukti konkret bahwa

¹¹⁷Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, alih bahasa oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin “, Yogyakarta : ElsaqPress, 2004, h. 302.

¹¹⁸Azni, *Poligami dalam Hukum Keluarga Islam di Indonesia dan Malaysia*, h. 76.

istrinya telah meninggal dunia atau telah ditalak, sedangkan untuk melakukan talak menurut perundang-undangan Turki sangat ketat.¹¹⁹ Para ulama di Turki menganggap isyarat kebolehan poligami dalam Alquran hanya berlaku dalam kondisi-kondisi khusus, tetapi untuk masyarakat Turki, kondisi sosial budaya dan ekonomi setempat tidak lagi dianggap realistis (*realisable*).¹²⁰

Sebagai tindak lanjut dari larangan praktik poligami, sebelum seseorang melangsungkan perkawinan, terlebih dahulu harus diumumkan beberapa hari sebelumnya. Rencana perkawinan itu dapat digugat bila di kemudian hari terbukti salah seorang calon pengantin mempunyai istri atau suami (pasal 18 ayat 1 dan 2), kemudian perkawinan dinyatakan batal manakala di kemudian hari ternyata salah seorang dari pasangan tersebut terikat dengan tali perkawinan (pasal 19a dan 19b).¹²¹

b. Tunisia

Tunisia sebagaimana halnya Turki juga menegaskan larangan berpoligami dan perkawinan kedua dinyatakan tidak sah, bahkan lebih tegas lagi karena dalam pasal 18 Undang-Undang Kekeluargaan Tunisia mengancam satu tahun penjara atau denda sebanyak 240.000 *francs*.¹²² Penerapan pasal 18 dianggap suatu trobosan besar dan mungkin Tunisia-lah yang paling tegas terhadap praktik poligami dibandingkan negara-negara lainnya.

¹¹⁹Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin*, h. 174.

¹²⁰*Ibid.*, h. 174.

¹²¹*Ibid.*, h. 174.

¹²²*Ibid.*, h. 175.

Terobosan tersebut menurut Nasaruddin Umar¹²³ tidak terlepas dari dukungan ulama Tunisia yang rata-rata mempunyai wawasan dan pengalaman intelektual yang luas dan komprehensif, mengingat latar belakang sejarah Tunisia yang pernah hidup di bawah dominasi politik penjajah Barat ditambah dengan hubungan geografis yang relatif dekat dengan negara-negara Barat. Selain itu, penerimaan para ulama Tunisia terhadap pasal 18 ini dikarenakan mereka melihat dan menyadari kondisi objektif masyarakat Tunisia sudah menghendaki adanya berbagai pembaruan, termasuk pelarangan terhadap poligami.¹²⁴

c. Syiria

Syiria adalah negeri muslim pertama yang membatasi praktik poligami dengan menetapkan larangan menikahi istri lebih dari satu jika tidak mampu membiayai melalui Dekrit Nomor 59 Tahun 1953. Ayat 17 Dekrit tersebut menyatakan “hakim berhak menolak izin seorang laki-laki yang telah menikah untuk mengawini perempuan lain jika seorang laki-laki itu ternyata tidak mampu memberi nafkah dua orang istri”.¹²⁵

Nampaknya hukum kekeluargaan Syiria memberikan peranan lebih besar kepada hakim di pengadilan untuk menangani praktik poligami secara kasus demi kasus. Bahkan menurut Nasaruddin Umar hakim berhak mencegah perkawinan kedua terhadap seseorang bila yang bersangkutan dipandang tidak mampu membiayai istri-istrinya, atau akan

¹²³*Ibid.*, h. 175.

¹²⁴*Ibid.*, h. 175.

¹²⁵Saifullah, “Poligami dalam Struktur Keluarga Muslim”, h. 72.

mendatangkan kemudaran bagi rumah tangga, ketentuan ini diatur dalam pasal 17 UU Tahun 1953.¹²⁶

d. Pakistan

Pakistan dengan tegas menyatakan dalam konstitusinya sebagai negara Islam. akan tetapi sikap kedua negara ini terhadap praktik poligami mempunyai banyak persamaan, yaitu memperketat terjadinya praktik poligami dalam masyarakat.¹²⁷ Di negara Pakistan, poligami tidak sampai membatalkan akad perkawinan, tetapi menetapkan sanksi yang tegas, yaitu diancam hukuman penjara maksimum satu tahun. Atau denda sebanyak-banyaknya 5.000 rupee atau kedua-duanya (pasal 5a dan b, Undang-undang Kekeluargaan Pakistan 1962).¹²⁸

Untuk melakukan poligami di Pakistan harus memperoleh izin dari dewan Arbitrase atau Dewan Tahkim, sedangkan anggota dewan ini terdiri dari atas wakil-wakil suami dan istri pertama serta ketua dari Dewan Persatuan Lokal.¹²⁹ Jadi bisa dibayangkan betapa susahya melakukan poligami di Pakistan.

e. Iraq

Hukum kekeluargaan di Iraq membenarkan praktik poligami asalkan menurut hakim telah memenuhi syarat yaitu: (1) sang suami mempunyai kemampuan untuk membiayai lebih dari seorang istri, (2) tindakan poligami itu dilakukan melalui prosedur yang sah, (3) tindakan

¹²⁶Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin*, h. 178.

¹²⁷*Ibid.*, h. 176.

¹²⁸*Ibid.*, h. 176.

¹²⁹*Ibid.*, h. 176.

poligami dilakukan dengan pertimbangan kemaslahatan.¹³⁰ Bagi orang yang melanggar ketentuan poligami dikenakan hukuman setahun penjara atau denda serendah-rendahnya seratus dinar.¹³¹

f. Malaysia

Malaysia sebagai Negara yang mayoritas penduduknya muslim terbesar setelah Indonesia dalam perundang-undangannya juga mengatur masalah poligami. Pedoman pokok di negara tersebut adalah seksyes 23 Akta Undang-undang Keluarga Islam (AUKI) wilayah-wilayah persekutuan 1984.¹³² Wilayah persekutuan tersebut menyangkut Serawak, Kelantan, Perak, Pinang, Selangor, Johor, Pahang, Perlis, Sabah, Trengganu, Malaka, Kedah, dan Negeri Sembilan. Dalam AUKI 1984, poligami merupakan hal yang keberadaannya dipersyaratkan. Pada saat seseorang mengajukan izin poligami ke Mahkamah, dikabulkan atau tidaknya permohonan izin tersebut Mahkamah mempertimbangkan empat hal, yaitu:

- 1) Perkawinan yang *dicadangkan* itu adalah patut dan perlu memandang kepada istri dari segi kemandulan, keuzuran jasmani, tidak layak dari segi jasmani untuk persetubuhan, sengaja ingkar mematuhi untuk pemulihan hak-hak persetubuhan atau gila.
- 2) Pemohon mempunyai kemampuan mengikuti kehendak syara' untuk menanggung semua istri dan tanggungannya termasuk orang yang bakal ditanggungnya dari perkawinan yang baru.
- 3) Pemohon berupaya memberi layanan sama rata kepada semua istri mengikuti kehendak syara'.

¹³⁰*Ibid.*, h. 177.

¹³¹*Ibid.*, h. 177.

¹³²Atik Wartini, "Poligami: dari Fiqh Hingga Perundang-undangan", *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 10, No. 2, Desember 2013, h. 242.

4) Perkawinan yang *dicadangkan* tidak menyebabkan *darar syari'* kepada istri.¹³³

Berdasarkan pertimbangan di atas, nampaknya Mahkamah (Pengadilan) Malaysia lebih menekankan pada keadaan fisik seorang istri terbukti persyaratan yang utama adalah kondisi jasmani istri. Pengadilan mempertimbangkan kondisi pemohon dengan mengacu bagaimana ketentuan *syara'* itu bisa terpenuhi, baik itu urusan lahir maupun batin. Pertimbangan lain yang lebih penting adalah pemohon mampu untuk memberikan kemashlahatan dengan adanya poligami tersebut, tidak menimbulkan kerugian bagi pihak-pihak yang terkait.¹³⁴

Adapun bila kenyataannya seorang laki-laki tidak memenuhi persyaratan tersebut, pengadilan berhak untuk tidak mengabulkan permohonan poligami. Adapun jika pemohon tetap membulatkan tekad meskipun tidak mendapat persetujuan dari pengadilan maka pengadilan berhak menghukum yang bersangkutan dengan denda tidak melebihi satu ribu ringgit atau penjara tidak lebih dari enam bulan, bahkan bisa jadi dihukum keduanya, yakni denda dan penjara.¹³⁵ Persyaratan kemampuan lahir dan adil adalah cerminan bahwa poligami merupakan upaya untuk menjaga martabat perempuan.

g. Brunei Darussalam

Brunei Darussalam mengatur masalah poligami agar tidak dilakukan secara liar. Campur tangan pemerintah (hakim) sebagai tolak

¹³³ *Ibid.*, h. 243.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

ukur kemampuan seseorang untuk berpoligami. Hal ini sebagai upaya untuk melindungi hak-hak istri dan anak-anak.¹³⁶ Menurut Khairuddin nasution yang mengutip dari Anderson menyatakan bahwa hukum administrasi muslim di Brunei Darussalam tahun 1968 menetapkan bahwa seorang suami yang sudah beristri tidak boleh melakukan perkawinan kecuali ada putusan hakim (*kathi*).¹³⁷

h. Indonesia

Indonesia sebagai Negara hukum membahas masalah poligami dengan pembahasan yang sangat terperinci. Terlihat jelas, kurang lebih ada 5 pedoman sebagai peraturan tentang poligami yaitu UU No. 1 Tahun 1974, PP No. 9 Tahun 1975, PP No. 10 Tahun 1983 tentang Izin Perkawinan dan Perceraian bagi PNS, PP No. 45 Tahun 1990, dan Kompilasi Hukum Islam (KHI).¹³⁸

Dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan menganut asas monogami, asas monogami yang dianut oleh Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tidaklah bersifat mutlak, karena dalam hal atau keadaan tertentu undang-undang tersebut memberikan kemungkinan bagi seorang suami untuk beristri lebih dari seorang. Sesuai dengan asasnya yang monogami, maka undang-undang ini menetapkan beberapa syarat untuk berpoligami yaitu harus ada izin dari pengadilan Agama bagi masyarakat Islam. Izin untuk beristri lebih dari seorang hanya dapat

¹³⁶*Ibid.*, h. 243.

¹³⁷*Ibid.*, h. 243.

¹³⁸*Ibid.*, h. 238.

diberikan oleh Pengadilan Agama jika telah memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan, baik berupa syarat alternatif maupun kumulatif.¹³⁹

Syarat alternatif antara lain sebagaimana yang dimaksud Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 pasal 4 ayat 2 yaitu *pertama*, istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai seorang istri, *kedua*, istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan, *ketiga*, istri tidak dapat melahirkan keturunan. Adapun syarat kumulatif adalah *pertama*, adanya persetujuan dari istri, *kedua*, adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup istri-istri dan anak-anak mereka dan *ketiga*, adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak mereka.¹⁴⁰

Berbeda lagi jika yang mengajukan poligami adalah seorang Pegawai Negeri Sipil (PNS). Peraturan pemerintah dalam hal ini lebih ketat lagi. Selain seorang suami itu telah memenuhi persyaratan yang ada dalam UU No. 1 tahun 1974, Peraturan Pelaksana (PP) tahun 1975, dan Kompilasi Hukum Islam (KHI), ada ketentuan khusus yang diatur dalam PP No. 10 tahun 1983 dan PP No. 45 tahun 1990.¹⁴¹

Pegawai Negeri Sipil yang menginginkan beristri lebih dari satu maka harus mendapat izin dari pejabat. Adapun untuk pegawai negeri sipil perempuan tidak diijinkan menjadi istri kedua, ketiga, maupun keempat. Selain nantinya mengajukan ke pengadilan, suami harus terlebih dahulu mengajukan secara tertulis kepada pejabat disertai dengan

¹³⁹*Ibid.*, h. 239.

¹⁴⁰*Ibid.*, h. 239.

¹⁴¹*Ibid.*, h. 240.

alasan lengkap. Jika pada kenyataannya pegawai negeri sipil melakukan poligami tanpa ada kesepakatan dari pejabat akan mendapat empat kemungkinan hukuman yaitu, dapat berupa penurunan pangkat setingkat lebih rendah, pembebasan jabatan, pemberhentian dengan hormat atas permintaan sendiri, dan pemberhentian dengan tidak hormat sebagai PNS.¹⁴²

Dengan demikian, bila dicermati dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia pada dasarnya tidak melarang poligami, akan tetapi dengan adanya izin istri sebagai syarat poligami yang diatur dalam undang-undang perkawinan menunjukkan bahwa undang-undang tersebut berpihak pada hak asasi perempuan dan berusaha mengangkat martabat perempuan yang sudah sekian lama diabaikan. Selain itu, ketentuan hukum poligami yang boleh dilakukan atas kehendak yang bersangkutan melalui izin Pengadilan Agama, setelah dibuktikan kemaslahatannya. Dengan kemaslahatan dimaksud, terwujudnya cita-cita dan tujuan perkawinan itu sendiri, yaitu rumah tangga yang kekal dan abadi atas dasar cinta dan kasih sayang yang diridhai oleh Allah SWT.

B. Wawasan Gender

1. Pengertian Gender

Kata gender secara etimologi (kebahasaan) berasal dari bahasa Inggris, *gender*, yang berarti “jenis kelamin”. Pengertian etimologis ini lebih menekankan hubungan laki-laki dan perempuan secara anatomis.

¹⁴²*Ibid.*, h. 241.

Dalam *Webster's New World Dictionary*, gender diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku. Definisi ini lebih menekankan aspek kultural dibandingkan pemaknaan secara anatomis.¹⁴³

Di dalam *Women's Studies Encyclopedia* dijelaskan bahwa gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat perbedaan (*distinction*) dalam peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.¹⁴⁴ Istilah gender sendiri menurut Budi Munawwar Rahman sulit dicari padanannya. Apalagi kata gender belum masuk dalam perbendaharaan Kamus Besar Bahasa Indonesia. Tetapi menurutnya istilah tersebut sudah lazim digunakan, khususnya di kantor Menteri Negara Urusan Peranan Perempuan. Gender menurut Syarif Hidayatullah diartikan sebagai interpretasi mental dan kultural terhadap perbedaan kelamin yakni perempuan dan laki-laki. Gender juga diartikan sebagai suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi pengaruh sosial budaya.¹⁴⁵

2. Perbedaan Seks dan Gender

Gender secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial-budaya. Adapun seks secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi

¹⁴³Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001, Cet. 2, h. 33.

¹⁴⁴Lihat Indar, "Iddah dalam Keadilan Gender", *Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol.5 No.1 Januari-Juni 2010, h. 106.

¹⁴⁵Syarif Hidayatullah, *Teologi Feminisme Islam*, h. 9.

anatomis biologi.¹⁴⁶ Dengan demikian, studi gender lebih menekankan perkembangan aspek maskulinitas (*masculinity/rujūlīyah*) atau feminitas (*femininity/nisā*) seseorang. Berbeda dengan studi seks yang lebih menekankan perkembangan aspek biologis dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki (*maleness/zukūrah*) dan perempuan (*femaleness/unūshah*).¹⁴⁷

Dalam proses pertumbuhan anak menjadi seorang laki-laki atau perempuan lebih banyak digunakan istilah gender daripada seks. Istilah seks umumnya digunakan untuk merujuk kepada persoalan reproduksi dan aktivitas seksual, selebihnya digunakan istilah gender. Sejatinya, menurut Showalter, penggunaan istilah gender dalam arti demikian sebenarnya belum terlalu lama. Wacana tersebut menurutnya mulai ramai digunakan di awal tahun 1977, ketika sekelompok feminis di London tidak lagi memakai isu-isu lama seperti *patriarchal* atau *sexist*, tetapi menggantinya dengan wacana gender (*gender discourse*).¹⁴⁸

3. Identitas Gender

Ketika seorang anak dilahirkan, maka pada saat itu anak sudah dapat dikenali, apakah seorang anak laki-laki atau seorang anak perempuan, berdasarkan alat jenis kelamin yang dimilikinya. Jika anak itu mempunyai alat kelamin laki-laki (*penis*) maka ia dikonsepsikan sebagai anak laki-laki dan jika mempunyai alat kelamin perempuan (*vagina*) maka ia dikonsepsikan sebagai anak perempuan. Begitu seorang anak dilahirkan maka pada saat yang sama ia

¹⁴⁶Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, h. 35.

¹⁴⁷*Ibid.*, h. 36.

¹⁴⁸*Ibid.*, h. 36.

memperoleh tugas dan beban gender (*gender assignment*) dari lingkungan budaya masyarakatnya.¹⁴⁹

Beban gender seseorang tergantung dari nilai-nilai budaya yang berkembang di dalam masyarakatnya. Dalam masyarakat patrilineal dan androsentris, sejak awal beban gender seorang anak laki-laki lebih dominan dibandingkan anak perempuan. Terciptanya model dan sistem kekerabatan di dalam suatu masyarakat memerlukan waktu dan proses sejarah yang panjang, dan ada berbagai faktor yang turut menentukan, termasuk di antaranya faktor kondisi obyektif geografis, seperti ekologi. Dalam masyarakat yang hidup di daerah padang pasir, yang mana populasi dan kerapatan penduduknya jarang, lapangan penghidupan yang begitu sulit, sudah barang tentu melahirkan sistem sosial-budaya yang khusus. Berbeda dengan masyarakat yang hidup di dalam kondisi alam yang subur, yang tentu juga akan melahirkan sistem kondisi sosial-budaya tersendiri.¹⁵⁰

Dalam masyarakat lintas budaya, pola penentuan beban gender (*gender assignment*) lebih banyak mengacu kepada faktor biologis atau jenis kelamin. Peninjauan kembali beban gender yang dinilai kurang adil merupakan tugas berat bagi umat manusia. Identifikasi beban gender lebih dari sekedar pengenalan terhadap alat kelamin, tetapi menyangkut nilai-nilai fundamental yang telah membudaya di dalam masyarakat. Menurut Suzanne J. Kessler dan Wendy McKenna, istilah yang lebih tepat dalam masalah tersebut bukan peninjauan kembali beban gender, melainkan peninjauan kembali tatanan gender (*gender*

¹⁴⁹*Ibid.*, h. 37.

¹⁵⁰*Ibid.*, h. 37.

recontruction) di dalam masyarakat, karena konsepsi beban gender pada seseorang anak lebih banyak sebagai akibat streatip gender di dalam masyarakat.¹⁵¹

4. Relasi Gender saat Pewahyuan Alquran

Relasi gender dalam masyarakat Arab tidak banyak berbeda dengan masyarakat di kawasan sekitarnya. Menurut J.C. Mosse, relasi gender mempunyai kemiripan di seluruh belahan bumi bagian utara, termasuk Eropa dan Amerika. Pola relasi gender bisa dilihat dalam suatu lingkup keluarga dan dalam masyarakat luas.¹⁵² Menurut konsepsi keluarga dalam tradisi masyarakat Yunani dan Romawi, kepala rumah tangga dipegang oleh laki-laki (suami/ayah). Laki-laki memegang kekuasaan mutlak dalam bidang hukum dan ekonomi terhadap seluruh anggota keluarganya yang terdiri atas para istri, anak-anak, dan mungkin para budak yang hidup di dalam keluarga tersebut. Struktur keluarga yang demikian ini berlangsung sampai abad ke-19, setelah di Eropa Barat diberlakukan hukum-hukum baru yang memberikan kemerdekaan kepada perempuan yang sudah menikah dan dihapuskannya lembaga perbudakan.¹⁵³

Relasi gender ditentukan oleh pembagian peran dan fungsi dalam suatu masyarakat. Dalam masyarakat Arab, laki-laki bertugas membela dan mempertahankan seluruh anggota keluarga, serta bertanggung jawab memenuhi seluruh kebutuhan anggota keluarga. Konsekuensinya laki-laki memonopoli kepemimpinan dalam semua tingkatan, mulai dari kepala rumah tangga, kepala

¹⁵¹*Ibid.*, h. 37-38.

¹⁵²*Ibid.*, h. 134.

¹⁵³*Ibid.*, h. 134-135.

suku/kabilah, sampai kepada persekutuan antara beberapa suku/kabilah.¹⁵⁴

Dengan demikian, menurut Nasaruddin relasi gender dalam dunia Arab nampak sangat memberikan peran dominan kepada laki-laki dalam berbagai bidang.¹⁵⁵

Dalam keadaan relasi gender seperti digambarkan di atas lah, Alquran yang menjadi sumber utama ajaran Islam diturunkan, dan 'kebetulan' bahasa arab yang terpilih untuk menjadi sarana ekspresinya.¹⁵⁶ Dengan demikian, mau-tidak mau harus ada penyesuaian redaksi transformasi 'pesan ketuhanan' dengan kaidah bahasa Arab. Pada titik ini, terjadi 'penerjemahan' pesan yang tidak bisa utuh karena terhalang faktor bahasa dan budaya.¹⁵⁷ Pesan Islam yang *egaliter* dan berkeadilan 'terpaksa' harus termanifestasi dalam bentuk yang tidak berimbang, karena memang demikian tuntutan budaya saat itu. Namun demikian, tidak berarti bahwa ajaran Islam yang *egaliter* dan berkeadilan 'terhentikan' dalam bingkai konstruksi budaya Arab. Ada semacam keharusan untuk terus

¹⁵⁴*Ibid.*, h. 135.

¹⁵⁵Kesimpulan tentang relasi gender di Arab yang memberikan peran dominan kepada laki-laki sejatinya bukan sesuatu yang ada sejak semula. Menurut hasil penelitian Catal Huyuk, mengungkapkan bahwa masyarakat di kawasan Timur Tengah pada mulanya adalah masyarakat materilineal, halmana perempuan memegang peranan lebih dominan daripada laki-laki. Reuben Levy pun mengakui bahwa dalam masyarakat Arab klasik sejumlah suku Arab kuno menerapkan sistem matriarki dan perempuan memegang kendali pemerintahan. Beberapa hal yang dapat mendukung kesimpulan ini antara lain nama-nama tuhan (dewi) pada umumnya digambarkan sebagai perempuan seperti Allata dan 'Uzza. Proses peralihan masyarakat matriarki ke patriarki dinilai oleh dua tokoh feminis, yaitu Merlyn Stone dan J. Edgar Bruns berhubungan dengan proses beralihnya kekuasaan tuhan perempuan (*the Mother God*) ke tuhan laki-laki (*the Father God*). Dalam hal ini agama-agama semit (abrahamic religions) yaitu Yahudi, Kristen dan Islam, dinilai mempunyai peran dalam proses transformasi tersebut. Lebih lanjut baca Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, h. 140-141.

¹⁵⁶Dalam konteks relasi gender pada masa Alquran diturunkan, beberapa ayat Alquran mengabadikannya, salah satunya dalam surah an-Nhal [16]: 58, yang artinya "dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan dia sangat marah."

¹⁵⁷M. Fahimul Fuad, *Kesetaraan Gender dalam Alqur'an*, E-mail: fahimulfuad@gmail.com, h. 3-4.

mengaplikasikan semangat *egaliter* tersebut dalam dimensi-dimensi budaya yang berbeda sehingga bisa jadi menimbulkan pembacaan yang berbeda pula. Ini tentu dengan pemahaman dasar bahwa apa yang tertera dalam Alquran –khususnya yang terkait dengan ekspresi budaya lokal- hanya *sample* semata yang butuh dikembangkan.

5. Kesetaraan Gender

Kesetaraan gender dalam bahasa Inggris dikenal dengan *gender equality*, yang bermakna persamaan gender. Gender dipahami sebagai suatu konsep yang dipakai untuk membedakan identitas laki-laki dan perempuan dari segi sosial-budaya. Berbeda dengan konsep seks yang secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologis manusia. Adapun dalam Rancangan Undang-Undang Keadilan dan Kesetaraan Gender (RUU KKG) yang dimaksud dengan kesetaraan gender adalah persamaan kondisi dan posisi bagi perempuan untuk mendapatkan kesempatan mengakses, berpartisipasi, mengontrol dan memperoleh manfaat pembangunan di semua bidang kehidupan.¹⁵⁸

Kesetaraan gender dalam masyarakat masih menimbulkan pro dan kontra di dalamnya, yaitu antara mendukung dan menerimanya. Pada umumnya perbedaan pendapat itu muncul karena kerancuan dalam memahami perbedaan antara laki-laki dan perempuan yang bersifat biologis atau kodrati, seperti perbedaan jenis kelamin, fungsi reproduksi dan lain-lain. Perbedaan biologis ini kemudian dikonstruksi secara sosial sehingga

¹⁵⁸M. Hajir Mutawakkil, “Keadilan Islam dalam Persoalan Gender”, *Jurnal Kalimah*, Vol. 12, No. 1, Maret 2014, h. 70-71.

melahirkan perbedaan gender. Bagi kaum feminis¹⁵⁹ perbedaan biologis tidak mereka persoalkan, mereka mempersoalkan mengapa perbedaan biologis itu dijadikan justifikasi untuk melakukan perbedaan dan ketidakadilan gender.¹⁶⁰

Upaya pembebasan ketidakadilan gender menuju kesetaraan gender telah melahirkan berbagai aliran. *Pertama*, feminisme liberal yang berpendapat bahwa semua manusia, laki-laki dan perempuan, diciptakan seimbang dan serasi dan mestinya tidak terjadi penindasan antara satu dengan lainnya. Kelompok ini tetap menolak persamaan secara menyeluruh antara laki-laki dan perempuan. Dalam beberapa hal, terutama yang berhubungan dengan fungsi reproduksi, aliran ini masih memandang perlu adanya perbedaan (*distinction*) antara laki-laki dan perempuan.¹⁶¹

Kedua, feminisme marxis-sosialis yang berupaya menghilangkan struktur kelas dalam masyarakat berdasarkan jenis kelamin dengan melontarkan isu bahwa ketimpangan peran antara kedua jenis kelamin itu sesungguhnya lebih disebabkan oleh faktor budaya. Feminis sosialis berpendapat bahwa ketimpangan gender di dalam masyarakat adalah akibat

¹⁵⁹Feminis adalah kesadaran akan adanya perlakuan tidak adil terhadap perempuan, baik di ranah publik maupun di ranah domestik, serta suatu tindakan sadar oleh perempuan maupun laki-laki untuk mengubah kondisi timpang tersebut. Berdasar perspektif kesadaran feminis tersebut, menurut Musdah, Nabi Muhammad dapat digolongkan sebagai feminis. Beliau adalah pemimpin revolusioner yang mengangkat derajat perempuan dan menempatkannya pada posisi yang sangat tinggi dengan melawan mainstream kultur pada masanya. Perombakan dan perubahan radikal terhadap posisi perempuan dilakukan melalui tiga isu, yakni isu mahar, waris dan poligami. Lihat Musdah Mulia, "Hukum Islam dan Dinamika Feminisme dalam Organisasi Nahdlatul Ulama", *Al-Ahkam*, Volume 23, Nomor 1, April 2013, h. 40.

¹⁶⁰*Ibid.*, h. 38.

¹⁶¹Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*, Jakarta: Paramadina, 2010, h. 64-65.

penerapan sistem kapitalis yang mendukung terjadinya tenaga kerja tanpa upah bagi perempuan di dalam lingkungan rumah tangga.¹⁶²

Ketiga, feminisme radikal yang menggugat semua lembaga yang dianggap merugikan perempuan seperti lembaga patriarki yang dinilai merugikan perempuan, karena *term* ini jelas menguntungkan laki-laki. Lebih dari itu, di antara kaum feminis radikal ada yang lebih ekstrim, tidak hanya menuntut persamaan hak dengan laki-laki tetapi juga persamaan seks, dalam arti kepuasan seksual juga bisa diperoleh dari sesama perempuan sehingga mentolerir praktik lesbian.¹⁶³ Dengan demikian, menurut kelompok ini perempuan tidak harus tergantung kepada laki-laki, bukan saja dalam hal pemenuhan kepuasan kebendaan tetapi juga pemenuhan kebutuhan seksual. Perempuan dalam konsepsi aliran ini dapat merasakan kehangatan, kemesraan, dan kepuasan seksual sesama perempuan. Kepuasan seksual dari laki-laki menurut kelompok ini adalah masalah psikologis. Melalui berbagai latihan dan pembiasaan kepuasan itu dapat terpenuhi dari sesama perempuan.

¹⁶²*Ibid.*, h. 66.

¹⁶³*Ibid.*, h. 67.

BAB III

BIOGRAFI SITI MUSDAH MULIA DAN MUHAMMAD QURAIH SHIHAB

A. Biografi Siti Musdah Mulia

1. Latar Belakang Kehidupan dan Pendidikan

Nama lengkapnya adalah Prof. Dr. Siti Musdah Mulia, M.A. Dilahirkan 3 Maret 1958 di Bone, Sulawesi Selatan. Dia adalah perempuan pertama peraih gelar Doktor dalam bidang pemikiran politik Islam di IAIN/UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1997), dengan disertasi: Negara Islam: Pemikiran Husain Haikal (diterbitkan menjadi buku oleh Paramadina tahun 2000)¹⁶⁴; Dia juga perempuan pertama yang dikukuhkan oleh UPI sebagai Profesor Riset bidang Lektur Keagamaan di Departemen Agama (1999) dengan Pidato Pengukuhan: Potret Perempuan dalam Lektur Agama (Rekonstruksi Pemikiran Islam Menuju Masyarakat Egaliter dan Demokratis).¹⁶⁵

Pendidikan formalnya dimulai dari SD di Surabaya (tamat 1969); Pesantren As'adiyah, Sulawesi Selatan (tamat 1973); Fakultas Syari'ah As'adiyah Menyelesaikan Sarjana Muda Fakultas Ushuluddin Jurusan Dakwah, Universitas Muslim Indonesia (UMI) Makasar (1980); Program S1 Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di Fakultas Adab, IAIN Alaudin, Makasar (1982); Program S2 Bidang Sejarah Pemikiran Islam di IAIN/UIN Syarif

¹⁶⁴Musdah Mulia, *Kemuliaan Perempuan dalam Islam*, T.tp: Megawati Institute, 2014, h. 127.

¹⁶⁵Syifa Naili Emma, "Perkawinan Poligami Menurut Hukum Islam Dan perundang-Undangan di Indonesia (Studi Kasus Perilaku Poligami di Desa Suruh Kab. Semarang 2011)", h. 38.

Hidayatullah (Syahid), Jakarta (1992); dan Program S3 Bidang Pemikiran Politik Islam di IAIN/UIN Syahid, Jakarta (1997) dan sebelumnya melakukan penelitian disertasi di Kairo, Mesir. Dia juga pernah menempuh pendidikan non-formal di antaranya: Kursus Singkat mengenai Islam dan Civil Society di Universitas Melbourne, Australia. (1998); Kursus Singkat Pendidikan HAM di Universitas Chulalongkorn, Thailand (2000); Kursus Singkat Advokasi Penegakan HAM dan Demokrasi (International Visitor Program) di Amerika Serikat (2000); Kursus Singkat Manajemen Pendidikan dan Kepemimpinan di Universitas George Mason, Virginia, Amerika Serikat (2001); Kursus Singkat Pelatih HAM di Universitas Lund, Swedia (2001); Kursus Singkat Manajemen Pendidikan dan Kepemimpinan Perempuan di Bangladesh Institute of Administration and Management (BIAM), Dhaka, Bangladesh (2002).¹⁶⁶

2. Pengalaman dan Pekerjaan

Pengalaman pekerjaan dimulai sebagai Dosen tidak tetap di IAIN Alaudin, Makasar (1982-1989) dan di Universitas Muslim Indonesia, Makasar (1982-1989); Peneliti pada Balai Penelitian Lektor Agama, Makasar (1985-1989); Peneliti pada Balitbang Departemen Agama Pusat, Jakarta (1990-1999); Dosen Institut Ilmu-Ilmu Al-Qur'an (IIQ), Jakarta (1997-1999); Direktur Perguruan Al-Wathoniyah Pusat, Jakarta (1995-sekarang); Dosen Pascasarjana UIN, Jakarta (1997- sekarang); Kepala Balai Penelitian Agama Jakarta (1999-2000); Staf Ahli Menteri Negara Urusan

¹⁶⁶Musdah Mulia, *Kemuliaan Perempuan dalam Islam*, h. 128.

Hak Asasi Manusia (HAM) Bidang Pencegahan Diskriminasi dan Perlindungan Minoritas (2000-2001); Tim Ahli Menteri Tenaga Kerja R.I. (2000-2001); Staf Ahli Menteri Agama R.I. Bidang Hubungan Organisasi Keagamaan Internasional (2001-sekarang). Selain sebagai peneliti dan dosen juga aktif menjadi trainer (instruktur) di berbagai pelatihan, khususnya dalam isu demokrasi, HAM, pluralisme, perempuan, dan *Civil Society*.¹⁶⁷

Di samping Pegawai Negeri Sipil (PNS), sejak mahasiswa dikenal sebagai aktivis organisasi pemuda dan ormas atau LSM Perempuan. Pengurus KNPI Wilayah Sulsel (1985-1990) Ketua Wilayah Ikatan Puteri NU Sulsel (1982-1985); Ketua Wilayah Fatayat NU Sulsel (1986-1990); Sekjen PP Fatayat NU (1990-1995); Wakil Ketua WPI (1996-2001); Ketua Dewan Pakar KP-MDI (1999-2005); Wakil Sekjen PP. Muslimat NU (2000-2005); Dewan Ahli Koalisi Perempuan Indonesia (2001-2004); Sekjen ICRP (2001- sekarang); Pendiri dan Direktur LKAJ (1998-2005); Ketua Panah Gender PKBI (2002-2005).¹⁶⁸

Musdah adalah intelektual sekaligus aktivis perempuan yang bersikap sangat kritis, bahkan berani menantang arus mayoritas yang tidak rasional

¹⁶⁷<http://www.normativeorders.net/de/aktuelles/meldungen/451-reform-islam-inindonesia>, diakses tanggal 02 Oktober 2017, pukul 22:21 WIB. Lihat juga Syifa Nailly Emma, "Perkawinan Poligami Menurut Hukum Islam dan Perundang-Undangan di Indonesia (Studi Kasus Perilaku Poligami di Desa Suruh Kab. Semarang 2011)", h. 40.

¹⁶⁸Lihat Muhammad Amin Sayyad, "Studi Kritis Pemikiran Siti Musdah Mulia dan Khoiruddin Nasution Tentang Urgensi Pencatatan Nikah Masuk Rukun Nikah", h. 68-69. Lihat juga Syifa Nailly Emma, "Perkawinan Poligami Menurut Hukum Islam dan Perundang-Undangan di Indonesia (Studi Kasus Perilaku Poligami di Desa Suruh Kab. Semarang 2011)", h. 40.

dan tidak humanis demi mewujudkan Islam yang *rahmatat lil 'ālamīn*.¹⁶⁹ Salah satu bentuk menentang arus dari Musdah adalah Akhir 2004 publik dihentakkan dengan munculnya *Counter Legal Draft* (CLD) untuk menandingi Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang konon hendak disorongkan supaya segera menjadi undang-undang oleh pihak-pihak tertentu.

Sekedar membuka kembali ingatan, KHI disahkan melalui Inpres tahun 1991 secara resmi menjadi referensi para hakim agama di Peradilan Agama, terutama dalam memutuskan perkara yang berhubungan dengan perkawinan. Konon, berdasarkan informasi inilah sebuah tim Pengarus Utamaan Gender (PUG) Departemen Agama RI membuat rumusan tandingan (*counter*) bagi KHI.¹⁷⁰ Musdah merupakan koordinator utamanya dari tim ini.

CLD KHI ini menjadi kontroversi di kalangan pakar (ulama) Islam mainstream, yang berkeberatan dan bahkan ramai-ramai yang menolak gagasan CLD KHI tersebut. Majelis Ulama Indonesia (MUI) menyebut draft ini sebagai *bid'ah* (penyimpangan) dan *tagyir* (perubahan) dari hukum Islam. MUI menyebut CLD KHI sebagai upaya memanipulasi nas-nas *al-Qur'ān*. Tak urung, kasus ini membuat Menteri Agama saat itu, Prof. DR. H. Said Agiel al-Munawar, menyampaikan teguran keras kepada Tim Penulis Pembaruan Hukum Islam, melalui suratnya tanggal 12 Oktober

¹⁶⁹Musdah Mulia, *Kemuliaan Perempuan dalam Islam*, h. 127.

¹⁷⁰Syifa Naili Emma, "Perkawinan Poligami Menurut Hukum Islam Dan perundang-Undangan di Indonesia (Studi Kasus Perilaku Poligami di Desa Suruh Kab. Semarang 2011)", h. 41.

2004, No.: MA/271/2004, untuk tidak lagi mengulangi mengadakan seminar atau kegiatan serupa dengan mengatasnamakan tim Departemen Agama dan semua Draft CLD-KHI agar diserahkan kepada Menteri Agama RI. Bahkan Menteri Agama RI yang baru, Maftuh Basyuni langsung membatalkan CLD-KHI pada tanggal 14 Februari 2005. Musdah sebagai Ketua Tim Penyusun CLD-KHI dilarang pemerintah menyebarluaskan gagasannya.¹⁷¹

3. Penghargaan

Musdah yang merupakan istri dari Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA., Dosen Pasasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, juga telah mendapatkan sejumlah penghargaan nasional dan internasional seperti Yap Thiam Hien Human Rights award tahun 2008, Plangi Tribute to Women dari Kantor Berita Antara tahun 2009, International women of The Year 2009 dari Pemerintah Italia, Penghargaan atas jasa dan kiprahnya memperjuangkan hak-hak perempuan, NABIL Award 2012 karena gigih menyuarakan prinsip kebhinekaan dan kenagsaan, Penghargaan dari Himpunan Indonesia untuk Ilmu-ilmu Sosial tahun 2013 sebagai Ilmuwan yang melahirkan karya-karya berpengaruh dalam bidang ilmu sosial di Indonesia. Anand Ashram Foundation juga menganugerahinya penghargaan *The Ambassador of Global Harmony* 2014 karena tekadnya membela pluralisme dan hak kebebasan beragama di Indonesia.¹⁷²

¹⁷¹Lihat Syifa Nailly Emma, “Perkawinan Poligami Menurut Hukum Islam Dan perundang-Undangan di Indonesia (Studi Kasus Perilaku Poligami di Desa Suruh Kab. Semarang 2011)”, h. 42.

¹⁷²Musdah Mulia, *Kemuliaan Perempuan dalam Islam*, h. 129.

4. Karya Intelektual

Siti Musdah Mulia dikenal dengan karya-karyanya yang sangat vokal menyuarakan nilai-nilai kemanusiaan: keadilan, demokrasi, pluralisme dan kesetaraan gender. Di antara karya-karyanya adalah: *Muslim Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (Mizan, 2005), *Perempuan dan Politik* (Gramedia, 2005), *Islam and Violence Against women* (LKAJ Jakarta, 2006), *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Kibar Press, 2007), *Islam dan HAM* (Naufan, 2010), *Muslimah Sejati* (Nuansa Cendikia, 2011), *Membangun Surga di Bumi: Kiat-kiat Membina Keluarga Ideal dalam Islam* (Quanta, Gramedia, 2011). Selain itu, Musdah Mulia juga menulis puluhan entri dalam *Ensiklopedi Islam*, *Ensiklopedi Hukum Islam*, dan *Ensiklopedi Alquran*, serta sejumlah artikel yang disajikan dalam berbagai forum ilmiah, baik di dalam maupun luar negeri.¹⁷³

5. Kesetaraan Gender dalam Pandangan Musdah

Menurut Musdah, kesetaraan gender merupakan suatu kondisi dan perlakuan adil terhadap perempuan dan laki-laki. Kondisi ini dapat dibangun melalui upaya-upaya penghentian segala bentuk diskriminasi yang secara sosial-budaya diwarisi secara turun-temurun di masyarakat. Gender sejatinya adalah sebuah konstruksi sosial, yaitu suatu kondisi yang terbangun di masyarakat akibat pengaruh pola asuh di waktu kecil, nilai-nilai yang tersosialisasi di masyarakat, interpretasi ajaran agama yang diajarkan di masyarakat, dan sebagainya. Warisan yang diajarkan secara turun-temurun itu

¹⁷³Musdah Mulia, *Kemuliaan Perempuan dalam Islam*, h. 128-129.

kemudian dipandang sebagai hal yang wajar, dan selanjutnya dianggap sebagai sebuah kebenaran. Mengubah kondisi ini dianggap sebagai merusak tatanan sosial, bahkan distigma sebagai melanggar ajaran agama.¹⁷⁴

Kesetaraan gender menurut Musdah bukan hanya sesuai dengan ajaran agama, tapi juga mengajarkan bagaimana mengelola kehidupan keluarga sesuai dengan porsi tugas dan tanggung jawab masing-masing suami-istri yang dibagi secara adil. Yang dimaksudkan dengan adil di sini tidak mesti berarti bahwa tugas tanggung jawab keduanya sama persis, melainkan dibagi secara proporsional, dan bergantung pada kesepakatan bersama.¹⁷⁵

Pembagian kerja, baik di dalam maupun di luar kehidupan rumah tangga hendaknya memperhatikan keselamatan fungsi-fungsi reproduksi kaum perempuan. Tugas dan tanggung jawab di rumah tangga bukan semata-mata beban istri atau anak perempuan, seperti yang umum dipahami selama ini. Tugas dan tanggung jawab itu hendaknya dipikul bersama secara adil sesuai dengan kesepakatan bersama.¹⁷⁶

Peneliti berpendapat bahwa pemikiran Musdah dalam konteks gender adalah pemikiran idealis-liberalis. Artinya bahwa teologi feminis yang hendak ia rumuskan bersumber pada ajaran Islam yang diyakini sebagai nilai ideal yang boleh jadi hal tersebut tidak terikat dengan bunyi teks, tetapi berusaha menangkap makna hakikatnya, makna ini dianggap sebagai ruh

¹⁷⁴Siti Musdah Mulia, *Membangun Surga di Bumi: Kiat-kiat Membina Keluarga Ideal dalam Islam*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2011, h. 53.

¹⁷⁵*Ibid.*, h. 54.

¹⁷⁶*Ibid.*, h. 54.

agama Islam. Pemikiran yang demikian cenderung mengabaikan teks-teks keagamaan yang dinilai tidak sesuai dengan konteks zaman.

B. Biografi Muhammad Quraish Shihab

1. Latar Belakang Kehidupan dan Pendidikan

Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA adalah seorang cendekiawan muslim dalam ilmu-ilmu Alquran dan mantan Menteri Agama pada Kabinet Pembangunan VII (1998). Ia adalah kakak kandung mantan Menko Kesra pada kabinet Indonesia bersatu, Alwi Shihab.¹⁷⁷ Muhammad Quraish Shihab lahir pada tanggal 16 Februari 1944 di Lotassalo, Kabupaten Sindenreng Rappang (Sidrap), Sulawesi Selatan.¹⁷⁸ Quraish lahir dari keluarga yang religius dan terpelajar. Ayahnya bernama Abdurrahman Shihab adalah keluarga keturunan arab yang terpelajar, dan menjadi ulama sekaligus Guru Besar Tafsir di IAIN Alauddin, Ujung Pandang. Sebagai seorang yang berpikiran maju, Abdurrahman percaya bahwa pendidikan adalah merupakan agen perubahan. Sikap dan pandangannya yang demikian maju itu dapat dilihat dari latar belakang pendidikannya, yaitu Jami'atul Khoir, sebuah lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia. Murid-murid yang belajar di lembaga ini diajari tentang gagasan-gagasan pembaharuan gerakan dan pemikiran Islam. Hal ini terjadi karena lembaga ini memiliki hubungan yang erat dengan sumber-sumber pembaharuan di Timur Tengah seperti Hadromaut, Haramain dan Mesir. Banyak guru yang didatangkan ke

¹⁷⁷Anonim, *Biografi M. Quraish Shihab*, <http://digilib.uinsby.ac.id/7700/6/bab3.pdf>, diakses pada tanggal 30 Oktober 2017 pada pukul 08: 30 WIB.

¹⁷⁸Mauluddin Anwar, dkk., *Cahaya, Cinta, dan Canda M. Quraish Shihab*, Tangerang: Lentera Hati, 2015, Cet. ii, h. xxiii.

lembaga tersebut diantaranya Syaikh Ahmad Soorkati yang berasal dari Sudan, Afrika.¹⁷⁹

Pendidikan Quraish dimulai dengan menyelesaikan sekolah dasarnya di Ujung Pandang, kemudian melanjutkan pendidikan menengahnya di Malang, sambil “nyantri” di Pondok Pesantren Darul Hadits al-Faqihiyyah. Kemudian pada 1958, yaitu ketika berumur 14 tahun ia berangkat ke Kairo, Mesir dan diterima di kelas II Tsanawiyah al-Azhar. Pada tahun 1967, dia meraih gelar Lc. (S-1) pada Fakultas Ushuluddin jurusan Tafsir dan Hadits Universitas al-Azhar. Kemudian melanjutkan pendidikannya di fakultas yang sama, dan 1969 meraih gelar MA untuk spesialisasi bidang Tafsir Alquran dengan tesis berjudul *al-Ijaz al-TAsyri'iy li al-Qur'an al-Karim*.¹⁸⁰

Pendidikan tingginya yang ditempuh di Timur Tengah, Al-Azhar, Cairo ini, oleh Howard M. Federspiel dianggap sebagai seorang yang unik bagi Indonesia pada saat di mana sebagian pendidikan pada tingkat itu diselesaikan di Barat. Mengenai hal ini Howard mengatakan bahwa:

...Ketika meneliti biografinya, saya menemukan bahwa ia berasal dari Sulawesi Selatan, terdidik di pesantren, dan menerima pendidikan tingginya di Mesir pada Universitas Al-Azhar, di mana ia menerima gelar M.A dan Ph.D-nya. Ini menjadikan ia terdidik lebih baik dibandingkan dengan hampir semua pengarang lainnya yang terdapat dalam Popular Indonesian Literature of the Quran, dan lebih dari itu, tingkat pendidikan tingginya di Timur Tengah seperti itu menjadikan ia unik bagi Indonesia pada saat di mana sebagian pendidikan pada tingkat itu diselesaikan di Barat. Dia juga mempunyai karier mengajar yang penting di IAIN Makassar dan Jakarta dan kini, bahkan, ia

¹⁷⁹Aina Nurliana, “Aurat dan Pakaian Perempuan dalam Perspektif Pemikiran Syaikh ‘Abdul Wahhab ‘Abdus-Salam Tawilah dan Quraish Shihab”, *Skripsi Sarjana*, Palangka Raya: Jurusan Syariah STAIN Palangka Raya, 2011, h. 44, t.d.

¹⁸⁰AnOnim, *Biografi M. Quraish Shihab*, h. 38.

menjabat sebagai rektor di IAIN Jakarta. Ini merupakan karier yang sangat menonjol.¹⁸¹

2. Pengalaman dan Pekerjaan

Setelah menyelesaikan studinya dengan gelar MA, untuk sementara Quraish Shihab kembali ke Ujung Pandang. Dalam kurun waktu yang kurang lebih sebelas tahun (1969–1980) terjun ke berbagai aktifitas sambil menimba pengalaman empirik, baik di bidang kegiatan akademik di IAIN Alaudin maupun di berbagai institusi pemerintahan setempat. Dalam masa menimba pengalaman dan karier ini terpilih sebagai Wakil Rektor Bidang Akademik dan Kemahasiswaan pada IAIN Alaudin. Selain itu juga disertai jabatan sebagai koordinator Perguruan Tinggi swasta wilayah VII Indonesia bagian Timur.¹⁸²

Di luar kampus disertai jabatan sebagai Pembantu Pimpinan kepolisian Indonesia Timur dalam bidang pembinaan mental. Selama di Ujung Pandang, juga sempat melakukan beberapa penelitian, antara lain: penelitian dengan tema “Penerapan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur” (1975) dan “Masalah Wakaf Sulawesi Selatan” (1978). Pada tahun 1980, Quraish Shihab kembali ke Mesir untuk meneruskan studinya di Program Pasca Sarjana Fakultas Ushuluddin jurusan Tafsir Hadis, Universitas al-Azhar. Hanya dalam waktu dua tahun (1982) dengan disertasinya yang berjudul “*Nazm al-Durar Li al-Baqali Tahqiq wa Dirasah*” ia berhasil meraih gelar Doktor dalam ilmu-ilmu *al-Qur'ān*

¹⁸¹ Anonim, *Biografi Quraish Shihab*, https://id.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Quraish_Shihab, diakses pada tanggal 30 Oktober 2017 pada pukul 09: 00 WIB.

¹⁸² *Ibid.*, h. 39.

dengan yudisium *Summa Cumlaude* disertai penghargaan tingkat I (*muntaz Ma'a Martabat al-Syaraf al-'Ula*).¹⁸³

Tahun 1984 adalah babak baru tahap kedua bagi Quraish untuk melanjutkan kariernya. Kemudian dipindah tugaskan dari IAIN Alaudin Ujung Pandang ke Fakultas Ushuluddin di Jakarta. Di sini ia aktif mengajar bidang tafsir dan ulum Alquran di program S1, S2 dan S3 sampai tahun 1998. Di samping melaksanakan tugas pokoknya sebagai dosen, ia juga dipercaya menduduki jabatan sebagai Rektor IAIN Jakarta selama dua periode (1992-1996 dan 1997-1998). Setelah itu dipercaya menduduki jabatan sebagai Menteri Agama selama kurang lebih dua bulan di awal tahun 1998, hingga kemudian diangkat sebagai Duta Besar Luar Biasa dan Berkuasa Penuh Republik Indonesia untuk negara Republik Arab Mesir merangkap Republik Djibauti berkedudukan di Kairo.¹⁸⁴

Di samping kegiatan tersebut di atas, Quraish juga dikenal sebagai penceramah yang handal. Kegiatan ceramah ia lakukan di sejumlah masjid bergengsi di Jakarta, seperti masjid at-Tin Fathullah, dan lainnya. Beberapa stasiun televisi juga mempunyai program khusus selama Ramadhan yang diasuh olehnya seperti RCTI dan Metro TV.¹⁸⁵

3. Penghargaan

Cendekiawan Muslim yang juga mantan Menteri Agama (Menag) M. Quraish Shihab ini pada tahun 2009 menerima penghargaan Islamic Book Fair (IBF) Award sebagai Tokoh Perbukuan Islam 2009. Penyerahan

¹⁸³ *Ibid.*, h.39- 40.

¹⁸⁴ Anonim, *Biografi M. Quraish Shihab*, h. 40.

¹⁸⁵ *Ibid.*, h. 41.

penghargaan tersebut dilakukan oleh Ketua Ikatan Penerbit Indonesia (IKAPI) DKI Jakarta H.E. Afrizal Sinaro dalam pembukaan IBF ke-8 tahun 2009 yang berlangsung di Istora Gelora Bung Karno Senayan, Jakarta.¹⁸⁶ Pada tahun yang sama Quraish juga mendapat penghargaan *Lifetime Achievement Award* dari Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.¹⁸⁷ Pada tahun 2015 Quraish juga memperoleh H Fadeli Luran Award pada milad 50 tahun Ikatan Masjid Musallah Indonesia Makassar (IMMIM).¹⁸⁸

4. Karya Intelektual

Sebagai seorang Guru Besar pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, sekaligus sebagai ahli Tafsir Alquran yang amat disegani, Quraish juga merupakan penulis yang produktif. Hal ini dapat dilihat dari karya-karya dalam bentuk buku yang telah diterbitkan. Berdasarkan pada latar belakang keilmuan yang kokoh yang beliau tempuh melalui pendidikan formal dan non-formal serta ditopang oleh kemampuan menyampaikan pendapat dan gagasan dengan bahasa yang sederhana, tetapi lugas, rasional dan kecenderungan pemikiran yang moderat, beliau hadir sebagai penceramah dan penulis yang bisa diterima oleh semua lapisan masyarakat.

¹⁸⁶Anonim, <http://www.republika.co.id>, diakses pada tanggal 10 Februari 2018 pukul 09: 28 WIB.

¹⁸⁷Anonim, <http://www.uinjkt.co.id>, diakses pada tanggal 10 Februari 2018 pukul 09: 28 WIB.

¹⁸⁸Anonim, <http://m.harnas.com>, diakses pada tanggal 10 Februari 2018 pukul 09: 30 WIB.

Beberapa karya yang telah dihasilkannya antara lain: Tafsir al-Manar, Keistimewaan dan Kelemahannya (Ujung Pandang, IAIN Alauddin, 1984); Filsafat Hukum Islam (Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1984); Menyingkap Tabir Ilahi; Asma al-Husna dalam Perspektif al-Qur'an (Jakarta: Lentera Hati, 1998); Untaian Permata Buat Anakku (Bandung: Mizan 1998); Haji Bersama Quraish Shihab (Bandung: Mizan, 1999); Sahur Bersama Quraish Shihab (Bandung: Mizan 1999); Panduan Puasa bersama Quraish Shihab (Jakarta: Penerbit Republika, Nopember 2000); Panduan Shalat bersama Quraish Shihab (Jakarta: Penerbit Republika, September 2003); Anda Bertanya, Quraish Shihab Menjawab Berbagai Masalah Keislaman (Mizan Pustaka); Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Al Qur'an dan Hadits (Bandung: Mizan, 1999), dan masih banyak yang lainnya.¹⁸⁹

Dalam beberapa karyanya, semisal Kedudukan Perempuan Dalam Islam (Departemen Agama); Jilbab Pakaian Perempuan Muslimah; dalam Pandangan Ulama dan Cendekiawan Kontemporer (Jakarta: Lentera Hati, 2004); Perempuan (Jakarta: Lentera Hati, 2005); M. Quraish Shihab Menjawab; 101 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui (Jakarta: Lentera Hati, Maret 2010), Quraish memiliki perhatian yang serius dengan isu kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

5. Kesetaraan Gender dalam Pandangan Quraish

Quraish menyatakan bahwa perbedaan antara laki-laki dan perempuan adalah suatu yang menjadi kepastian. Karena perbedaan sudah menjadi

¹⁸⁹Anonim, *Biografi Quraish Shihab*, h. 41. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2003, Cet. xxvi, h. 7.

kodrat yang sudah termaktub dalam Alquran. Perbedaan tersebut paling tidak dari segi biologis.¹⁹⁰ Menurut Quraish, perbedaan biologis manusia tidak menjadikan perbedaan atas potensi yang diberikan oleh Allah swt kepada manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Keduanya memiliki tingkat kecerdasan dan kemampuan berpikir yang sama yang dianugerahkan oleh Allah swt. Di dalam Alquran, Allah swt memuji *ulil albāb*, yaitu yang berzikir dan memikirkan tentang kejadian dan bumi. *Zikir* dan pikir yang mengantarkan manusia untuk menyingkap rahasia-rahasia alam semesta. *ulul albāb* tidak terbatas dalam laki-laki tetapi juga untuk perempuan.¹⁹¹ Karena setelah Alquran menguraikan ayat-ayat yang membahas sifat-sifat *ulul albāb*, berikutnya Alquran menegaskan dalam Q.S. Ali Imran [3] ayat 195.

فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ
بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي
وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾

Artinya: Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "Sesungguhnya aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir

¹⁹⁰Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, h. xxix.

¹⁹¹*Ibid.*, h. xxxi.

sungai-sungai di bawahnya, sebagai pahala di sisi Allah. dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik.¹⁹²

Dengan demikian, menurutnya kaum perempuan setara dengan dan sejajar dengan kaum laki-laki dalam potensi intelektualnya. Sebagaimana kaum laki-laki, perempuan mempunyai kemampuan berpikir, mempelajari dan mengamalkan apa yang mereka hayati dari bertafakur dan berzikir kepada Allah swt dan juga dari yang mereka pikirkan dari alam semesta ini.¹⁹³

Laki-laki dan perempuan juga sama dan setara di hadapan Allah swt. Memang dalam Alquran terdapat ayat yang berbicara tentang laki-laki sebagai pemimpin para perempuan (Q.S. An-Nisā' [4]: 34,) akan tetapi, kepemimpinan tersebut tidak boleh mengantarkan kepada kesewenang-wenangan. Karena Alquran di satu sisi memerintahkan untuk tolong-menolong antara laki-laki dan perempuan, pada sisi yang lain Alquran juga memerintahkan untuk berdiskusi dan musyawarah dalam persoalan mereka. Tugas kepemimpinan itu selintas adalah sebagai sebuah keistimewaan dan “derajat yang tinggi” dari perempuan. Namun derajat itu adalah kebesaran hati suami terhadap istrinya untuk meringankan sebagian kewajiban-kewajibannya.¹⁹⁴

Menurut Quraish, persamaan antara laki-laki dan perempuan juga persamaan antar bangsa, suku, dan keturunan, adalah pokok ajaran dan prinsip utama dalam ajaran Islam, dalam Alquran Allah swt berfirman:

¹⁹²Bachtiar Surin, *Al-Kanz: Terjemahan dan Tafsir Al-Qar'an*, Juz 1, h. 252-253.

¹⁹³Atik Wartini, “Tafsir feminis M Quraish Shihab: Telaah ayat-ayat Gender dalam Tafsir al-Misbah”,... h. 486.

¹⁹⁴*Ibid.*, h. 487.

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ
لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٩٥﴾

Artinya: Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.¹⁹⁵

Ayat di atas menegaskan tinggi rendah derajat seseorang ditentukan oleh nilai pengabdian dan ketakwaan kepada Allah swt. Oleh karena itu, dalam ajaran Islam, laki-laki dan perempuan tidak memiliki perbedaan yang mendasar dan substansial dalam beberapa hal utama seperti asal kejadian, hak-haknya dalam berbagai bidang, dan kedudukan serta perannya, tugas dan tanggung jawabnya.¹⁹⁶

Menurut Quraish sebagaimana yang dikutip oleh Atik Wartini menyatakan bahwa penafsiran ayat-ayat tentang penciptaan perempuan (Hawa) yang berasal dari tulang rusuk laki-laki (Adam) sesungguhnya adalah sebuah ide yang mempengaruhi kesetaraan gender. Seperti yang pernah diutarakan oleh Rasyid Ridha bahwa ide tentang kisah Adam dan Hawa seperti itu adalah berasal dari kitab perjanjian lama. Alquran tidak pernah memuat ide tersebut secara eksplisit di dalam redaksi ayat-ayatnya. Justru Alquran diturunkan dalam rangka mengikis segala perbedaan yang membedakan laki-laki dan perempuan, khususnya dalam bidang

¹⁹⁵QS. Al-Hujurāt [49]: 13. Lihat Bachtiar Surin, *Al-Kanz: Terjemahan dan Tafsir Al-Qar'an*, Juz 3, h. 1792.

¹⁹⁶*Ibid.*, h. 487.

kemanusiaan. Sedangkan hak-hak perempuan baik hak di luar rumah, hak memperoleh pendidikan, hak politik dan sebagainya, setara dan sederajat dengan hak yang dimiliki oleh para kaum laki-laki, demikian juga dengan kewajiban dan peran perempuan, Alquran tidak mendiskriminasi perempuan, dan membicarakan hal itu semua dalam konteks keadilan dan kesetaraan.¹⁹⁷

Dalam memahami ajaran Islam terutama yang berkaitan dengan gender, Quraish Shihab dapat dikatakan menggunakan pendekatan normatif-ideal, ¹⁹⁸ artinya bahwa teologi feminis yang hendak ia rumuskan itu mengacu pada norma-norma yang bersumber dari ajaran Islam yang ideal. Setidaknya ada dua sumber ajaran Islam, yaitu Alquran dan hadis yang selalu dijadikan rujukan oleh kaum muslimin dalam memecahkan berbagai persoalan hidup, baik persoalan sosial budaya, ekonomi maupun yang menyangkut persoalan keagamaan pada umumnya.

Menurut Quraish, Alquran adalah sumber utama dan pertama yang dijadikan rujukan dan diyakini sebagai sumber nilai tertinggi. Dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan pendekatan normatif-ideal adalah suatu pendekatan di mana ketika seorang peneliti ketika mengkaji suatu persoalan, maka ia merujuk pada yang bersifat ideal normatif. Ia melihat bagaimana Alquran menggariskan prinsip-prinsip dasar yang bersifat idealis normatif, misalnya bagaimana perempuan itu menurut Alquran. Karena Alquran diyakini sebagai sumber nilai tertinggi, dan sebagai pedoman

¹⁹⁷ *Ibid.*, h. 489.

¹⁹⁸ Syarifatun Nafsi, "Pemikiran Gender Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah", *Manthiq* Vol. 1, No. 1, Mei 2016, h. 33.

utama umat Islam. Maka dalam rangka memahami Alquran, tidak bisa secara parsial, akan tetapi harus dengan pemahaman yang komprehensif dan utuh, barulah kemudian mendapatkan pokok-pokok ajaran Islam khususnya dalam hal ini adalah isu kesetaraan laki-laki dan perempuan.

Sistem relasi laki-laki dan perempuan yang adil dilandasi semangat menghormati hak laki-laki dan perempuan sebagai umat manusia, khalifah Allah Swt di muka bumi. Langkah selanjutnya setelah menggunakan pendekatan idealis-normatif adalah menggunakan pendekatan historis-empiris. Dalam artian bahwa Quraish mencoba melihat bagaimana kenyataan secara empiris historis kondisi perempuan dalam masyarakat Islam. Sehingga satu sisi Quraish mendapatkan gambaran teoritis yang sifatnya idealis normatif mengenai pandangan Alquran terhadap perempuan. Akan tetapi pada lain sisi ia juga mencoba mendapatkan gambaran perempuan yang *holistik* dan empiris dalam masyarakat Islam, khususnya dalam hal ini masyarakat Islam Indonesia.

BAB IV

POLIGAMI DI MATA TOKOH KONTEMPORER

Dalam kajian ilmiah, pemikiran tokoh tidak serta merta diterima secara dogmatis, akan tetapi perlu dijabarkan dan diberi tanggapan. Gagasan atau pemikiran tokoh bukanlah ihwal yang tidak boleh dikritisi, karena ketika mengambil suatu pendapat untuk diikuti perlu terlebih dahulu menelusuri landasan hukum yang mendukung atas kebenaran dari pendapat tersebut.¹⁹⁹ Dalam hal ini peneliti berusaha untuk menganalisis dan membandingkan pemikiran Musdah dan Quraish Shihab tentang poligami dalam perspektif kesetaraan gender.

A. Pemikiran Siti Musdah Mulia dan M Quraish Shihab tentang Poligami dalam Perspektif Kesetaraan Gender

1. Pemikiran Siti Musdah Mulia tentang Poligami

a. Poligami menurut Musdah

Islam memandang perkawinan sebagai amanah Allah swt. Amanah adalah sesuatu yang diserahkan kepada pihak lain disertai dengan rasa aman dari pemberinya karena kepercayaan bahwa apa yang diamanatkan tersebut akan dipelihara dengan baik dan aman di tangan yang diberi amanat. Istri adalah amanah Allah kepada suami, demikian pula suami merupakan amanah Allah kepada istri. Suami-istri, keduanya harus berjanji menjaga amanah itu dengan sebaik-baiknya. Perjanjian inilah

¹⁹⁹Muhammad Amin Sayyad, "Studi Kritis Pemikiran Siti Musdah Mulia dan Khoiruddin Nasution Tentang Urgensi Pencatatan Nikah Masuk Rukun Nikah", h. 77.

yang disebut Alquran sebagai *misāqan galīzan* (perjanjian yang kokoh).²⁰⁰

Ajaran Islam amat sangat menekankan pada keadilan. Bukan tanpa alasan bila ayat yang berisi penjelasan tentang poligami diturunkan dalam konteks pembicaraan anak yatim.²⁰¹ Pembicaraan tentang poligami dalam Alquran berada dalam satu ayat Alquran menurut Musdah mengandung makna tersendiri. Hal itu menurutnya karena adanya persamaan antara anak yatim dan perempuan, yaitu bahwa keduanya seringkali menjadi korban dari perlakuan yang tidak adil dan hak-hak mereka seringkali diabaikan.²⁰² Musdah berpendapat bahwa:

...ayat-ayat 128 sampai 130 surah Al-Nisa' sesungguhnya merupakan panduan yang sangat jelas bagi suami-istri dalam mengarungi bahtera rumah tangga dan sekaligus merupakan pedoman dalam mengatasi berbagai kemelut dalam kehidupan keluarga. Pertama, setiap menghadapi konflik dalam keluarga, suami-istri disarankan untuk islah (berdamai). *Ishlah* hanya dapat dicapai manakala keduanya bertakwa, yakni kembali mendekatkan diri pada Allah memohon pertolongan-Nya sehingga keduanya dibukakan jalan damai. Jika tidak bisa lagi islah, maka jalan kedua adalah bercerai. Bercerai bukanlah suatu aib atau kejelekan, meskipun dalam hadis riwayat Abu Daud dan Ibnu Majah dinyatakan sebagai *abghad al-halal* (perbuatan halal, tetapi sangat dibenci Allah). Namun, ketimbang menyengsarakan istri, lebih baik menceraikannya dengan cara sopan. Itu lebih baik bagi keduanya. Bagi istri-istri yang takut bercerai karena tidak memiliki sumber ekonomi sendiri dan selama ini mereka hanya menggantungkan diri secara ekonomi kepada suami seharusnya tidak perlu takut, bukankah dalam ayat itu Allah menjamin akan memberikan kecukupan. Allah Maha Kaya lagi Maha Bijaksana. Para istri hendaknya yakin seyakin-yakinnya bahwa hanya Allah satu-satunya pemberi rezeki, bukan suami. Suami mungkin hanya sekedar media atau perantara, bukan sumber. Menarik sekali bahwa untuk keluar dari kemelut rumah tangga, Allah tidak menyuruh suami untuk

²⁰⁰Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, h. 191.

²⁰¹*Ibid.*, h. 192.

²⁰²*Ibid.*, h. 192.

poligami, melainkan menyuruhnya untuk bercerai. Ayat-ayat tersebut merekomendasikan untuk memilih perceraian daripada poligami.²⁰³

Berdasarkan uraian di atas, terlihat bahwa dalam pemikiran Musdah menjadikan surah an-Nisā' ayat 3 sebagai dalil pembenar bagi kebolehan poligami, seperti dipahami di masyarakat, sesungguhnya tidak signifikan dan sangat keliru. Hal ini mengingat ayat tersebut bukan diturunkan dalam konteks pembicaraan poligami, melainkan dalam konteks pembicaraan anak yatim dan perlakuan tidak adil yang menimpa mereka.²⁰⁴ Hal itu juga menurutnya mengandung suatu peringatan agar manusia menghindari segala bentuk perilaku tidak adil dan semena-mena, terutama dalam perkawinan. Untuk itu, menurut Musdah demi penegakan keadilan, Allah memperingatkan kepada laki-laki akan dua hal. Pertama, jangan menikahi anak yatim perempuan yang berada dalam perwalian mereka, kalau tidak mampu berlaku adil. Kedua, jangan berpoligami kalau tidak mampu berlaku adil. Faktanya, menurutnya dalam dua hal tersebut manusia hampir-hampir mustahil dapat berlaku adil. Dengan demikian, kesimpulannya menurutnya adalah bahwa ayat tersebut lebih berat mengandung ancaman berpoligami ketimbang membolehkannya.²⁰⁵

Berkaitan dengan ayat tentang poligami tersebut, Musdah juga mengutip pemikiran Qasim Amin yang membenarkan bahwa ayat tersebut selintas mengandung kebolehan poligami, tetapi sekaligus juga ancaman bagi pelaku poligami. Pada hakikatnya, suami yang akan

²⁰³ *Ibid.*, h. 116.

²⁰⁴ *Ibid.*, h. 116.

²⁰⁵ *Ibid.*, h. 116-117.

berpoligami sudah tahu bahwa dirinya sebenarnya tidak akan mampu berbuat adil. Jadi sebelum melakukan itu, dirinya sebetulnya telah diliputi rasa takut. Karena itu, kebolehan poligami hanya ditujukan pada orang-orang tertentu yang yakin bahwa dirinya tidak akan terperosok dalam perilaku tidak adil.²⁰⁶ Hal senada juga dinyatakan Abduh, bahwa kebolehan berpoligami merupakan sesuatu yang sangat sulit, mengingat beratnya syarat yang harus dipenuhi. Karena beratnya syarat yang ditentukan membawa kepada pemahaman bahwa Allah melarang poligami.²⁰⁷

Dengan demikian, menurut Musdah Islam tidak menganjurkan poligami, apalagi mewajibkan. Pembahasan poligami dalam Islam haruslah dilihat dari perspektif perlunya pengaturan hukum dalam aneka kondisi yang mungkin terjadi. Suatu perundang-undangan dipandang ideal manakala mampu mengakomodasikan semua kemungkinan yang bakal terjadi. Demikian halnya dengan aturan Islam, apalagi Islam adalah agama yang bersifat universal dan berlaku untuk semua situasi dan kondisi. Adalah perlu mempersiapkan ketetapan hukum yang tidak mustahil terjadi pada suatu ketika, walaupun kejadian itu hanya merupakan kemungkinan belaka. Dalam konteks inilah seharusnya poligami dilihat dalam Islam.²⁰⁸

Poligami sudah menjadi tradisi masyarakat jahiliyah sebelum Islam dan bahkan sudah dikenal berbagai masyarakat dunia jauh sebelum

²⁰⁶*Ibid.*, h. 99.

²⁰⁷*Ibid.*, h. 99-100.

²⁰⁸Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, h. 192-193.

Islam. Sebelum Islam, laki-laki dapat menikahi perempuan dalam jumlah yang tidak terbatas dan tanpa syarat apa pun. Menurut Musdah Islam datang dan melakukan koreksi total secara radikal terhadap tradisi yang sudah berurat berakar itu dengan menetapkan jumlah maksimal perempuan yang dapat dijadikan istri, yaitu maksimal hanya empat, itupun disertai dengan syarat yang sangat ketat, yakni dapat berlaku adil terhadap mereka, suatu syarat yang hanya orang setingkat Nabi dapat memenuhinya.²⁰⁹

Pada kenyataannya, praktik poligami di masyarakat terlebih lagi dewasa ini, telah menimbulkan problem sosial yang meluas dan sudah sangat memprihatinkan. Di antaranya menyebabkan maraknya perkawinan di bawah tangan (*sirri*) atau perkawinan tidak tercatat, tingginya angka kekerasan terhadap perempuan dalam rumah tangga, tingginya kasus pelanggaran hak-hak anak, dan terlantarnya para istri dan anak-anak, terutama secara psikologis dan ekonomi.²¹⁰

Kelompok yang pro terhadap poligami biasanya mendasarkan pada argumen bahwa terhadap teks yang sudah jelas kandungan hukumnya seperti ayat poligami ini tidak berlaku ijtihad atasnya. Sebab, ijtihad hanya boleh dikenakan pada persoalan yang belum ada teks atau nasnya. Argumen tersebut menurut Musdah dapat dipatahkan dengan merujuk kasus ijtihad Umar ibn al-Khattab, Khalifah Rasyidin kedua. Ketika terjadi musim paceklik beliau mengabaikan hukum potong tangan

²⁰⁹Musdah Mulia, "Hukum Islam dan Dinamika Feminisme dalam Organisasi Nahdlatul Ulama", *Al-Ahkam*, Volume 23, Nomor 1, April 2013, h. 41.

²¹⁰Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, h. 193.

terhadap dua orang budak yang mencuri harta tuan mereka sebagaimana tertera dalam nash yang sangat tegas maknanya (*qaṭ'ī al-dilalah*).²¹¹ Bahkan, sebaliknya beliau mengancam menghukum sang tuan dengan potong tangan manakala kedua budak tadi kembali mencuri. Alasannya, bahwa dalam kondisi paceklik seperti itu adalah menjadi tanggung jawab para penguasa dan para pemilik modal untuk menjaga kesejahteraan masyarakat. Berkenaan dengan Umar ibn al-Khattab, hampir semua umat Islam sepakat bahwa beliau adalah sahabat yang paling tegas memegang aturan dan norma Islam. Kasus tersebut seharusnya memberikan inspirasi kepada para ulama untuk tetap berijtihad agar ajaran Islam dapat menjawab berbagai tuntutan historis dari dinamika perkembangan umat Islam. Bukankah selalu didengungkan pendapat: *al-Islām ṣāliḥ li-kulli al-zamān wa al-makān* (Islam itu kondusif untuk semua tempat dan sepanjang masa).²¹²

Alasan lainnya yang biasa dijadikan argumen kelompok pro poligami adalah kelebihan jumlah perempuan atas laki-laki. Menurutnya, pandangan ini tidak sepenuhnya benar. Sebab, jika mengacu kepada data Biro Pusat Statistik yang dimaksudkan dengan kelebihan jumlah perempuan adalah perempuan yang berusia di bawah 12 tahun dan di atas 60 tahun karena usia perempuan rata-rata lebih panjang daripada usia laki-laki. Logikanya, kalau ingin poligami, pilihlah perempuan di bawah umur atau lewat umur. Akan tetapi, menikahi perempuan di bawah umur

²¹¹*Ibid.*, h. 52.

²¹²*Ibid.*, h. 51-52.

dalam konteks sekarang dipandang sebagai suatu kejahatan terhadap kemanusiaan karena melanggar HAM. Jadi hanya ada satu pilihan, yakni menikahi perempuan lanjut usia seperti dicontohkan Nabi, dan ini agaknya dapat mengurangi problem sosial yang ada.²¹³

Melihat pada fakta sosial tersebut, menurut Musdah poligami lebih menimbulkan aspek negatif dibandingkan dengan aspek positifnya. Dalam istilah agama, lebih banyak mudharatnya ketimbang maslahatnya dan menurutnya, sesuai kaidah *fiqhiyah* segala sesuatu yang lebih banyak mudharatnya harus dihilangkan. Mengingat dampak buruk poligami dalam kehidupan sosial, poligami dapat dinyatakan menurutnya sebagai *haram lighairih* (haram karena aksesnya).²¹⁴ Karena itu, menurutnya perlu diusulkan pelarangan poligami secara mutlak sebab dipandang sebagai kejahatan terhadap kemanusiaan (*crime against humanity*) dan pelanggaran terhadap hak asasi manusia. Penghapusan poligami menurutnya sesuai dengan kaidah fikih *dar'u al-mafāsīd muqaddam 'alā jalbi al-maṣāliḥ* yang artinya menolak kerusakan harus didahulukan dari pada meraih kemashlahatan.²¹⁵

Menurut Musdah, pelarangan mutlak terhadap poligami bukan hal yang sama sekali baru di dunia Islam, melainkan telah dilakukan di beberapa negara Islam, semisal Tunisia. Sebelum Tunisia, Turki

²¹³*Ibid.*, h. 53.

²¹⁴*Ibid.*, h. 193-194.

²¹⁵*Ibid.*, h. 194.

merupakan negara Muslim pertama yang melarang poligami secara mutlak melalui UU Civil Turki tahun 1926.²¹⁶

Tunisia merupakan sebuah negara yang menjadikan Islam sebagai agama resmi negara sejak 1956, dan telah membuat undang-undang hukum keluarga yang bernama *al-Ahwāl al-Syakhshiyah* nomor 66 Tahun 1956.²¹⁷ Semenjak ditetapkannya undang-undang tersebut, telah berkali-kali mengalami perubahan, penambahan, dan modifikasi yaitu pada tahun 1959, 1964, 1981 dan 1993. UU tersebut mencakup materi hukum perkawinan, perceraian, dan pemeliharaan anak yang dari segi material berbeda dengan ketetapan fikih klasik. Menurut Musdah, dari sekian banyak pembaruan terhadap UU tersebut, yang menonjol adalah larangan untuk berpoligami. Adapun alasan yang dikemukakan Tunisia dalam melarang poligami adalah pertama, menganalogikan poligami dengan perbudakan. Menurut Tunisia, institusi perbudakan dan poligami hanya diizinkan pada masa-masa awal perkembangan Islam, dan setelah Islam mampu membangun masyarakat yang berbudaya dan berkeadaban, poligami seharusnya dihapus. Kedua, bahwa syarat mutlak bolehnya poligami adalah kemampuan berlaku adil pada istri, sementara fakta sejarah membuktikan hanya Nabi yang mampu berlaku adil terhadap istri-istrinya.²¹⁸ Berkaca pada Tunisia tersebut, kemudian Musdah berpendapat bahwa “kalau negara Islam saja berani melakukan

²¹⁶*Ibid.*

²¹⁷*Ibid.* h. 194.

²¹⁸*Ibid.*, h. 195.

perubahan mendasar dalam hukum keluarganya, mengapa kita di Indonesia masih menunggu?”²¹⁹

Peneliti mencoba mengkonfirmasi apakah Musdah membenarkan poligami dalam keadaan darurat. Karena dalam sebuah kaidah fikih dijelaskan bahwa sesuatu yang haram diperbolehkan bila dalam keadaan darurat. Adapun jawaban Musdah sebagai berikut:

...tidak semua yang haram itu memiliki kondisi darurat. Berbeda misalnya memakan bangkai atau hal-hal yang haram lainnya. Daruratnya adalah jika anda tidak makan anda akan mati. Islam adalah agama yang amat menghargai kehidupan (*the rights of life*). Supaya tidak mati, maka halal memakan bangkai atau sejenisnya yang tadinya haram. Itupun sebatas untuk menjaga agar tubuh tetap bisa hidup. Setelah punya kekuatan hidup kita diwajibkan berusaha mencari cara yang halal untuk melanjutkan hidup yang amat berharga ini. Terkait poligami, saya belum menemukan alasan daruratnya. Memang ada orang yang akan mati kalau tidak poligami? hal penting yang harus dicermati dalam memahami larangan poligami adalah nilai keadilan. Dan keadilan dalam poligami harus didefinisikan oleh perempuan atau isteri yang bersangkutan, bukan oleh suami seperti selama ini terjadi di masyarakat. Bagi saya, cukuplah contoh perilaku Nabi dalam menjalani kehidupan perkawinan. Nabi tidak poligami ketika Khadijah masih hidup, dan tidak pernah setuju puterinya Fatimah untuk dipoligami. Poligami adalah bentuk nyata kekerasan dan penghinaan terhadap perempuan. Adapun poligami Nabi setelah berada di Madinah dan itu pun hanya berlangsung pada masa akhir hidupnya (sekitar 6 tahun sebelum wafat) menikah dg 11 atau 13 isteri (jika Maria Qibtiyah dan Raihanah akan dihitung) adalah cara khusus Nabi memproteksi perempuan dari berbagai perlakuan keji masyarakat Jahiliyyah yang amat merendahkan perempuan. Kita harus maklum bahwa Nabi memiliki beberapa kekhususan yang tidak berlaku bagi umatnya. Kini, alasan sosio-politis itu sdh tidak ada. Terdapat banyak cara memproteksi perempuan, antara lain memberikan pendidikan, keterampilan, modal kerja dan akses ke berbagai bidang pembangunan masyarakat.²²⁰

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Balasan E-mail dari Musdah kepada peneliti pada hari Kamis tanggal 16 November 2017.

Pendapat Musdah ini secara tidak langsung sejatinya juga masih mengakui eksistensi poligami, yaitu manakala seorang istri merasa suaminya adil dan layak untuk menikah kembali. Karena pada kenyataan tidak jarang seorang istri yang menyuruh suaminya untuk menikah kembali. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa yang menjadi kritik Musdah terhadap poligami didasarkan pada ukuran keadilan yang hanya didefinisikan oleh seorang suami. Berkaitan dengan seorang istri yang menghendaki suaminya berpoligami, menurut peneliti lebih disebabkan oleh hasil interpretasi terhadap ajaran agama oleh laki-laki yang didoktrinkan kepada perempuan.

Pemikiran Musdah tentang poligami bila ditinjau dengan teori gender menurut peneliti sangat sejalan dengan teori *nurture* yang beranggapan perbedaan relasi gender laki-laki dan perempuan tidak ditentukan oleh faktor biologis melainkan konstruksi masyarakat. Dengan kata lain, peran sosial yang selama ini dianggap baku dan dipahami sebagai doktrin keagamaan menurut penganut paham *nurture*, sesungguhnya bukanlah kehendak Tuhan dan tidak juga sebagai produk determinasi biologis melainkan produk konstruksi sosial (*social construction*). Poligami sebagai konstruksi sosial dapat dibuktikan dengan melacak akar sejarahnya, bahwa praktik poligami telah dikenal jauh sebelum Islam datang.

Adapun pembaruan yang digagas oleh Musdah, hemat peneliti berangkat dari semangat feminis yakni kesadaran akan adanya perlakuan

tidak adil terhadap perempuan, baik di ranah publik maupun di ranah domestik, serta suatu tindakan sadar oleh perempuan maupun laki-laki untuk mengubah kondisi timpang tersebut.²²¹ Berdasar perspektif kesadaran feminis tersebut, Musdah menganggap bahwa Nabi Muhammad dapat digolongkan sebagai feminis. Beliau adalah pemimpin revolusioner yang mengangkat derajat perempuan dan menempatkannya pada posisi yang sangat tinggi dengan melawan mainstream kultur pada masanya. Perombakan dan perubahan radikal terhadap posisi perempuan dilakukan salah satunya dalam poligami. Nilai revolusioner tersebut nampaknya yang ingin diwujudkan Musdah dengan melakukan pembaruan hukum agar hukum Islam tidak terkesan tertinggal dengan zamannya atau dengan kata lain kurang responsif. Menurut peneliti, bila melihat sejarah poligami sebelum Islam dan membandingkannya setelah Islam datang, ada dua hal mendasar yang membedakan. *Pertama* pada bilangan istri, dari tidak terbatas jumlahnya menjadi dibatasi menjadi empat. Pembatasan ini rasanya sangat berat, bila melihat kedudukan laki-laki masa itu yang sudah terbiasa dengan banyak istri, lalu mereka disuruh memilih empat saja dan menceraikan selebihnya. *Kedua*, pada syarat poligami, yaitu harus berlaku adil. Sebelumnya, poligami banyak membawa kesengsaraan dan penderitaan bagi kaum perempuan, karena suami berpoligami tidak terikat dengan keharusan berlaku adil.

²²¹Lihat *footnote* nomor 16.

Dalam memperkuat pendapatnya, Musdah juga meninjau poligami dengan *az-żarī'ah*. Ia melihat pada fakta sosial bahwa poligami lebih menimbulkan aspek negatif dibandingkan dengan aspek positifnya. Dalam istilah agama, lebih banyak mudharatnya ketimbang maslahatnya dan menurutnya sesuai kaidah *fiqhiyah* segala sesuatu yang lebih banyak mudharatnya harus dihilangkan. Mengingat dampak buruk poligami dalam kehidupan sosial, poligami dapat dinyatakan menurutnya sebagai *haram lighairih* (haram karena aksesnya). Karena itu, menurutnya perlu diusulkan pelarangan poligami secara mutlak sebab dipandang sebagai kejahatan terhadap kemanusiaan (*crime against humanity*) dan pelanggaran terhadap hak asasi manusia. Penghapusan poligami menurutnya sesuai dengan kaidah fikih *dar' u al-mafāsīd muqaddam 'alā jalbi al-maṣāliḥ* yang artinya menolak kerusakan harus didahulukan dari pada meraih kemashlahatan.

Peneliti berpendapat bahwa argumentasi Musdah yang demikian hanya didasarkan pada praktik poligami yang gagal. Padahal pada kenyataannya tidak semua praktik poligami seperti yang digambarkan oleh Musdah. Seolah Musdah hanya berpedoman pada kasuistik untuk menyimpulkan seluruhnya. Hal ini menurut peneliti tidak adil dalam menghukumi sesuatu. Berdasarkan *az-żarī'ah* yang telah peneliti jelaskan pada bab sebelumnya, maka jika dampak yang ditimbulkan oleh rentetan suatu perbuatan adalah kemaslahatan, maka perbuatan tersebut diperintahkan. Namun sebaliknya, jika rentetan perbuatan tersebut

membawa pada kerusakan maka perbuatan tersebut terlarang sesuai dengan kadarnya.

Hemat peneliti, poligami yang menimbulkan dampak negatif dilakukan karena tidak sesuai dengan prosedur yang berlaku dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia, yaitu tidak memenuhi syarat alternatif terlebih lagi syarat kumulatif. Dengan demikian, yang menjadi persoalannya (*'illah/the reason of law*) menurut peneliti adalah dampak negatif yang ditimbulkan akibat poligami tanpa prosedural, bukan poligaminya. Mengacu pada kaidah fikih:

إِنَّ الْحُكْمَ يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ لَا مَعَ حِكْمَتِهِ وَجُودًا وَعَدَمًا²²²

Artinya: Sesungguhnya hukum itu berlaku tergantung ada atau tidak adanya *'illah*, bukan tergantung oleh hikmah.

Menurut peneliti, apabila dampak negatif poligami sebagaimana yang menjadi pertimbangan Musdah dalam melarang poligami secara mutlak telah dapat dihilangkan, maka berdasarkan kaidah di atas, seharusnya poligami diperbolehkan. Meski demikian, peneliti juga sangat sependapat dengan Musdah bahwa alasan yang biasa dijadikan argumen kelompok pro poligami adalah kelebihan jumlah perempuan atas laki-laki, tidak lagi relevan dengan keadaan Indonesia saat ini.

b. Pemikiran yang mempengaruhi Musdah

Pemahaman Musdah terhadap syarat poligami yakni adil, menurut peneliti sangat terpengaruh dengan pemikir sebelumnya semisal Abduh

²²²Wahbah az-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmīy*, juz i, Syuriah: Dār al-Fikr bi Dimasyq, 2001, h. 651.

dan Qasim Amin. Karena menurut peneliti konsep yang ditawarkan Musdah dalam memahami adil sebagai syarat poligami memiliki kesamaan dengan konsep yang ditawarkan oleh Abduh. Analisis peneliti ini juga diperkuat dengan dikutipnya Abduh oleh Musdah dalam menjelaskan adil sebagai syarat kebolehan berpoligami.²²³ Hal ini juga sejalan dengan prinsip dasar sosiologi pengetahuan bahwa pemikiran seseorang yang muncul secara individu, tidak muncul dengan sendirinya, tetapi selalu bersinggungan dengan pemikiran lainnya yang telah menjadi tindakan kolektif sebelumnya. Artinya, pemikiran seseorang tidak jarang dipengaruhi oleh pemikir sebelumnya.

Pengaruh pemikiran feminis Barat pada Musdah terlihat dalam hal memahami ayat yang berkaitan dengan poligami. Musdah memahami adil yang disyaratkan dalam poligami adalah adil secara kuantitatif dan kualitatif. Penekanan Musdah adalah mampu berbuat adil secara kualitatif. Hal ini didasarkan pada makna '*adl*' yang lebih bersifat kuantitatif, bukan *al-qist* yang bersifat kualitatif. Dengan demikian, praktik poligami yang sering mendasarkan keadilan pada aspek kuantitatif sebagaimana saat ini sudah tidak relevan lagi. Bahkan, dalam pandangan Musdah harus ditolak kalau tidak mau disebut digugat. Keadilan kuantitatif sangat mudah dilakukan. Karena hanya diukur dalam segi material. Namun, keadilan kualitatif menjadi makna utama dalam kajian poligami. Pasalnya, keadilan kualitatif sangat sulit dilakukan oleh

²²³*Ibid.*, h. 99-100.

seorang laki-laki. Pada akhirnya sebagai manusia biasa, ketika melihat syarat-syarat tersebut, tidaklah mungkin manusia dapat melakukan poligami secara adil. Maka, jikalau masih ada ulama atau seseorang yang mendasarkan syariat poligami dengan surat *an-Nisā'* ayat 3, maka harus ditolak.

Pemahaman Musdah tentang syarat adil dalam poligami ini, berbeda dengan para ulama pada umumnya. Para ulama pada umumnya memahami keadilan yang dituntut dalam poligami adalah keadilan secara lahiriah (kuantitas). Karena manusia tidak mungkin dapat berbuat dalam hal keadilan secara batiniyah (hati). Sehingga persyaratan berlaku adil apabila seorang laki-laki mempunyai istri lebih dari satu (poligami) adalah adil secara lahir/fisik, yaitu dalam perbuatan.²²⁴

Imam Syafi'i dalam konteks demikian mencatat dan menghubungkan *an-Nisā'* (4): 3 dengan 129, kemudian menyimpulkan bahwa keadilan yang dituntut Alquran untuk boleh poligami, sebagai yang tercantum dalam ayat *an-Nisā'* (4): 3 adalah keadilan dalam hal-hal yang berhubungan dengan kebutuhan fisik (sandang, pangan dan papan), sementara mustahilnya seorang suami berlaku adil yang ditegaskan *an-Nisā'* (4): 129 adalah pada hal-hal yang berhubungan dengan batin (non fisik/cinta).²²⁵ Dengan demikian dapat dipahami bahwa semaksimal apapun upaya dilakukan manusia, keadilan terhadap istri-istri tidak dapat

²²⁴Imam Machali, "Poligami dalam Perdebatan Teks dan konteks: Melacak Jejak Argumentasi Poligami dalam Teks Suci", *PALASTREN*, Vol. 8, No. 1, Juni 2015, h. 41.

²²⁵Azni, *Poligami dalam Hukum Keluarga Islam di Indonesia dan Malaysia*, h. 58.

direalisasikan karena keadilan dalam dalam konteks poligami berada dalam wilayah Allah bukan manusia. Keadilan manusia hanya ada pada wilayah empirik semata. Karena itu, kalau dapat berlaku adil terhadap istri-istrinya dalam memenuhi kebutuhan fisik, seorang suami boleh melakukan poligami, akan tetapi bila tidak mampu memenuhi maka suami tidak diperbolehkan berpoligami.

Dengan demikian terlihat bahwa pemikiran Musdah sangat dipengaruhi oleh gerakan postmodernisme. Persinggungan Musdah dengan dunia pendidikan Barat nampaknya telah mewarnai pemikirannya. Hal ini juga dibenarkan oleh Musdah²²⁶ bahwa ia mengaku dalam hal keagamaan banyak dipengaruhi dan menaruh hormat (terkesan) pada Harun Nasution dan Nurcholish Madjid. Dan dalam hal gender ia mengaku dipengaruhi oleh Feminis Muslim seperti Fatimah Mermisi, Nawal Sadawi, Abdullah An-Na'im, dan Qasim Amin, dan lainnya.²²⁷

Pemikiran yang terpengaruh dari Harun Nasution dan Nurcholish Madjid dapat dilihat dari karya-karya Musdah dalam memahami teks Alquran dan Hadis. Ia seperti ingin menjelaskan bahwa makna teks suci tidak lepas dari konteks zamannya. Persis sebagaimana yang sering diungkap oleh Harun Nasution dan Nurcholish Madjid.²²⁸

²²⁶Balasan E-mail dari Musdah kepada peneliti pada hari Kamis tanggal 16 November 2017.

²²⁷Balasan E-mail dari Musdah kepada peneliti pada hari Kamis tanggal 16 November 2017.

²²⁸Pemikiran Nurcholis Madjid dapat dibaca dalam beberapa buku misalnya, Muhammad Wahyu Nafis, *Cak Nur: Sang Guru Bangsa*, Jakarta: PT Kompas Media

Adapun dalam konteks feminisme, Musdah seakan ingin mengukuhkan pemikiran-pemikiran feminisme Barat tersebut dalam konteks keindonesiaan. Ia berada pada posisi mendukung gagasan mereka dan mencoba mengolaborasikan dalam konteks keindonesiaan. Dalam usahanya ini, Musdah pun terlihat sangat berani menyuarakan hak-hak kaum perempuan. Misalnya dalam *counter legal drafting* KHI.

2. Pemikiran Muhammad Quraish Shihab tentang Poligami

a. Poligami menurut Quraish

Berdasarkan penjelasan pada bab sebelumnya, dapat diketahui bahwa legitimasi poligami disandarkan pada firman Allah dalam Alquran surah *an-Nisā'* ayat 3. Menurut Quraish ada beberapa hal yang perlu digarisbawahi pada ayat tersebut.

- 1) Ayat tersebut ditujukan kepada para pemelihara anak-anak yang hendak menikahi mereka tanpa berlaku adil. Secara redaksional, menurutnya seseorang boleh berkata jika izin berpoligami hanya diberikan kepada para pemelihara anak-anak yatim, bukan kepada setiap orang. Kendati konteksnya demikian, menurutnya disebabkan redaksi ayat tersebut bersifat umum, dan karena kenyataan sejak masa Nabi Muhammad saw. dan sahabat beliau menunjukkan bahwa yang tidak memelihara anak yatim pun berpoligami, dan itu terjadi

sepengertian Rasul saw., sehingga tidak lah tepat menjadikan ayat tersebut hanya terbatas kepada para pemelihara anak-anak yatim.²²⁹

2) Kata *khiftum* yang biasa diartikan takut, yang juga berarti mengetahui, menurut Quraish menunjukkan bahwa siapa yang yakin atau menduga keras atau bahkan menduga tidak akan berlaku adil terhadap istri-istrinya maka mereka tidak diperbolehkan oleh ayat di atas melakukan poligami. Yang diperkenankan hanyalah yang yakin atau menduga keras dapat berlaku adil. Oleh sebab itu, menurutnya yang ragu apakah bisa berlaku adil atau tidak, tidak diizinkan berpoligami.²³⁰

3) Ayat tersebut (*an-Nisā'* ayat 3) menggunakan kata *tuqsiṭū* dan *ta'dilū* yang keduanya diterjemahkan berlaku adil. Ada ulama yang mempersamakan maknanya dan ada juga yang membedakannya dengan berkata bahwa *tuqsiṭū* adalah berlaku adil antara dua orang atau lebih, keadilan yang menjadikan keduanya senang. Adapun *ta'dilū* adalah berlaku baik terhadap orang lain maupun diri sendiri, tapi keadilan itu bisa saja tidak menyenangkan salah satu pihak. Jika makna kedua ini dipahami, menurutnya berarti izin berpoligami hanya diberikan kepada mereka yang menduga bahwa langkahnya tersebut dapat menyenangkan semua istri yang dinikahnya. Hal ini dipahami dari kata *tuqsiṭū*, tetapi kalau itu tidak dapat tercapai, paling tidak ia

²²⁹M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*, h. 162-163.

²³⁰*Ibid.*, h. 163

harus berlaku adil, walaupun itu bisa saja tidak menyenangkan salah satu di antara mereka.²³¹

- 4) Firman-Nya *fankihū mā tāba lakum* yang diartikan “maka nikahilah apa yang kamu senangi” bukan “siapa yang kamu senangi”, bukan dimaksudkan untuk mengisyaratkan bahwa perempuan kurang berakal, dengan alasan pertanyaan yang dimulai dengan apa. Karena penggunaan apa untuk sesuatu yang tidak berakal, sedangkan siapa untuk yang berakal. Akan tetapi, menurut Quraish agaknya pemilihan kata tersebut bertujuan untuk menekankan sifat perempuan, bukan untuk menekankan orang tertentu, nama, atau keturunan. Karena menurut Quraish bukankah jika dikatakan “siapa yang dinikahi?” menunjukkan perempuan tertentu, namanya dan anak siapa, sedangkan bila ditanyakan dengan menggunakan kata apa menunjukkan sifat dari yang ditanyakan, misalnya janda atau gadis, cantik atau jelek, dan sebagainya.²³²
- 5) Huruf *waw* pada ayat tersebut bukan berarti dan, melainkan atau. Dengan demikian, menurut Quraish angka-angka tersebut bukan izin untuk dijumlahkan sehingga boleh berpoligami dengan sembilan atau bahkan delapan belas perempuan. Di samping secara redaksional ayat tersebut tidak bermakna demikian, Rasul saw. pun secara tegas memerintahkan Gilan Ibnu Umayyah ats-Tsaqafi yang ketika itu

²³¹*Ibid.*, h. 163-164.

²³²*Ibid.* h. 164

memiliki sepuluh istri agar mencukupkan dengan empat orang dan menceraikan selainnya.²³³

Quraish menyatakan bahwa ayat poligami tidak membuat peraturan baru, karena memang poligami telah dikenal dan dilaksanakan oleh penganut berbagai syariat agama serta adat-istiadat masyarakat sebelum turunnya ayat tersebut. Ayat ketiga surah *An-Nisā'* tersebut menurutnya juga tidak menganjurkan apalagi mewajibkan poligami, tetapi hanya berbicara tentang bolehnya poligami, dan itu pun merupakan pintu kecil yang hanya dapat dilalui oleh siapa yang sangat membutuhkan dan dengan syarat yang tidak ringan.²³⁴ Lebih lanjut Quraish menyatakan:

Islam mendambakan kebahagiaan keluarga, kebahagiaan yang antara lain didukung oleh cinta kepada pasangan. Cinta yang sebenarnya menuntut agar seseorang tidak mencintai kecuali pasangannya. Ada ungkapan literatur agama yang menyatakan:

ليس في القلب حبان ولا في الوجود ربان

'Tidak ada di dalam hati dua cinta, sebagaimana tidak ada dalam wujud ini dua Tuhan'. Demikian pandangan tentang cinta disejalkan dengan pandangan tentang keesaan Tuhan. Keduanya berdasar *tauhid* (kesatuan). Itulah yang ideal, itulah yang didambakan-kalau enggan berkata oleh pasangan suami istri-maka paling tidak itulah yang didambakan oleh istri dan, bila seseorang benar-benar mencintai, bukan hanya mengorbankan apa yang boleh atau dapat dimilikinya (dalam hal ini berpoligami), melainkan juga mengorbankan jiwa raganya demi cinta.²³⁵

Dengan demikian, menurutnya pembahasan poligami dalam pandangan Alquran hendaknya tidak ditinjau dari segi ideal atau baik dan buruknya, akan tetapi harus dilihat dari sudut pandang penetapan hukum

²³³ *Ibid.* h. 165.

²³⁴ *Ibid.* h. 165-166.

²³⁵ *Ibid.* h. 166.

dalam aneka kondisi yang mungkin terjadi serta melihat pula sisi pemilihan aneka alternatif yang terbaik.²³⁶

Menurut Quraish adalah wajar bagi satu perundangan, apalagi agama yang bersifat universal dan berlaku untuk setiap waktu dan tempat, mempersiapkan ketetapan hukum yang boleh jadi terjadi pada suatu ketika, walaupun kejadian itu baru merupakan kemungkinan. Semisal peperangan yang hingga kini tidak kunjung dapat dicegah pada kenyataannya merenggut lebih banyak nyawa laki-laki daripada perempuan. Hal ini tidak menutup kemungkinan pada suatu waktu jumlah laki-laki lebih sedikit dibandingkan jumlah perempuan. Quraish mencontohkan negara Jerman Barat yang beberapa tahun yang lalu perempuannya menghimbau agar poligami dapat dibenarkan walau untuk beberapa tahun saja.²³⁷ Selain itu Quraish juga menyatakan bahwa:

...kemandulan atau penyakit parah merupakan suatu kemungkinan yang tidak aneh dan dapat terjadi di mana-mana? Apakah jalan keluar yang dapat diusulkan kepada suami yang menghadapi kasus demikian? Bagaimana seharusnya ia menyalurkan kebutuhan biologisnya atau memperoleh dambaannya pada keturunan? Menahannya hingga menimbulkan stres atau berhubungan gelap dengan perempuan lain, atau nikah secara sah (berpoligami) tetapi dengan syarat adil dan baik-baik?²³⁸

Dalam kondisi seperti di atas, menurut Quraish poligami adalah jalan keluar yang tepat, namun hal itu bukan berarti anjuran apalagi kewajiban berpoligami.²³⁹ Tentu saja menurutnya masih banyak kondisi atau kasus selain yang disebutkan di atas yang juga merupakan alasan

²³⁶*Ibid.* h. 166-167.

²³⁷*Ibid.* h. 167.

²³⁸*Ibid.* h. 167-168.

²³⁹*Ibid.* h. 168

logis untuk tidak menutup rapat atau mengunci mati poligami yang dibenarkan oleh ayat Alquran dengan syarat yang ketat.²⁴⁰

Quraish berpendapat bahwa sementara orang melarang poligami dengan memberi interpretasi terhadap ayat-ayat Alquran atau Hadis Nabi saw., yang sungguh jauh dari kebenaran. Hal itu antara lain dilakukan dengan menampilkan sepenggal ayat, lalu mengabaikan kelanjutan ayat guna mendukung pendapat yang mereka inginkan. Diantara ayat yang sering digunakan sebagai dasar pemikiran pelarangan poligami adalah ayat 129 surah *an-Nisā'* yang menyatakan:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ...^ط

Artinya: dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian,...²⁴¹

Menurut Quraish, mereka menampilkan potongan ayat tersebut untuk tujuan menutup rapat-rapat pintu poligami dengan alasan bahwa keadilan dalam berpoligami oleh ayat itu sendiri secara tegas dinyatakan tidak mungkin akan tercapai. Pendapat yang demikian menurutnya jauh dari kebenaran karena mereka mengabaikan lanjutan ayat 129 surah *an-Nisā'* tersebut yang menyatakan:

... فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ...^ط

Artinya: ... karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung.²⁴²

²⁴⁰ *Ibid.*, h. 168.

²⁴¹ Bachtiar Surin, *Al-Kanz: Terjemahan dan Tafsir Al-Qar'an*, h. 257.

²⁴² M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*, h. 168.

Lanjutan ayat di atas menurut Quraish mengisyaratkan keadilan yang tidak mungkin dapat tercapai adalah keadilan dari segi kecenderungan hati yang memang berada di luar kemampuan manusia.²⁴³ Nabi Muhammad saw. Sendiri sebagaimana dinyatakan oleh Aisyah ra., telah berlaku adil terhadap istri-istri beliau, namun pada saat yang sama Nabi Muhammad saw., mengakui dengan mengadu kepada Allah bahwa “ya Allah, inilah bagian (keadilan) yang berada dalam kemampuanku. Maka janganlah tuntutan aku menyangkut (keadilan cinta) yang berada di luar kemampuanku”. Hal ini menurutnya menunjukkan bahwa keadilan yang dituntut bukan keadilan menyangkut kecenderungan hati, melainkan keadilan material yang memang dapat terukur.²⁴⁴

Pelarangan poligami dengan alasan dampak buruk yang diakibatkannya sangat besar, menurut Quraish adalah bentuk praktik poligami yang dilakukan oleh mereka yang tidak mengikuti tuntunan agama. Terjadinya pelanggaran terhadap ketentuan hukum menurutnya bukanlah alasan yang tepat untuk membatalkan ketentuan hukum tersebut, apalagi bila pembatalan tersebut mengakibatkan dampak buruk bagi masyarakat.²⁴⁵ Menurut Quraish, perlu disadari bahwa dalam masyarakat yang melarang poligami telah mewabah hubungan seks tanpa ikatan pernikahan, dan muncul perempuan-perempuan simpanan. Hal ini menurutnya lebih mempunyai dampak yang buruk bagi masyarakat,

²⁴³ *Ibid.*, h. 175-176.

²⁴⁴ *Ibid.*, h. 176.

²⁴⁵ *Ibid.*, h. 177.

lebih-lebih terhadap perempuan. Meskipun demikian, Quraish juga tidak membenarkan sebagian pandangan yang mempermudah praktik poligami dengan alasan mengikuti sunah Nabi Muhammad saw. Quraish berpendapat bahwa:

...wajar dipertanyakan kepada mereka yang menyebut dalih itu. ‘Apakah mereka benar-benar ingin meneladani Rasul saw. dalam pernikahannya?’ Kalau benar demikian, perlu mereka sadari bahwa Rasul saw. baru berpoligami setelah pernikahan pertamanya berlalu sekian lama setelah meninggalnya istri beliau, Khadijah ra. Kita ketahui bahwa Nabi Muhammad saw. menikah dalam usia 25 tahun. Lima belas tahun setelah pernikahan beliau dengan Sayyidah Khadijah ra., beliau diangkat menjadi Nabi. Istri beliau ini wafat pada tahun ke-9 kenabian. Ini berarti beliau bermonogami selama 25 tahun. Lalu, setelah tiga atau empat tahun sesudah wafatnya Khadijah ra., baru beliau menggauli Aisyah ra., yakni pada tahun kedua atau ke-3 H, sedangkan beliau wafat pada tahun ke-11 H dalam usia 63 tahun. Ini berarti beliau berpoligami hanya dalam waktu sekitar delapan tahun, jauh lebih pendek daripada hidup bermonogami beliau-baik dihitung berdasarkan pada masa kenabian, lebih-lebih jika dihitung seluruh masa pernikahan beliau. Jika demikian, mengapa bukan masa yang lebih banyak itu yang diteladani? Mengapa mereka yang bermaksud meneladani Rasul saw. itu tidak meneladaninya dalam memilih calon-calon istri yang telah mencapai usia senja. Di samping itu, mengapa mereka tidak meneladani beliau dalam kesetiaannya yang demikian besar terhadap istri pertamanya, sampai-sampai beliau menyatakan kecintaan dan kesetiaannya walau di hadapan istri-istri beliau yang lain?²⁴⁶

Perlu juga diingat bahwa semua yang beliau nikahi, kecuali Aisyah ra., adalah janda-janda yang sebagian di antaranya dalam usia senja atau tidak lagi memiliki daya tarik yang memikat.²⁴⁷ Dengan demikian,

²⁴⁶*Ibid.*, h. 169-170

²⁴⁷Istri-istri Nabi selain Khadijah dan Aisyah ra. adalah sebagai berikut: 1). Saudah binti Zam‘ah ra., seorang perempuan tua, suaminya meninggal di perantauan (Etiopia) sehingga ia terpaksa kembali ke Mekah menanggung beban kehidupan bersama anak-anaknya dengan resiko dipaksa murtad. 2). Hindun binti Abi Umayyah ra., yang dikenal dengan Ummu Salamah, suaminya Abdullah al-Makhzumi, yang juga anak pamannya yang gugur akibat luka dalam perang Uhud. 3). Ramlah, putri Abu Sufyan ra., meninggalkan orang tuanya untuk berhijrah ke Habasyah (Etiopia) bersama suaminya, tetapi kemudian sang suami memeluk agama Nasrani dan menceraikannya sehingga ia hidup sendiri di perantauan. 4). Huriyah binti

menurut Quraish pernikahan Nabi kesemuanya untuk tujuan menyukseskan dakwah atau membantu dan menyelamatkan para perempuan yang kehilangan suami.²⁴⁸

Pemaknaan Quraish terhadap adil sebagai syarat poligami sejatinya bukan lah sesuatu hal yang baru. Setidaknya Imam Syafi'i sebagaimana yang telah peneliti jelaskan pada bab sebelumnya ketika membahas tentang poligami dalam hukum Islam, juga memahami konsep adil sebagaimana yang dipahami oleh Quraish.

Pemikiran Quraish tentang poligami bila dikaitkan dengan gender dapat dianalisis menggunakan teori *nature*, yang menganggap bahwa perbedaan peran laki-laki dan perempuan bersifat kodrati (*nature*). Anatomi biologi laki-laki yang berbeda dengan perempuan menjadi faktor utama dalam penentuan peran sosial kedua jenis kelamin. Hal ini terlihat ketika Quraish berpendapat tentang poliandri yang menjadi antonim dari poligami. Kegagalan poliandri menurutnya utamanya disebabkan karena poliandri bertentangan dengan kodrat laki-laki dan

Alharis ra., adalah putri kepala suku dan termasuk salah seorang yang ditawan pasukan Islam. Nabi saw menikahinya sambil memerdekakannya dengan harapan kaum muslimin dapat membebaskan para tawanan yang mereka tawan sehingga hasilnya seperti yang beliau harapkan, yakni semua tawanan yang dibebaskan pada akhirnya memeluk agama Islam. 5). Hafshah putri Umar ibnu al-Khaththab ra., ketika suaminya wafat, ayahnya merasa sedih melihat anaknya hidup sendiri. 6). Shafiyah binti Huyay ra., putri pemimpin Yahudi dari Bani Quraizhah yang ditawan setelah kekalahan mereka dalam pengepungan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw. 7). Zainab binti Jahesy ra. Mantan istri Zaid ibnu Haritsah bekas budak dan anak angkat Nabi. 8). Zainab binti Khuzaimah ra., suaminya gugur dalam perang Uhud dan tidak seorang pun-dari kaum muslimin ketika itu- yang berminat, maka Nabi Muhammad saw. pun menikahinya. *Ibid.*, h. 171-173.

²⁴⁸*Ibid.*, h. 170

perempuan, sekaligus karena kekaburan status anak yang lahir.²⁴⁹ Pendapat yang demikian bila dipahami dengan *a contrario* (*mafhum mukhālafah*) secara tidak langsung berarti menyatakan bahwa eksistensi poligami sesuai dengan kodrat manusia. Hal ini yang menurut peneliti dalam kajian gender disebut teori *nature*. Meskipun demikian, bukan berarti Quraish mendukung praktik poligami, hanya saja hal itu menurutnya yang membuat poligami tetap eksis hingga saat ini.

Penafsiran Quraish terhadap ayat yang dijadikan legitimasi poligami (an-Nisā' [4]:3) seperti ingin menggabungkan dua pola penafsiran, yaitu *al-ibratu bi umum al-lafdzi* (makna yang diambil berdasarkan keumuman lafadz), dan *al-ibratu bi khusus as-sabab* (makna yang diambil berdasarkan sebab yang melatarbelakangi). Dua pola penafsiran ini, jika dihadapkan secara diametral akan menghasilkan hasil tafsir yang kurang responsif. Yang pertama akan menghasilkan tafsir yang terlalu luas dengan tanpa melihat aspek kesejarahan teks. Adapun yang kedua, hanya terpaku kepada satu kondisi yang merupakan sebab munculnya teks tanpa mampu mencakup hal-hal diluar itu. Karenanya, kombinasi keduanya sangat dibutuhkan. Sehingga yang lahir nantinya adalah kaidah *al-ibratu bi umum al-lafdzi wa bi khusus as-sabab* (makna yang diambil adalah makna dengan mempertimbangkan keumuman lafadz dan spesifikasi sebab).²⁵⁰

²⁴⁹M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*, h. 181.

²⁵⁰M. Fahimul Fuad, *Kesetaraan Gender dalam Alqur'an*, h. 6.

Hemat peneliti, pendapat Quraish yang menyatakan bahwa dalam masyarakat yang melarang poligami telah mewabah hubungan seks tanpa ikatan pernikahan, dan muncul perempuan-perempuan simpanan. Pemikiran demikian menurut peneliti sangat realistis mengingat dua persoalan yang dihadapi, yaitu membolehkan poligami dengan syarat pada satu sisi, atau memberikan peluang untuk terjadinya hubungan seks tanpa ikatan pernikahan dan muncul perempuan-perempuan simpanan pada sisi lain. Dengan demikian, pemikiran Quraish sejalan dengan kaidah fikih:

إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بار تكاب اخفهما²⁵¹

Artinya: Apabila ada dua mudharat saling berhadapan maka dilihat darurat yang lebih berat antara keduanya dan diambil yang paling ringan.

Berdasarkan kaidah di atas, bila persoalan poligami dihadapkan secara diametral dengan munculnya banyak perempuan simpanan dan hubungan di luar pernikahan, maka pemberian ruang terhadap pembolehan poligami secara bersyarat adalah opsi atau pilihan terbaik. Paradigma demikian juga menurut hemat peneliti merupakan manifestasi dari pertimbangan maslahat secara komprehensif. Di mana maslahat tidak dilihat dari satu sudut pandang, melainkan dari berbagai sudut pandang.

²⁵¹Abd. Al-Karīm az-Zaidān, *al-Wajīz fī Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhīyah fī Syarī'ah al-Islāmīyah*, h. 96.

b. Pemikiran yang mempengaruhi Quraish

Menurut peneliti, pemikiran Quraish tentang poligami seperti ingin menyatakan bahwa banyak jalan yang dapat ditempuh guna menghalangi ketidakadilan terhadap perempuan, tanpa harus mengorbankan teks atau memberinya penafsiran yang sama sekali tidak sejalan dengan kandungan teks itu sendiri. Sebagaimana antara lain yang ditempuh oleh mereka yang menafsirkan ayat yang berbicara tentang ketidakmungkinan keadilan dalam hal poligami. Pemikiran yang demikian menurut peneliti merupakan hasil persinggungan dengan pemikir sebelumnya. Hal ini sejalan dengan dasar sosiologi pengetahuan yang menyatakan bahwa pemikiran seseorang yang muncul secara individu, selalu bersinggungan dengan pemikiran lainnya yang telah menjadi tindakan kolektif sebelumnya. Artinya, pemikiran seseorang tidak jarang dipengaruhi oleh pemikir sebelumnya. Peneliti berpendapat bahwa pengaruh pemikiran sebelumnya dapat berupa anti-tesis maupun sintesis.²⁵² Dengan demikian, pemikiran Quraish dapat dimasukkan kedalam sintesis dari pemikiran mainstream pemikiran kanan yang hendak mengurung perempuan dalam sektor-sektor domestik dan pemikiran kiri yang cenderung kebablasan dalam memahami kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

²⁵²Argumentasi peneliti yang menyatakan bahwa pengaruh pemikiran sebelumnya dapat berupa anti-tesis ini dapat dibuktikan dengan lahirnya pemikiran (teori) *receptio a contrario* dan *receptio exit* yang merupakan bantahan atas teori sebelumnya, yaitu *receptie*. Adapun pembuktian argumentasi peneliti yang menyatakan bahwa pengaruh pemikiran dapat berupa sistesis dari pemikiran sebelumnya dapat dilihat dari lahirnya teori exlektisisme hukum yang dicetuskan oleh A. Qodri Azizy, yang merupakan bentuk sintesis dari *receptio a contrario* dan *receptio exit* pada satu sisi, dan *receptie* pada sisi lain. Lihat Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006, h. 70-88.

Pengaruh pembaruan yang digagas oleh Quraish, menurut peneliti sedikit banyak juga dipengaruhi oleh Jami'atul Khoir, sebuah lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia. Di mana murid-murid yang belajar di lembaga ini diajari tentang gagasan-gagasan pembaharuan gerakan dan pemikiran Islam. Hal ini terjadi karena lembaga ini memiliki hubungan yang erat dengan sumber-sumber pembaharuan di Timur Tengah seperti Hadromaut, Haramain dan Mesir. Salah satu murid dari lembaga ini Abdurrahman Shihab, yang tak lain adalah ayah Quraish. Lingkungan keluarga ini menurut peneliti yang mempengaruhi pemikiran Quraish. Hal ini sejalan dengan prinsip sosiologi pengetahuan yang dikemukakan oleh Mannheim, sebagaimana telah penulis bahas pada bab sebelumnya, bahwa masyarakat sebagai subjek yang menentukan bentuk-bentuk pemikirannya. Keluarga dalam hal ini adalah lingkup terkecil dari masyarakat.

B. Perbandingan Pemikiran Siti Musdah Mulia dan M Quraish Shihab

Dalam kajian komparatif atau perbandingan, maka ada dua aspek yang harus dilihat, yaitu persamaan dan perbedaan. Di bawah ini peneliti akan menguraikan dan membandingkan pemikiran Musdah dengan Quraish tentang kesetaraan gender, penafsiran terhadap ayat poligami, keadilan dalam poligami, hukum poligami, dan poligami dalam perspektif gender.

1. Kesetaraan Gender

Persamaan mendasar dari pemikiran kedua tokoh adalah tentang konsep kesetaraan gender yang menghendaki adanya perbedaan terutama

yang berhubungan dengan fungsi reproduksi, dan menolak persamaan secara menyeluruh antara laki-laki dan perempuan. Peneliti sangat setuju dengan konsep kesetaraan gender yang demikian, apalagi bila dikaitkan dengan hubungan suami-istri. Namun bila Quraish cenderung tidak menyamakan dan mensejajarkan secara penuh antara laki-laki dan perempuan semisal tentang kepemimpinan laki-laki (suami) di dalam keluarga, Musdah justru ingin menyamaratakan dan mensejajarkan secara penuh selain organ reproduksi.

Pergaulan suami-istri dengan saling memahami tersebut menurut peneliti memiliki kesamaan dengan konsep kesetaraan gender dalam keluarga yang dimaksud oleh Musdah yaitu pembagian kerja, baik di dalam maupun di luar kehidupan rumah tangga hendaknya memperhatikan keselamatan fungsi-fungsi reproduksi kaum perempuan. Tugas dan tanggung jawab di rumah tangga bukan semata-mata beban istri atau anak perempuan, seperti yang umum dipahami selama ini. Tugas dan tanggung jawab itu hendaknya dipikul bersama secara adil sesuai dengan kesepakatan bersama.²⁵³ Hal ini juga menurut peneliti sama dengan konsep Quraish tentang kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan dalam rumah tangga yang dinyatakan bahwa kepemimpinan tersebut tidak boleh mengantarkan kepada kesewewang-wenangan. Karena Alquran di satu sisi memerintahkan untuk tolong-menolong antara laki-laki dan perempuan, pada sisi yang lain Alquran juga memerintahkan untuk berdiskusi dan musyawarah dalam

²⁵³Lihat halaman 70-71 dalam penelitian ini pada bagian “Konsep Kesetaraan Gender dalam Pandangan Musdah”

persoalan mereka. Tugas kepemimpinan itu selintas adalah sebagai sebuah keistimewaan dan “derajat yang tinggi” dari perempuan. Namun derajat itu adalah kebesaran hati suami terhadap istrinya untuk meringankan sebagian kewajiban-kewajibannya.²⁵⁴

2. Penafsiran terhadap Ayat Poligami

Berdasarkan penjelasan pada bab sebelumnya, dapat diketahui bahwa legitimasi poligami disandarkan pada firman Allah dalam Alquran surah *an-Nisā'* ayat 3. Menurut Musdah menjadikan surah *an-Nisā'* ayat 3 sebagai dalil pembenar bagi kebolehan poligami, seperti dipahami di masyarakat, sesungguhnya tidak signifikan dan sangat keliru. Hal ini mengingat ayat tersebut bukan diturunkan dalam konteks pembicaraan poligami, melainkan dalam konteks pembicaraan anak yatim dan perlakuan tidak adil yang menimpa mereka.²⁵⁵ Hal itu juga menurutnya mengandung suatu peringatan agar manusia menghindari segala bentuk perilaku tidak adil dan semena-mena, terutama dalam perkawinan. Musdah juga mempertegas pendapatnya dengan mengutip surah *an-Nisā'* ayat 129, yang menurutnya menjadi jawaban atas ayat ketiga surah *an-Nisā'*. Dengan kata lain, bila kebolehan poligami dalam ayat ketiga surah *an-Nisā'* disyaratkan dengan adil, sedangkan dalam ayat 129 menurutnya menafikan seseorang dapat berlaku adil.

²⁵⁴Lihat halaman 78 dalam penelitian ini pada bagian “Konsep Kesetaraan Gender dalam Pandangan Quraish”

²⁵⁵*Ibid.*, h. 116.

Adapun menurut Quraish, ayat ketiga surah *an-Nisā'* tersebut ditujukan kepada para pemelihara anak-anak yatim yang hendak menikahi mereka tanpa berlaku adil. Secara redaksional, menurutnya seseorang boleh berkata jika izin berpoligami hanya diberikan kepada para pemelihara anak-anak yatim, bukan kepada setiap orang. Kendati konteksnya demikian, menurutnya disebabkan redaksi ayat tersebut bersifat umum, dan karena kenyataan sejak masa Nabi Muhammad saw. dan sahabat beliau menunjukkan bahwa yang tidak memelihara anak yatim pun berpoligami, dan itu terjadi sepengetahuan Rasul saw., sehingga tidak lah tepat menjadikan ayat tersebut hanya terbatas kepada para pemelihara anak-anak yatim.²⁵⁶

Hemat peneliti, persamaan mengenai penafsiran ayat poligami ini antara Musdah dan Qurasih terletak pada konteks ayat tentang poligami ini yaitu mengenai pembicaraan anak yatim dan perlakuan tidak adil yang menimpa mereka. Adapun perbedaan antara keduanya terlihat dalam pola panfsiran. Musdah seperti berpegang pada pola penafsiran *al-'ibratu bi khusus as-sabab* (makna yang diambil berdasarkan sebab yang melatarbelakangi). Sehingga Musdah hanya terpaku kepada satu kondisi yang merupakan sebab munculnya teks tersebut tanpa memperluas hal-hal diluar itu. Sementara itu, Quraish lebih berpegang pada redaksi ayat tersebut yang bersifat umum. Hal ini sejalan dengan pola penafsiran *al-'ibratu bi umum al-lafdzi* (makna yang diambil berdasarkan keumuman lafadz).

²⁵⁶M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*, h. 162-163.

Penafsiran yang hanya berpegang dengan keumuman teks akan menghasilkan tafsir yang terlalu luas dengan tanpa melihat aspek kesejarahan teks. Karenanya, kombinasi kedua pola penafsiran sangat dibutuhkan. Sehingga yang lahir nantinya adalah kaidah *al-ibratu bi umum al-lafdzi wa bi khusus as-sabab*²⁵⁷ (makna yang diambil adalah makna dengan mempertimbangkan keumuman lafadz dan spesifikasi sebab).

Bila melihat aspek kesejarahan teks, ayat ketiga surah *an-Nisā'* tersebut diturunkan di Madinah setelah perang Uhud.²⁵⁸ Sebagaimana dimaklumi, karena kecerobohan dan ketidaksiplinan kaum Muslim dalam perang itu mengakibatkan mereka kalah telak. Banyak prajurit Muslim yang gugur di medan perang. Dampak selanjutnya, jumlah janda dan anak-anak yatim dalam komunitas Muslim meningkat drastis. Tanggung jawab pemeliharaan anak-anak yatim itu tentu saja kemudian dilimpahkan kepada para walinya. Tidak semua anak yatim berada dalam kondisi papa dan miskin, di antara mereka ada yang mewarisi harta yang banyak, peninggalan mending orang tua mereka.

Pada situasi dan kondisi yang disebutkan terakhir, muncul niat jahat di hati sebagian wali yang memelihara anak yatim. Dengan berbagai cara mereka berbuat curang terhadap anak yatim tersebut. Terhadap anak yatim yang kebetulan memiliki wajah yang cantik, para wali itu mengawini mereka, dan jika tidak cantik, mereka menghalanginya agar tidak menikah meskipun ada laki-laki lain yang melamarnya. Tujuan para wali menikahi

²⁵⁷M. Fahimul Fuad, *Kesetaraan Gender dalam Alqur'an*, h. 6.

²⁵⁸Haris Hidayatulloh, "Adil dalam Poligami Perspektif Ibnu Hazm", *Religi: Jurnal Studi Islam*, Volume 6, Nomor 1, April 2015, h. 215.

anak yatim yang berada dalam kekuasaan mereka semata-mata agar harta anak yatim itu tidak beralih pada orang lain, melainkan jatuh ke dalam genggaman mereka sendiri, sehingga akibatnya tujuan luhur perkawinan tidak terwujud. Tidak sedikit anak yatim yang telah dinikahi oleh para wali mereka sendiri mengalami kesengsaraan akibat perlakuan tidak adil. Anak-anak yatim itu dikawini, tetapi hak-hak mereka sebagai isteri, seperti mahar dan nafkah tidak diberikan. Bahkan, harta mereka dirampas oleh suami mereka sendiri untuk menafkahi isteri-isteri mereka yang lain yang jumlahnya lebih dari batas kewajaran.

Berdasar kesejarahan teks ini tergambar dengan jelas bahwa ayat tersebut membawa semangat untuk melindungi hak-hak perempuan dan anak-anak. Dengan demikian, bila kombinasi kedua pola penafsiran yakni *al-ibratu bi umum al-lafdzi wa bi khusus as-sabab* (makna yang diambil adalah makna dengan mempertimbangkan keumuman lafadz dan spesifikasi sebab) maka akan lahir pemahaman bahwa poligami tidak hanya terbatas kepada para pemelihara anak-anak yatim, tetapi juga harus adanya semangat melindungi hak-hak perempuan dan anak-anak.

3. Keadilan dalam Poligami

Bila melihat dasar hukum yang dijadikan legitimasi poligami yakni ayat ketiga surah *an-Nisā'*, jelas kebolehan poligami disandarkan pada persyaratan keadilan. Baik Musdah maupun Quraish juga berpendapat demikian. Hemat peneliti, tuntutan keadilan dalam poligami ini bertujuan untuk melindungi hak-hak perempuan (istri) dan anak-anaknya yang

cenderung dirugikan dengan adanya praktik poligami. Dalam konteks ini, Rasulullah saw juga pernah mengingatkan bahwa:

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان له زوجتان فمال إلى احدهن في القسم
 259 جاء يوم القيامة واحد شاقية ما الا

“Barang siapa beristeri dua sedang dia lebih mementingkan salah seorang dari pada keduanya, dia akan datang nanti di hari kiamat sedang pinggangnya (rusuknya) cenderung (bungkuk).”²⁶⁰

Dalam memahami adil sebagai syarat poligami, Musdah memahaminya secara kuantitatif dan kualitatif. Penekanan Musdah adalah mampu berbuat adil secara kualitatif. Hal ini didasarkan pada makna ‘*adl*’ yang lebih bersifat kuantitatif, bukan *al-qist* yang bersifat kualitatif. Dengan demikian, praktik poligami yang sering mendasarkan keadilan pada aspek kuantitatif sebagaimana saat ini sudah tidak relevan lagi. Bahkan, dalam pandangan Musdah harus ditolak kalau tidak mau disebut digugat. Keadilan kuantitatif sangat mudah dilakukan. Karena hanya diukur dalam segi material. Namun, keadilan kualitatif menjadi makna utama dalam kajian poligami. Pasalnya, keadilan kualitatif sangat sulit dilakukan oleh seorang laki-laki.

Adapun Quraish berbeda dengan Musdah yang menganggap adil yang dituntut dalam poligami mencakup kuantitatif dan kualitatif. Menurut

²⁵⁹Hadis ini bersumber dari Abu Hurairah. Dalam kitab-kitab hadis, kata *Zaujatani* diganti dengan *Imra’atani*. Lihat at-Tirmizi, *Sunan at-Tirmizi*, “*Kitab an-Nikah*”, Hadis no. 1059; an-Nasa’i, *Sunan an-Nasa’i*, “*Kitab Asyrotu an-Nisa*”, Hadis no.3882; Ibn Majjah, *Sunan Ibn Majjah*, “*Kitab an-Nikah*”, hadis no 1961; Ahmad, *Musnad Ahmad*, hadis no.339959; ad-Darimi, *Sunan ad-Darimi*, “*Kitab an-Nikah*”, hadis no.2110. as-Sarakhsi, *al-Mabsut*, V:217

²⁶⁰*Ibid.*, h. 219.

Quraish yang dituntut dalam poligami adalah keadilan secara kuantitatif. Kesimpulan yang menjadikan syarat keadilan secara kuantitatif dan kualitatif dalam poligami, semisal dengan Musdah ini disebabkan karena hanya menampilkan sepenggal ayat, lalu mengabaikan kelanjutan ayat guna mendukung pendapat yang mereka inginkan. Diantara ayat yang sering digunakan sebagai dasar pemikiran pelarangan poligami adalah ayat 129 surah *an-Nisā'* yang menyatakan:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ...^ط

Artinya: dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian,...²⁶¹

Menurut Quraish, mereka menampilkan potongan ayat tersebut untuk tujuan menutup rapat-rapat pintu poligami dengan alasan bahwa keadilan dalam berpoligami oleh ayat itu sendiri secara tegas dinyatakan tidak mungkin akan tercapai. Pendapat yang demikian menurutnya jauh dari kebenaran karena mereka mengabaikan lanjutan ayat 129 surah *an-Nisā'* tersebut yang menyatakan:

... فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ...^ط

Artinya: ... karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung.²⁶²

Lanjutan ayat di atas menurut Quraish mengisyaratkan keadilan yang tidak mungkin dapat tercapai adalah keadilan dari segi kecenderungan

²⁶¹Bachtiar Surin, *Al-Kanz: Terjemahan dan Tafsir Al-Qar'an*, h. 257.

²⁶²*Ibid.*

hati.²⁶³ Dengan demikian, menurut Quraish ayat Alquran tersebut tidak menuntut sesuatu diluar kesanggupan manusia. Pandangan Quraish ini hemat peneliti sejalan dengan hadis Nabi:

ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعدل في قسمة بين نساءه, وكان يقول اللهم
هذا قسمي فيما أملك فلا تأخذني فيما لا أملك يعني من زيادة المحبة لبعضهن²⁶⁴

4. Hukum Poligami

Dalam kaitannya dengan poligami, baik Musdah maupun Quraish memiliki pendapat yang sama, yaitu berpendapat bahwa ayat poligami tidak membuat peraturan baru, karena memang poligami telah dikenal dan dilaksanakan oleh penganut berbagai syariat agama serta adat-istiadat masyarakat sebelum turunnya ayat tersebut. Dengan demikian, ayat ketiga surah *An-Nisā'* tersebut menurut mereka juga tidak menganjurkan apalagi mewajibkan poligami. Keduanya juga sependapat bahwa pembahasan poligami dalam Islam tidak ditinjau dari segi ideal atau baik dan buruknya, akan tetapi harus dilihat dari sudut pandang penetapan hukum dalam aneka kondisi yang mungkin terjadi serta melihat pula sisi pemilihan aneka alternatif yang terbaik.

Adapun perbedaan mendasar dari pendapat Musdah dan Quraish tentang poligami adalah cara pandang terhadap syarat poligami yakni adil.

²⁶³M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*, h. 175-176

²⁶⁴Hadis ini bersumber dari A'isyah, dalam Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, "Kitab An-Nikah", Hadis no.1822; at-Tirmizi, *Sunan at-Tirmizi*, "Kitab an-Nikah", Hadis no. 1059; an-Nasa'I, *Sunan an-Nasa'I*, "Kitab Asyrotu an-Nisa'", Hadis no.3882; Ibn Majjah, *Sunan Ibn Majjah*, "Kitab an-Nikah", hadis no 1961; Ahmad, *Musnad Ahmad*, hadis no.339959; ad-Darimi, *Sunan ad-Darimi*, "Kitab an-Nikah", hadis no.2110. as-Sarakhsi, *al-Mabsut*, V:217

Musdah menilai untuk konteks zaman sekarang adil yang dipersyaratkan dalam kebolehan poligami tidak hanya dinilai secara kuantitatif, tetapi juga kualitatif. Dengan demikian syarat kebolehan poligami menurut Musdah adalah seorang suami harus mampu berlaku adil, baik secara kuantitatif ataupun kualitatif kepada para istrinya. Dengan kata lain, praktik poligami yang hanya didasarkan kepada keadilan pada aspek kuantitatif haruslah ditolak.

Pendapat Musdah yang demikian ini tentu sangat berbeda dengan pendapat Quraish yang masih membedakan antara keadilan secara kuantitatif dan keadilan secara kualitatif. Dengan kata lain, menurut Quraish yang dituntut pada keadilan dalam poligami adalah keadilan secara kuantitatif, sedangkan pada aspek kualitatif menurut Quraish hal itu diluar kemampuan manusia.

Perbedaan dalam memahami adil sebagai syarat poligami ini berimplikasi pada kesimpulan hukum yang dihasilkannya. Musdah berpandangan bahwa poligami adalah *haram lighairih* (haram karena aksesnya). Dalam menguatkan kesimpulan hukum ini, Musdah juga meninjau poligami dengan *az-żarī'ah*. Ia melihat pada fakta sosial bahwa poligami lebih menimbulkan aspek negatif dibandingkan dengan aspek positifnya. Dalam istilah agama, lebih banyak mudharatnya ketimbang maslahatnya dan menurutnya sesuai kaidah *fiqhiyah* segala sesuatu yang lebih banyak mudharatnya harus dihilangkan. Mengingat dampak buruk poligami dalam kehidupan sosial, poligami dapat dinyatakan menurutnya

sebagai *haram lighairih* (haram karena aksesnya). Karena itu, menurutnya perlu diusulkan pelarangan poligami secara mutlak sebab dipandang sebagai kejahatan terhadap kemanusiaan (*crime against humanity*) dan pelanggaran terhadap hak asasi manusia. Penghapusan poligami menurutnya sesuai dengan kaidah fikih *dar'u al-mafāsīd muqaddam 'alā jalbi al-maṣāliḥ* yang artinya menolak kerusakan harus didahulukan dari pada meraih kemashlahatan.

Adapun Quraish berpendapat bahwa poligami boleh namun dengan syarat yang ketat. Kesimpulan hukum ini disebabkan pandangan Quraish yang menganggap bahwa pelarangan poligami dengan alasan dampak buruk yang diakibatkannya sangat besar, menurutnya adalah bentuk praktik poligami yang dilakukan oleh mereka yang tidak mengikuti tuntunan agama. Terjadinya pelanggaran terhadap ketentuan hukum menurutnya bukanlah alasan yang tepat untuk membatalkan ketentuan hukum tersebut, apalagi bila pembatalan tersebut mengakibatkan dampak buruk bagi masyarakat. Menurut Quraish, perlu disadari bahwa dalam masyarakat yang melarang poligami telah mewabah hubungan seks tanpa ikatan pernikahan, dan muncul perempuan-perempuan simpanan. Hal ini menurutnya lebih mempunyai dampak yang buruk bagi masyarakat, lebih-lebih terhadap perempuan.

5. Poligami dalam Perspektif Gender

Pemikiran Musdah tentang poligami bila ditinjau dengan teori gender menurut peneliti sangat sejalan dengan teori *nurture* yang beranggapan

perbedaan relasi gender laki-laki dan perempuan tidak ditentukan oleh faktor biologis melainkan konstruksi masyarakat. Dengan kata lain, peran sosial yang selama ini dianggap baku dan dipahami sebagai doktrin keagamaan menurut penganut paham *nurture*, sesungguhnya bukanlah kehendak Tuhan dan tidak juga sebagai produk determinasi biologis melainkan produk konstruksi sosial (*social construction*). Poligami sebagai konstruksi sosial dapat dibuktikan dengan melacak akar sejarahnya, bahwa praktik poligami telah dikenal jauh sebelum Islam datang.

Adapun pemikiran Quraish tentang poligami bila dikaitkan dengan gender dapat dianalisis menggunakan teori *nature*, yang menganggap bahwa perbedaan peran laki-laki dan perempuan bersifat kodrati (*nature*). Anatomi biologi laki-laki yang berbeda dengan perempuan menjadi faktor utama dalam penentuan peran sosial kedua jenis kelamin. Hal ini terlihat ketika Quraish berpendapat tentang poliandri yang menjadi antonim dari poligami. Kegagalan poliandri menurutnya utamanya disebabkan karena poliandri bertentangan dengan kodrat laki-laki dan perempuan, sekaligus karena kekaburan status anak yang lahir. Pendapat yang demikian bila dipahami dengan *a contrario* (*mafhum mukhālafah*) secara tidak langsung berarti menyatakan bahwa eksistensi poligami sesuai dengan kodrat manusia. Hal ini yang menurut peneliti dalam kajian gender disebut teori *nature*. Meskipun demikian, bukan berarti Quraish mendukung praktik poligami, hanya saja hal itu menurutnya yang membuat poligami tetap eksis hingga saat ini.

C. Relevansi Pemikiran Musdah dan M Quraish Shihab dengan Konteks Sekarang di Indonesia

Sejarah mencatat bahwa dalam penerapan sebuah hukum sejak masa dahulu selalu dipengaruhi dan bahkan didorong dan terikat dengan kondisi dan lingkungan tempat seseorang berada. Dalam konteks demikian, hemat peneliti sebelum membahas tentang relevansi pemikiran Musdah dan Quraish tentang poligami dalam konteks keindonesiaan, perlu terlebih dahulu untuk membandingkan antara relasi gender pada saat Alquran diturunkan dengan relasi gender pada saat ini, khususnya di Indonesia. Bila melihat masyarakat Arab khususnya pada saat Alquran diturunkan, dominasi laki-laki memonopoli kepemimpinan dalam semua tingkatan, mulai dari kepala rumah tangga, kepala suku/kabilah, sampai kepada persekutuan antara beberapa suku/kabilah. Dengan demikian relasi gender dalam dunia Arab nampak sangat memberikan peran dominan kepada laki-laki dalam berbagai bidang. Peneliti berpendapat bahwa relasi gender yang demikian sudah sangat berbeda dengan keadaan di Indonesia yang telah memberikan hak yang sama kepada perempuan dalam berbagai bidang, salah satunya kepemimpinan.

Dalam sejarah Indonesia, kepemimpinan nasional (Presiden) pernah diduduki oleh seorang perempuan, yaitu Megawati Soekarno Putri. Selain itu, beberapa kepemimpinan daerah semisal bupati, walikota dan lainnya juga telah banyak diduduki oleh perempuan. Dengan demikian, relasi gender pada saat Alquran diturunkan dan realitas sosial di Indonesia saat ini telah berbeda sangat jauh. Oleh karena itu, dengan berubahnya paradigma dan sosial budaya masyarakat, menjadi

keharusan untuk menyelaraskan ketentuan hukum yang mengaturnya. Hal ini sejalan dengan pendapat Ibnu Qayyim al-Zaujiyah bahwa:

تَغْيِيرُ الْفَتَوَى وَ اخْتِلَافُهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمَنَةِ وَالْأَمَكْنَةِ وَ الْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ
وَالْعَوَائِدِ²⁶⁵

Artinya: Fatwa berubah dan berbeda sesuai dengan perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan adat kebiasaan.²⁶⁶

Dalam kaitannya dengan hal ini, asy-Syatibi memiliki konsep yang ia sebut dengan *tahqīqul manāʾ*.²⁶⁷ Arti konsep ini adalah uji empiris yang dilakukan dalam rangka mengaplikasikan hukum sebuah teks ke dalam satu realitas tertentu. Di sini ada semacam studi pendahuluan mengenai satu persoalan sebelum persoalan itu dinyatakan hukumnya. Di dalamnya, ‘illah hukum menjadi mata rantai penghubung antara hukum teks dengan realitas yang ada. Konsep ‘illah yang lebih relevan adalah konsep yang menjadikan masalah sebagai ‘illah (*al-‘illat hiya al-maslahah*).²⁶⁸ Karenanya, ‘illah memegang peran penting dalam perluasan hukum. Ketika ‘illah hukumnya adalah kemaslahatan itu sendiri, maka ada satu harapan bahwa hukum akan diterapkan dalam bingkai kemaslahatan. Mengacu pada hal tersebut, menurut peneliti pandangan Musdah dan Quraish yang menyatakan bahwa poligami bukan suatu perintah atau kewajiban sangat relevan untuk diterapkan. Persoalannya kemudian adalah apakah dengan melarang mutlak poligami atau membolehkan namun dengan syarat yang ketat.

²⁶⁵ Ibnu Qayyim Al-Jauzīyah, *I'lām al-Muwaqī'in 'an Rabb al-'Alamīn*, h. 41.

²⁶⁶ A Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*, h. 14.

²⁶⁷ M. Fahimul Fuad, *Kesetaraan Gender dalam Alqur'an*, h. 8.

²⁶⁸ *Ibid.*, h. 8.

Menurut peneliti, alasan pelarangan poligami secara mutlak yang dilakukan Musdah dengan mengacu kepada negara-negara muslim seperti Tunisia, perlu terlebih dahulu mempertimbangkan aspek-aspek dan budaya hukum Islam yang berkembang di Indonesia. Berkaitan dengan karakteristik hukum Islam yang berkembang di Indonesia, menurut Nourrouzzaman, Hasbi Ash-Shiddieqy adalah orang pertama yang mengeluarkan gagasan agar hukum Islam yang diterapkan di Indonesia harus berkepribadian Indonesia.²⁶⁹ Artinya dalam proses perumusan hukum Islam hendaknya memerhatikan kondisi obyektif dan aspek-aspek atau pranata sosial kehidupan masyarakat Indonesia, sehingga hasilnya nanti akan cocok dengan keadaan dan kebutuhan masyarakat Indonesia.²⁷⁰

Adapun karakteristik hukum Islam di Indonesia sangat diwarnai oleh 'kepribadian Arab' (*Arab oriented*) dan lebih lekat pada tradisi mazhab Syafi'i.²⁷¹ Hal ini dapat dibuktikan setidaknya dari akar sejarah kelahiran Kompilasi Hukum Islam yang tersusun dari 38 kitab yang dikaji oleh 7 Institut Agama Islam negeri (IAIN) seluruh Indonesia. selain terpaku pada kitab-kitab fikih bermazhab Syafi'i, secara metodologis juga menggunakan kitab-kitab *uṣul* fikih yang bermazhab Syafi'i pula. Konsekuensi dari penekanan semacam ini menurut Imam Syaukani membuat hukum Islam (fikih) yang berkembang di Indonesia tidak keluar dari teks-teks, atau dengan kata lain suatu masalah harus dicarikan sandaran pada nas yang telah ada. Dengan karakteristik yang

²⁶⁹Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, h. 179.

²⁷⁰Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006, h. 93.

²⁷¹*Ibid.*, h. 90.

demikian, menurut peneliti tidak relevan bila mengharamkan poligami secara mutlak diterapkan di Indonesia, karena sebagaimana telah peneliti jelaskan pada bab sebelumnya bahwa mayoritas ulama mengakui eksistensi poligami. Pelarangan mutlak poligami sebagaimana yang digagas oleh Musdah terpengaruh dari negara muslim yang telah melarang secara mutlak poligami semisal Tunisia.

Pembaruan tentang poligami di Tunisia tidak bisa dilepaskan dari Habib Bu Ruqaiba (ketika itu sebagai Presiden Tunisia) yang memiliki peran penting di dalamnya dengan menulis dua alasan pokok untuk melarang poligami. *Pertama*, institusi budak dan poligami hanya boleh pada masa perkembangan, tetapi dilarang setelah menjadi masyarakat berbudaya. *Kedua*, an-Nisā' (4): 3, menetapkan bahwa syarat mutlak seorang suami boleh poligami kalau dapat berlaku adil terhadap istri-istrinya. Sementara fakta sejarah membuktikan hanya Nabi yang dapat berlaku adil terhadap istri-istrinya.²⁷²

Pada pidato tanggal 10 Agustus 1956 yang disiarkan keseluruh penjurur Tunisia, Habib Bu Ruqaiba menjelaskan bahwa larangan poligami adalah satu pembaruan yang sudah lama menjadi tuntutan. Poligami adalah hal yang tidak mungkin diizinkan pada abad ke-20 dan tidak mungkin dilakukan seorang yang mempunyai pikiran benar. Keluarga adalah tonggak (fondasi) masyarakat, dan keluarga dapat berhasil dengan baik hanya dengan dasar saling menghormati

²⁷²Azni, *Poligami dalam Hukum Keluarga Islam di Indonesia dan Malaysia*, h. 60.

dan menghargai antara pasangan. Salah satu upaya untuk saling menghormati dan menghargai antara pasangan dalam bentuk pernikahan monogami.²⁷³

Terobosan tersebut menurut peneliti tidak dapat dilepaskan dari pengaruh pemikiran barat, sebagaimana yang dikemukakan Nasaruddin Umar²⁷⁴ bahwa keberhasilan pembaruan di Tunisia tidak dapat dilepaskan dari dukungan ulama Tunisia yang rata-rata mempunyai wawasan dan pengalaman intelektual yang luas dan komprehensif, mengingat latar belakang sejarah Tunisia yang pernah hidup di bawah dominasi politik penjajah Barat ditambah dengan hubungan geografis yang relatif dekat dengan negara-negara Barat. Selain itu, penentuan masalah bila dihadapkan antara teks (nas) dan akal, nampaknya Habib Bu Ruqaiba lebih mendahulukan pertimbangan akal. Hal ini selaras dengan konsep masalah yang dikembangkan oleh at-Tūfi. Analisis semacam ini dapat dibuktikan dengan pendapat Habib Bu Ruqaiba pada tahun 1961 yang menyatakan bahwa puasa Ramadan menyebabkan terhambatnya aktivitas kerja dan mengurangi hasil produksi. Ia menyerukan buruh untuk makan pagi guna menjaga produktivitas kerja yang dianggapnya sebagai bagian dari jihad akbar.²⁷⁵ Pemikiran yang cenderung kebablasan (liberal) dalam memahami hukum ini tentu tidak relevan dengan melihat keadaan hukum Islam yang berkembang di masyarakat Indonesia.

²⁷³*Ibid.*, h. 60.

²⁷⁴Lihat halaman 52 dalam tulisan ini pada bagian "Tunisia".

²⁷⁵Ahmad al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad: Antara Teks, Realitas dan Kemashlahatan Sosial*, alih bahasa oleh Ibnu Rusydi dan Hayyin Muhdzar, Jakarta: Erlangga, 2002, h. 23.

Peneliti berpendapat bahwa hukum ada dengan adanya masyarakat, sebagaimana dikatakan oleh Cicero²⁷⁶ “*ubi societas ibi ius*” yang biasanya diterjemahkan dengan “di mana ada masyarakat, di situ ada hukum” atau *if there’s society, law will be there*. Hal ini menurut peneliti juga mengandung arti bahwa dalam menetapkan suatu hukum, harus mempertimbangkan masyarakatnya, karena hukum untuk masyarakat bukan masyarakat untuk hukum, sebagaimana dalam hukum progresif. Dengan melihat budaya hukum Islam yang berkembang di masyarakat Indonesia, tentu tidak tepat menerapkan pelarangan mutlak terhadap poligami pada saat ini.

Menurut peneliti, pemikiran Quraish lebih ideal dengan kondisi sosial-kultural masyarakat Indonesia daripada pemikiran Musdah untuk diterapkan pada saat ini. Dengan demikian masyarakat dapat menerima, baik dari pihak laki-laki maupun perempuan. Karena laki-laki dan perempuan meski setara dan sama dalam kedudukannya sebagai manusia dan hamba Allah dan dalam kehidupan sosial masyarakat. Namun, dalam peran dan fungsinya boleh jadi tidak harus sama persis. Perbedaan peranan dan fungsi ini merupakan suatu relasi yang bersifat fungsional yang saling melengkapi satu sama lain. Keduanya sebagai mitra sejajar yang saling melengkapi, hingga tercipta suatu sistem dan hubungan yang harmoni menuju kesalehan bersama. Meskipun, barangkali dalam hal tertentu laki-laki secara sosio-kultural memang mempunyai kelebihan dan keunggulan di atas perempuan. Bahkan mungkin yang terjadi sebaliknya, perempuan mendominasi. Akan tetapi selama hal itu

²⁷⁶Donald Albert Rumokoy dan Frans Maramis, *Pengantar Ilmu Hukum*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014, h. 42.

tidak dimaksudkan untuk menindas, merendahkan, mengasingkan, menghilangkan hak-hak kaum perempuan, melainkan untuk mengayomi, melindungi, sehingga tidak ada hegemoni dan diskriminasi antara laki-laki dan perempuan.

Pemikiran Quraish yang menyatakan bahwa poligami boleh namun dengan syarat yang ketat sejalan dengan peraturan yang berlaku di Indonesia. Dalam ketentuan peraturan perundang-undangan di Indonesia, syarat poligami terdiri dari dua macam, yaitu syarat alternatif dan kumulatif. Ketentuan syarat tersebut menurut peneliti sangat sejalan dengan kajian terhadap poligami dalam perspektif *az-żarī'ah*.

Predikat-predikat hukum syara' sebagaimana telah peneliti jelaskan dalam kerangka teoretik, bila diletakkan kepada perbuatan yang bersifat *az-żarī'ah* dapat ditinjau dari dua segi. Pertama dari segi *al-bā'its*, yaitu motif yang mendorong pelaku untuk melakukan suatu perbuatan. Kedua dari segi mashlahah dan mafsadah yang ditimbulkan oleh suatu perbuatan. Bentuk *al-bā'its*, atau motif yang mendorong pelaku untuk melakukan poligami dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia telah tertuang dalam syarat alternatif. Syarat alternatif sebagaimana yang dimaksud Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 pasal 4 ayat 2 yaitu *pertama*, istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai seorang istri, *kedua*, istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan, *ketiga*, istri tidak dapat melahirkan keturunan. Syarat ini menunjukkan bahwa kebolehan poligami harus beralasan dengan salah satu atau ketiga syarat tersebut.

Adapun tinjauan hukum syara', dalam hal ini poligami, tentang mashlahah dan mafsadah yang ditimbulkan terhadap perbuatan yang bersifat *az-zari'ah* dapat dikaitkan dengan syarat kumulatif yang ada dalam peraturan di Indonesia. Syarat kumulatif terdiri dari tiga hal, yaitu: *pertama*, adanya persetujuan dari istri, *kedua*, adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup istri-istri dan anak-anak mereka dan *ketiga*, adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak mereka. Ketiga syarat ini harus terpenuhi bagi orang yang akan melakukan poligami, karena syarat ini bersifat kumulatif (gabungan).

Penilaian terhadap boleh tidaknya berpoligami berdasarkan syarat-syarat tersebut dalam undang-undang di Indonesia merupakan wewenang Pengadilan Agama. Dalam pasal 3 ayat (2) UU Perkawinan dijelaskan bahwa "Pengadilan dapat memberi izin kepada seorang suami untuk beristeri lebih dari seorang apabila dikendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan." Menarik mencermati redaksi pasal ini yang menggunakan kata "dapat". Dalam ilmu perundang-undangan, kata "dapat" dimaknai sebagai ketentuan yang bersifat fakultatif, bukan imperatif. Bila imperatif diartikan sebagai norma yang bersifat perintah dan larangan, maka fakultatif merupakan norma yang bersifat kondisional. Dengan demikian, ayat (dalam UU Perkawinan) ini menurut peneliti bukan merupakan perintah untuk melakukan poligami, akan tetapi hanya sebagai norma yang berisi kebolehan poligami dalam kondisi tertentu. Hal ini sejalan dengan pendapat Quraish dan Musdah yang menyatakan bahwa ayat-ayat

Alquran yang membahas poligami bukan merupakan perintah apalagi kewajiban.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan pada bab sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa:

1. Siti Musdah Mulia berpendapat bahwa poligami adalah *haram lighairih* (haram sebab aksesnya) karena pada fakta sosialnya poligami membawa kemudharatan, terutama bagi perempuan. Selain itu, menurutnya syarat kebolehan poligami, yakni adil tidak mungkin dapat dilaksanakan pada saat ini. Adapun Muhammad Quraish Shihab berpendapat bahwa poligami boleh, dan pembolehanpun disertai syarat yang ketat.
2. Konsep kesetaraan gender yang digagas oleh Musdah dan Quraish memiliki kesamaan yaitu menolak persamaan secara menyeluruh, dan memandang masih perlunya perbedaan laki-laki dan perempuan terutama yang berhubungan dengan fungsi reproduksi. Selain itu, Musdah dan Quraish juga berpendapat bahwa poligami bukan perintah apalagi kewajiban. Adapun perbedaan yang sangat tajam antara keduanya dalam hal poligami adalah musdah berpendapat bahwa poligami *haram lighairih* (haram sebab aksesnya), sedangkan Quraish berpendapat bahwa poligami boleh namun dengan syarat yang ketat. Perbedaan kesimpulan hukum dari poligami tersebut disebabkan dari berbedanya memandang syarat kebolehan poligami, yaitu adil. Musdah tidak memisahkan antara adil

secara kualitatif dan kuantitatif, sedangkan Quraish membedakan antara keduanya.

3. Berdasarkan budaya hukum Islam yang berkembang di Indonesia, maka pemikiran Quraish yang lebih relevan diterapkan di Indonesia pada saat ini. Hal itu juga sejalan dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian yang telah peneliti lakukan, terdapat beberapa saran-saran untuk dicermati dan ditindaklanjuti. Adapun yang peneliti sarankan dari hasil penelitian ini, sebagai berikut:

1. Poligami harus ditempatkan pada misi awalnya yaitu sebagai bentuk perlindungan terhadap perempuan dan anak-anak. Hal inilah yang akan membawa kemaslahatan dalam poligami.
2. Keberagaman pendapat harus disikapi secara bijak. Karena manusia hanya mampu mengupayakan dan mendapatkan kebenaran secara relatif. Karena persamaan dan perbedaan dalam pendapat seseorang sejatinya adalah sesuatu hal yang wajar.
3. Dalam menetapkan suatu ketentuan hukum, haruslah dipertimbangkan sosial-cultural yang ada di masyarakat. Karena hukum untuk masyarakat, bukan masyarakat untuk hukum.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

- A.P. Kau, *Metode Penelitian Hukum Islam Penuntun Praktis untuk Penulisan Skripsi dan Tesis*, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2013, Cet. 1.
- _____, *Metode Penelitian Hukum Islam Penuntun Praktis untuk Penulisan Skripsi dan Tesis*, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2013, Cet. 1.
- Abdullah, Boedi dan Beni Ahmad Saebani, *Perkawinan dan Perceraian Keluarga Muslim*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2013.
- al-Bukhārī, Abī ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘il, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Juz. 3, Beirut: Dār al-Fikr, 2006.
- Ali, Mohammad Daud, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014.
- al-Jauzīyah, Ibnu Qayyim, *I‘lām al-Muwaqī‘in ‘an Rabb al-‘Alamīn*, Makkah: Dār Ibn Al-Jauziy, 1432 (H).
- al-Naysābūrī, Abī al-Hasan ‘Alī bin Ahmad al-Wāhidī, *Asbāb Al-Nuzūl*, Jakarta: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, 2010.
- al-Raysuni, Ahmad dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad: Antara Teks, Realitas dan Kemashlahatan Sosial*, alih bahasa oleh Ibnu Rusydi dan Hayyin Muhdzar, Jakarta: Erlangga, 2002.
- Anwar, Mauluddin, dkk., *Cahaya, Cinta, dan Canda M. Quraish Shihab*, Tangerang: Lentera Hati, 2015, Cet. ii, h. xxii.
- Azni, *Poligami dalam Hukum Keluarga Islam di Indonesia dan Malaysia*, Pekanbaru: Suska Press, 2015.
- az-Zaidān, ‘Abd. Al-Karīm, *al-Wajīz fī Syarḥ al-Qawā‘id al-Fiqhīyah fī Syarī‘ah al-Islāmīyah*, Beirut: Muassatu Al-Risālah, 2001.
- az-Zuhailī, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmīy*, juz i, Syuriah: Dār al-Fikr bi Dimasyq, 2001.
- Bungin, M Burhan, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, dan Kebijakan Publik serta Ilmu-ilmu Sosial Lainnya*, Jakarta: Kencana, 2006, Ed.1, Cet. 2.
- Chalid Narbuko, Abu Ahmad, *Metode Penelitian*, Jakarta: Bumi Aksara, 2007, Cet. viii.

- Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999, Cet. 3.
- Djazuli, A, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*, Jakarta: Kencana, 2007, Cet. 2.
- Hakim, Rahmat, *Hukum Perkawinan Islam*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2000.
- Hidayatullah, Syarif, *Teologi Feminisme Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Ibrahim, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Panduan Penelitian Beserta Contoh Proposal Kualitatif*, Bandung: Alfabeta, 2015.
- Irawan, Chandra Sabtia, *Perkawinan dalam Islam: Monogami atau Poligami?*, Yogyakarta: An Naba', 2007.
- Kadariusman, *Agama, Relasi Gender dan Feminisme*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- Kharlie, Ahmad Tholabi, *Hukum Keluarga Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2013.
- Koto, Alaidin, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 2012.
- Kuzari, Achmad, *Nikah Sebagai Perikatan*, Jakarta: PT Raja Grafindo, 1995.
- Madjid, Nurcholis, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesian*, Bandung: Mizan, 2013, cet. 1.
- Mahali, A. Mujab, *Asbabun Nuzul: Studi Pendalaman Al-Qur'an*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002.
- Manan, Abdul, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006.
- Martono, Nanang, *Metode Penelitian Kualitatif: Analisis Isi dan Analisis Data Sekunder*, Jakarta: Rajawali Pers, 2011.
- Marzuki, Peter Mahmud, *Penelitian Hukum*, Jakarta: Pranedamedia Group, 2014, Cet. 9.
- Mertokusumo, Sudikno, *Penemuan Hukum*, Yogyakarta: Universitas Atma Jaya, 2010.

- Mubarok, Jaih, *Kaidah Fiqh: Sejarah dan Kaidah-kaidah Asasi*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002.
- Mubarok, Jaih, *Pembaruan Hukum Perkawinan di Indonesia*, Bandung: PT Remaja Rosdaya Offset, 2015.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.
- Mulia, Siti Musdah, *Kemuliaan Perempuan dalam Islam*, T.tp: Megawati Institute, 2014.
- _____, *Islam Menggugat Poligami*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- _____, *Membangun Surga di Bumi: Kiat-kiat Membina Keluarga Ideal dalam Islam*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2011.
- Musbikin, Imam, *Qawa'id al-Fiqhiyah*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001.
- Muzir, Inyiah Ridwan, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2012, Cet. 3.
- Nadzir, Moh., *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2005.
- Nafis, Muhammad Wahyu, *Cak Nur: Sang Guru Bangsa*, Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2014.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Penerj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, Cet. 2.
- Roibin, *Sosiologi Hukum Islam: telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*, Yogyakarta: Sukses Offset, 2008.
- Rumokoy, Donald Albert dan Frans Maramis, *Pengantar Ilmu Hukum*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014.
- Saebani, Beni Ahmad, *Metode Penelitian*, Bandung: Pustaka Setia, 2008, Cet.1.
- Shaleh, Mahrus, "Poligami dan Waris: Dualisme dalam Atas Nama Keadilan Solusi Atau Masalah", dalam Mufidah, *Isu-Isu Gender*, Malang: UIN-MALIK PRESS, 2010.

- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2003, Cet. xxvi.
- _____, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*, Jakarta: Lentera Hati, 2010.
- _____, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Quran*, Vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, 2009, Cet. ii.
- Surin, Bachtiar, *Al-Kanz: Terjemahan dan Tafsir Al-Qar'an*, Juz 1, Bandung: Offset Angkasa, 2002.
- Suryabrata, Sumadi, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Rajawali Pers, 2011, Cet. 22.
- Syahrur, Muhammad, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, alih bahasa oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Yogyakarta : ElsaqPress, 2004.
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh*, Jilid 1, Jakarta: Kencana, 2009, Cet. 4.
- Syaukani, Imam, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006.
- Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014, Cet. 4.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, Cet. 3 Ed. 3.
- Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Skripsi*, Palangkaraya: STAIN, 2007.
- Umar, Husein, *Metode Penelitian untuk Skripsi dan Tesis Bisnis*, Jakarta: Rajawali Pers, 2013, Cet.13.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001, Cet. 2.
- _____, *Argumentasi Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*, Jakarta: Paramadina, 2010.
- _____, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.

_____, *Teologi Reproduksi*, dalam Sri Suhandjati Sukri, “Bias Jender dalam Pemahaman Islam”, Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Yamani, Mai (Ed.), *Feminisme dan Islam: Perspektif Hukum dan Sastra*, Bandung: Nuansa, 2000.

Yasid, Abu, *Aspek-aspek Penelitian Hukum: Hukum Islam-Hukum Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. ke-1, 2010.

B. Makalah, Jurnal, Skripsi, Tesis, dan Disertasi

Amin, Buni, “Konsep Kesetaraan Gender dalam Al-Qur’an”, dalam Rodiah, dkk., *Studi Al-Quran: Metode dan Konsep*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.

Basri, Rusdaya, “Ibnu Qayyim Al-Zawjiyyah Tentang Pengaruh Perubahan Sosial”, *Al-Manhāj*, Vol. IX No. 2 Desember 2015.

Hadi, Solikul, “Bias Gender dalam Konstruksi Hukum Islam di Indonesia”, *PALASTREN*, Vol. 7, No.1, Juni 2014.

Hariyanto, “Dehumanisasi Terhadap Perempuan dalam Praksis Poligami: Dialektika antara Normativitas dan Historisitas”, *Palastren*, Vol. 8, No. 1, Juni 2015.

Helim, Abdul, “Pemikiran Hukum Ulama Banjar Terhadap Perkawinan Islam di Kalimantan Tengah”, *Disertasi*, Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2016, h. 19, t.d.

Hidayatulloh, Haris, “Adil dalam Poligami Perspektif Ibnu Hazm”, *Religi: Jurnal Studi Islam*, Volume 6, Nomor 1, April 2015.

Indar, “Iddah dalam Keadilan Gender”, *Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol.5 No.1 Jan-Jun 2010.

Ismail, “Pembaruan Pemikiran Hukum Keluarga Islam di Indonesia”, *Ijtihad*, Vol. 11, No. 2, Desember 2011.

Mulia, Musdah, “Hukum Islam dan Dinamika Feminisme dalam Organisasi Nahdlatul Ulama”, *Al-Ahkam*, Volume 23, Nomor 1, April 2013.

Mustaqim, Abdul, “Model Penelitian Tokoh (Dalam Teori dan Praktik)”, *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Alquran dan Hadits*, Vol. 15, No. 2, Juli, 2014.

- Mutawakkil, M. Hajir, "Keadilan Islam dalam Persoalan Gender", *Jurnal Kalimah*, Vol. 12, No. 1, Maret 2014.
- Muzakki, Ahmad, "Sosiologi Gender: Poligami Perspektif Hukum Islam", *JURNAL LISAN AL-HAL*, Volume 8, No. 2, Desember 2016.
- Nurliana, Aina, "Aurat dan Pakaian Perempuan dalam Perspektif Pemikiran Syaikh 'Abdul Wahhab 'Abdus-Salam Tawilah dan Quraish Shihab", *Skripsi Sarjana*, Palangka Raya: Jurusan Syariah STAIN Palangka Raya, 2011, t.d.
- Nursalasah, Zulaecha, "Analisis pendapat Siti Musdah Mulia tentang Keharaman Poligami Pada Masa Sekarang", *Skripsi Sarjana*, Semarang: Fakultas Syariah IAIN Walisongo, 2011.
- Pradoko, A. M. Susilo, "Teori-teori Realitas Sosial dalam Kajian Musik", *Imaji*, Vol. 2, No. 1, Februari 2004.
- Rohmat, "Poligami dalam Al-Qur'an", *Tribakti*, Volume 14 No.2 Juli 2005.
- Rosyadi, Imron, "Pemikiran At-Tûfi tentang Kemaslahatan", *SUHUF*, Vol. 25, No. 1, Mei 2013.
- Saifullah, "Poligami dalam Struktur Keluarga Muslim", *Mimbar Hukum*, No. 51 Thn. XII Maret-April 2001.
- Salam, Nor, "Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia (studi terhadap putusan MK nomor 46/PUU-VIII/2010)", *Tesis Magister*, Malang: Sekolah Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim, 2013, t.d.
- Sayyad, Muhammad Amin, "Studi Kritis Pemikiran Siti Musdah Mulia dan Khoiruddin Nasution Tentang Urgensi Pencatatan Nikah Masuk Rukun Nikah", *Skripsi Sarjana*, Palangkaraya: Fakultas Syariah IAIN Palangkaraya, 2017, t.d.
- Syarifatun Nafsi, "Pemikiran Gender Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah*", *Manthiq* Vol. 1, No. 1, Mei 2016.
- Wahyudani, Zulham dan Raihanah Hj Azahari, "Perubahan Sosial dan Kaitannya dengan Pembagian Harta Warisan dalam Perspektif Hukum Islam", *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. 14, No. 2, Februari, 2015.
- Wartini, Atik, "Poligami: dari Fiqh Hingga Perundang-undangan", *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 10, No. 2, Desember 2013.

Wartini, Atik, "Tafsir feminis M Quraish Shihab: Telaah ayat-ayat Gender dalam Tafsir al-Misbah", *Palastren*, Vol. 6, No. 2, Desember 2013.

Wimra, Zelfeni, "Pemikiran Abdullah Ahmad an-Na'im tentang Teori *Naskh*", *Innovatio*, Vol. XI, No. 2, Juli-Desember 2012.

Yusuf, Muhammad, "Pendekatan al-Maslahah al-mursalah dalam Fatwa MUI Tentang Pernikahan Beda Agama", *Ahkam*, Vol. XIII, No. 1, Januari 2013, h. 100.

C. Internet

Anonim, *Biografi M. Quraish Shihab*, <http://digilib.uinsby.ac.id/7700/6/bab3.pdf>, diakses pada tanggal 30 Oktober 2017 pada pukul 08: 30 WIB.

Anonim, *Biografi Quraish Shihab*, https://id.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Quraish_Shihab, diakses pada tanggal 30 Oktober 2017 pada pukul 09: 00 WIB.

Anonim, *Kerangka Teori*, digilib.uinsby.ac.id/10951/5/bab2.pdf.

Anonim, *Proposal Studi Analisis Pemikiran Abdul Karim Soroush Tentang Kritik Sistem Wilayah Al-Faqih*, http://library.walisongo.ac.id/digilib/files/disk1/18/jtptiain-gdl-s1-2006-tedikholil-889-BAB1_210-6.pdf, diakses pada tanggal 26 September 2017 pada pukul 12: 30 WIB.

Fuad, M. Fahimul, *Kesetaraan Gender dalam Alqur'an*, E-mail: fahimulfuad@gmail.com.

<http://www.normativeorders.net/de/aktuelles/meldungen/451-reform-islam-inindonesia>, diakses tanggal 02 Oktober 2017, pukul 22:21 WIB.

Salam, Nor, "Kesetaraan Gender dalam Pemikiran M Quraish Shihab dan Relevansinya terhadap Hukum Keluarga Islam di Indonesia", *Proposal Disertasi*, teosofi.uinsby.ac.id/index.php/teosofi/article/download/87/80, diakses pada tanggal 15 November 2017, pukul 10:00 WIB.

BIODATA PENULIS



Achmad Rifa'i merupakan putra terakhir dari M. Yusuf Bahruddin dengan Siti Mardiah. Ia dilahirkan di desa Nibung pada tanggal 02 Maret 1997. Pendidikannya dimulai dari SD N 2 Nibung kabupaten Lampung Timur. Kemudian melanjutkan di SMP N 2 Gunung Pelindung yang tak jauh dari rumahnya. Sementara sekolah menengah atasnya ditempuh di SMA Integral Minhajuth Thullab Way Jepara. Selain pendidikan formal, remaja yang bercita-cita menjadi Guru Besar di usia muda ini juga menempuh pendidikan non-formal, seperti di Pondok Pesantren Subulul Hidayah dan YPP Minhajuth Thullab. Pria yang akrab disapa Rifa'i ini dapat dihubungi lewat email acharrifai@gmail.com.