

**TRANSFORMASI KEBIJAKAN IZIN POLIGAMI
OLEH PENGADILAN DI INDONESIA
(Analisis terhadap Perlindungan Perempuan Melalui
Prinsip *Maqāṣid Al-Syarī'ah*)**

TESIS



Diajukan Oleh:

ABIDAH FARHANI

NIM: 241010024

**Tesis Ditulis untuk Memenuhi Sebagian
Persyaratan Mendapatkan Gelar Magister
dalam Program Studi Hukum Keluarga**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
AR-RANIRY BANDA ACEH
2026**

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

**TRANSFORMASI KEBIJAKAN IZIN POLIGAMI
OLEH PENGADILAN DI INDONESIA
(Analisis terhadap Perlindungan Perempuan Melalui
Prinsip *Maqāṣid Al-Syarī'ah*)**

ABIDAH FARHANI

NIM: 241010024

Program Studi Hukum Keluarga

Tesis ini sudah dapat diajukan kepada
Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh untuk diujikan
dalam ujian Tesis

Menyetujui

Pembimbing I,

Pembimbing II,

11/05/2024

Dr. Agustin Hanapi, Lc., MA

Dr. Zaiyad Zubaidi, MA

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG

**TRANSFORMASI KEBIJAKAN IZIN POLIGAMI OLEH
PENGADILAN DI INDONESIA
(Analisis terhadap Perlindungan Perempuan Melalui Prinsip
Maqāṣid Al-Syarī'ah)**

ABIDAH FARHANI

NIM: 241010024

Program Studi Hukum Keluarga

Telah dipertahankan di Depan Penguji Tesis
Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry
Banda Aceh

Tanggal: Senin, 10 Agustus 2026
26 Shafar 1448 H

Tim Penguji

Ketua,

Dr. Muliadi, M.Ag

Penguji,

Prof. Dr. Soraya Devy, M.Ag

Penguji,

Dr. Zaiyad Zubaidi, MA

Sekretaris,

Armaidi, ST, MH., M.T

Penguji,

Dr. Badrul Munir, Lc., MA.

Penguji,

Dr. Agustin Hanapi, Lc., MA

Banda Aceh, 13 Agustus 2026

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) AR-Raniry Banda Aceh

Direktur,

Prof. Eka Srimulyani, M.A., Ph.D

NIP: 197702191998032001

PERNYATAAN KEASLIAN

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Abidah Farhani
NIM : 241010024
Tempat Tanggal Lahir: Medan/15 Mei 2002.
Program Studi : Hukum Keluarga

Menyatakan bahwa tesis ini merupakan hasil karya penulis sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam tesis ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 05 Mei 2026
Saya yang menyatakan,



Abidah Farhani
NIM: 241010024

جامعة الرانيري

AR - RANIRY

PEDOMAN TRANSLITERASI

(SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987)

Pedoman Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penulisan skripsi ini ialah pedoman transliterasi yang merupakan hasil Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987. Di bawah ini, daftar huruf-huruf Arab, serta transliterasinya dengan huruf Latin.

1. Konsonan¹

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ša	Š	Es (dengan titik di atas)
ج	Ja	J	Je
ح	Ĥa	Ĥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Žal	Ž	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Za	Z	Zet
س	Sa	S	Es
ش	Sya	SY	Es dan Ya
ص	Ša	Š	Es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍat	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	Ẓ	Zet (dengan titik di bawah)

¹Pedoman Transliterasi (SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987)

ع	‘Ain	‘	Apostrof Terbalik
غ	Ga	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qa	Q	Qi
ك	Ka	K	Ka
ل	La	L	El
م	Ma	M	Em
ن	Na	N	En
و	Wa	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	,	Apostrof
ي	Ya	Y	Ya

Sumber: SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987

Hamzah (ء) yang terletak pada awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika hamzah (ء) terletak di tengah ataupun di akhir, maka ditulis dengan tanda (’).

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, yang terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong. Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda ataupun harakat, transliterasinya sebagai berikut:²

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	Fathah	A	A
إ	Kasrah	I	I
أ	Dammah	U	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
أَي	Fathah dan ya	Ai	A dan I
أَوْ	Fathah dan wau	Iu	A dan U

²Pedoman Transliterasi (SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987)

Contoh:

كَيْفَ : *kaifa*

هَوَّلَ : *hauḷa*

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:³

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
آ	Fathah dan alif atau ya	Ā	a dan garis di atas
إِ	Kasrah dan ya	Ī	i dan garis di atas
أُ	Ḍammah dan wau	Ū	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *māta*

رَمَى : *ramā*

قِيلَ : *qīla*

يَمُوتُ : *yamūtu*

4. Ta Marbūṭah

Transliterasi untuk *ta marbūṭah* ada dua bentuk, yaitu: *ta marbūṭah* yang hidup atau mendapat harkat *fathah*, *kasrah*, dan *ḍammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *ta marbūṭah* yang mati ataupun mendapatkan penambahan harkat sukun, transliterasinya adalah [h]. Jika pada kata yang berakhir dengan huruf *ta marbūṭah*, diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang (*al-*), serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (*h*). Contoh:⁴

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *rauḍah al-atfāl*

الْمَدِينَةُ الْفَضِيلَةُ : *al-madīnah al-fāḍilah*

³Pedoman Transliterasi (SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987)

⁴Pedoman Transliterasi (SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987)

الْحِكْمَةُ

: *al-ḥikmah*

5. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah atau disebut dengan kata *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan satu tanda *tasydīd* (ّ) dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*, misalnya di dalam contoh berikut:⁵

رَبَّنَا : *rabbānā*

نَجِّينَا : *najjainā*

الْحَقُّ : *al-ḥaqq*

الْحَجُّ : *al-ḥajj*

نُعَمِّ : *nu'ima*

عَدُوُّ : *'aduwwun*

Jika huruf *ى* memiliki *tasydīd* di akhir suatu kata, dan kemudian didahului oleh huruf berharakat kasrah (ـِ), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* (ī). Contoh:

عَلِيٍّ : *'Alī* (bukan *'Aliyy* atau *'Aly*)

عَرَبِيٍّ : *'Arabī* (bukan *'Arabiyy* atau *'Araby*)

6. *Kata Sandang*

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf *ال* (*alif lam ma'arifah*). Pada pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa yaitu (*al-*), baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsiah* maupun huruf *qamariah*. Kata sandang tersebut tidaklah mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang itu ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-). Contohnya:⁶

الشَّمْسُ : *al-syamsu* (bukan *asy-syamsu*)

⁵Pedoman Transliterasi (SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987)

⁶Pedoman Transliterasi (SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987)

الزَّلْزَلَةُ : *al-zalzalāh* (bukan *az-zalzalāh*)

الْفَلَسَفَةُ : *al-falsafah*

الْبِلَادُ : *al-bilādu*

7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena di dalam tulisan Arab ia berupa *alif*. Contohnya:⁷

تَأْمُرُونَ : *ta'murūna*

النَّوْءُ : *al-nau'*

شَيْءٌ : *syai'un*

أُمِرْتُ : *umirtu*

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah, atau kalimat Arab yang ditransliterasikan adalah kata, istilah, atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang telah lazim dan menjadi bagian dari perbendaharaan dalam bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis di dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata Alquran dari *al-Qur'ān*, *sunnah*, *hadis*, khusus dan juga umum. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka mereka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:⁸

في ظلال القرآن : *Fī ṣilāl al-Qur'ān*

السنة قبل التدوين : *Al-Sunnah qabl al-tadwīn*

العبارات في عموم اللفظ لا بخصوص السبب : *Al-'Ibārāt Fī 'Umūm al-Lafẓ lā bi khuṣūṣ al-sabab*

⁷Pedoman Transliterasi (SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987)

⁸Pedoman Transliterasi (SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987)

9. *Lafz al-Jalālah* (الله)

Kata “Allah” yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasikan tanpa huruf hamzah. Contoh:⁹

دِينُ اللَّهِ : *dīnullāh*

Adapun *ta marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan pada *lafz al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [t]. Contoh:

هُم فِي رَحْمَةِ اللَّهِ : *hum fī raḥmatillāh*

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku atau Ejaah Yang Disempurnakan (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (*al-*), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (*Al-*). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang (*al-*), baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR). Contoh:¹⁰

Wa mā Muḥammadun illā rasūl
Inna awwala baitin wuḍi‘a linnāsi lallaẓī bi Bakkata
mubārakan

Syahr Ramaḍān al-laẓī unzila fih al-Qur‘ān

Naṣr al-Dīn al-Ṭūs

Abū Naṣr al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqiz min al-Ḍalāl

⁹Pedoman Transliterasi (SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987)

¹⁰Pedoman Transliterasi (SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987)

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillahillāhirabbil ‘ālamīn, segala puji bagi Allah Swt. yang dengan kehendak-Nya penulisan tesis ini dapat diselesaikan dengan baik. Karya ilmiah berjudul *“Transformasi Kebijakan Izin Poligami oleh Pengadilan di Indonesia (Analisis terhadap Perlindungan Perempuan melalui Prinsip Maqāṣid Al-Syarī’ah)”* dihadirkan bukan hanya sebagai syarat akademik, tetapi juga sebagai kontribusi kecil bagi pengembangan khazanah keilmuan hukum keluarga Islam dan hukum positif di Indonesia. Shalawat serta salam senantiasa tercurah kepada junjungan alam, Nabi Muhammad Saw., yang telah menjadi cahaya pengetahuan dan teladan universal dalam membangun peradaban. Semoga tesis ini memberi manfaat, memperkaya wacana akademik, dan membuka ruang refleksi baru tentang perlindungan perempuan melalui perspektif maqāṣid al-syarī’ah dalam praktik hukum di pengadilan.

Tesis ini disusun sebagai bagian dari pemenuhan persyaratan akademik dalam rangka penyelesaian studi pascasarjana. Penulisan karya ilmiah ini menjadi tahapan penting yang harus dilalui oleh setiap mahasiswa untuk menunjukkan kemampuan analisis dan kontribusi ilmiah yang relevan dengan bidang kajian. Selain itu, tesis ini juga merupakan syarat formal yang wajib dipenuhi guna memperoleh gelar magister pada Konsentrasi Program Studi Hukum Keluarga. Fokus kajian diarahkan pada aspek hukum keluarga yang menjadi konsentrasi utama dalam program studi tersebut. Seluruh proses penelitian dan penulisan ini dipertanggungjawabkan secara akademis di Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh sebagai institusi penyelenggara pendidikan.

Dalam proses penulisan tesis ini, penulis menyadari bahwa perjalanan akademik tidak pernah ditempuh seorang diri. Banyak pihak yang dengan tulus telah memberikan bantuan, bimbingan, serta dukungan baik secara moril maupun materiil. Oleh karena itu, dengan penuh rasa hormat dan syukur, penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak yang telah

berkontribusi dalam setiap langkah penyusunan karya ini. Setiap nasihat, dorongan, dan uluran tangan menjadi bagian penting yang menguatkan penulis hingga dapat menyelesaikan penelitian ini. Semoga Allah Swt. membalas segala amal baik, pengorbanan, dan ketulusan tersebut dengan pahala yang berlipat ganda di sisi-Nya, serta menjadikan setiap kebaikan yang diberikan sebagai cahaya ilmu yang terus bermanfaat bagi dunia akademik dan masyarakat luas.

Ucapan terima kasih dan penghargaan kepada:

1. Bapak Dr. Agustin Hanapi, Lc., MA., sebagai dosen Pembimbing satu dan Bapak Dr. Zaiyad Zubaidi, MA., sebagai pembimbing dua. Dengan hati yang penuh syukur, penulis menyampaikan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada Bapak Dr. Agustin Hanapi, Lc., MA. dan Bapak Dr. Zaiyad Zubaidi, MA.. Di tengah kesibukan dan amanah yang begitu banyak, beliau berdua tetap meluangkan waktu, pikiran, dan tenaga dengan penuh keikhlasan untuk membimbing penulis hingga tesis ini dapat terselesaikan. Ilmu yang beliau berikan bukan sekadar arahan akademik, melainkan cahaya, menuntun penulis memahami arti ketekunan, kesabaran, dan kejujuran dalam menapaki jalan ilmu. Setiap nasihat, setiap bimbingan, setiap arahan yang tulus telah menjadi bekal berharga dalam perjalanan akademik ini. Penulis merasa sangat beruntung dipertemukan dengan sosok pembimbing yang begitu baik, sabar, dan ikhlas meluangkan waktu demi keberhasilan mahasiswa. Semoga Allah SWT membalas segala kebaikan beliau dengan pahala yang berlipat ganda, melapangkan setiap urusan, menjaga kesehatan, memberikan keberkahan dalam keluarga, serta mengangkat derajat beliau dengan ilmu yang terus mengalir manfaatnya. Doa penulis senantiasa teriring agar Allah senantiasa melindungi, menuntun, dan menempatkan beliau dalam rahmat-Nya yang tiada henti.
2. Rektor Bapak Prof. Dr. Mujiburrahman, M.Ag., dan wakil Rektor Bapak Prof. Dr. Muhammad Yasir Yusuf, S.Ag., M.A., UIN Ar-Raniry

3. Direktur Ibu Prof. Dr. Eka Srimulyani, MA., beserta Wakil Direktur Bapak Prof. Dr. T. Zulfikar., Pascasarjana UIN Ar-Raniry
4. Bapak Prof. Dr. Husni Mubarrak, Lc., MA., sebagai penasehat akademik. Dalam perjalanan akademik ini, penulis merasa sangat beruntung dipertemukan dengan sosok penasehat Akademik yang penuh kebijaksanaan, Bapak Prof. Dr. Husni Mubarrak, Lc., MA.. Di tengah kesibukan dan amanah yang tak pernah surut, beliau tetap meluangkan waktu dengan penuh keikhlasan untuk memberikan arahan yang tepat, bimbingan yang bernilai, serta nasihat yang menguatkan semangat. Kehadiran beliau ibarat cahaya yang menuntun langkah penulis dalam menapaki jalan ilmu, meneguhkan keyakinan, dan mengarahkan pada pilihan akademik yang lebih terarah. Tiada kata yang mampu membalas kebaikan ini selain doa agar Allah SWT senantiasa melimpahkan keberkahan atas setiap amal beliau, melapangkan segala urusan, menjaga kesehatan, serta meninggikan derajat beliau dengan ilmu yang terus mengalir manfaatnya bagi umat dan dunia akademik.
5. Ucapan terima kasih yang mendalam penulis sampaikan kepada Bapak Dr. Muliadi Kurdi, M.Ag., selaku Ketua Program Studi Hukum Keluarga Pascasarjana UIN Ar-Raniry. Atas dedikasi, kepemimpinan, serta arahan beliau, proses perkuliahan hingga penyusunan tugas akhir ini dapat berjalan dengan baik. Komitmen beliau dalam membimbing dan mengayomi mahasiswa menjadi teladan yang menguatkan semangat penulis untuk terus berjuang menyelesaikan studi.
6. Selanjutnya, ucapan terima kasih ditujukan pada seluruh dosen yang mengajar, seluruh karyawan Pasca UIN Ar-Raniry yang telah memberi ilmu pengetahuan dan paradigma berpikir kepada penulis, semoga bermanfaat di dunia dan akhirat.
7. Ucapan Terima Kasih Perjalanan menempuh studi magister bukanlah jalan yang mudah. Ada banyak malam panjang yang dihabiskan bersama teman-teman seperjuangan, belajar, berjuang, menyelesaikan tugas, dan saling menguatkan dalam

kebersamaan. Setiap diskusi, kerja kelompok, hingga tawa di sela-sela penat menjadi bagian dari mozaik perjuangan yang tak ternilai. Oleh karena itu, penulis menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada rekan-rekan mahasiswa Program Studi Hukum Keluarga yang telah menjadi sahabat sekaligus mitra perjuangan dalam menapaki jalan akademik ini. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada pihak pustaka Pascasarjana UIN Ar-Raniry yang telah memberikan bantuan, baik secara langsung maupun tidak langsung, sehingga tugas akhir ini dapat dirampungkan dengan baik.

Yang teristimewa sekali Ucapan terima kasih teruntuk Abi Masri Wardi Fahrani dan Ummi Hayati tercinta, di setiap langkah yang penulis tempuh, ada jejak doa dan pengorbanan kalian yang tak pernah lekang oleh waktu. Perjalanan panjang hingga dapat melanjutkan studi S2 ini bukanlah semata hasil usaha pribadi, melainkan buah dari kasih sayang, kesabaran, dan perjuangan yang Abi dan Ummi tanamkan tanpa henti.

Abi dan Ummi adalah pelita yang tak pernah padam, yang selalu menuntun penulis melewati gelapnya keputusan dan beratnya perjuangan. Dukungan moril yang menguatkan hati, bantuan materiil yang menopang kebutuhan, serta doa yang senantiasa dipanjatkan di setiap sujud, menjadi kekuatan yang membuat penulis mampu bertahan dan melangkah sejauh ini.

Setiap keberhasilan yang diraih adalah cerminan dari cinta tulus Abi dan Ummi. Ketika penulis hampir menyerah, kalian hadir dengan kata-kata penguat; ketika penulis lelah, kalian hadir dengan doa yang menenangkan. Tanpa kasih sayang yang tak terbatas, tanpa pengorbanan yang tak terhitung, penulis tidak akan pernah sampai pada titik ini.

Abi dan Ummi, kalian adalah alasan mengapa penulis mampu berdiri tegak, menatap masa depan dengan penuh harapan. Semoga karya sederhana ini menjadi persembahan kecil atas segala jerih payah, cinta, dan doa yang telah kalian berikan. Semoga Allah membalas setiap tetes keringat, setiap doa yang

terucap, dan setiap pengorbanan yang kalian lakukan dengan keberkahan yang berlipat ganda.

Dengan penuh rasa haru, penulis juga mempersembahkan keberhasilan ini kepada Abi dan Ummi, sumber kekuatan dan inspirasi sejati. Semoga perjalanan ini menjadi bukti kecil dari rasa terima kasih yang tak pernah cukup diungkapkan, dan semoga Allah senantiasa menjaga kalian dalam limpahan rahmat dan kasih-Nya.

Akhirnya, dengan penuh kerendahan hati penulis menyerahkan segala hasil ikhtiar ini kepada Allah Swt., memohon perlindungan dan pertolongan-Nya dalam setiap langkah. Semoga karya sederhana ini dapat menjadi bagian kecil yang memberi manfaat bagi pembaca, memperkaya khazanah keilmuan, dan membuka ruang refleksi baru. Tesis ini diharapkan tidak hanya berhenti sebagai syarat akademik, tetapi juga menjadi sumbangan pemikiran yang bernilai bagi dunia ilmu pengetahuan. Dengan segala keterbatasan, penulis berharap setiap gagasan yang tertuang dapat menjadi pijakan untuk penelitian berikutnya. Amīn yā rabbal ‘ālamīn.

Banda Aceh, 5 Mei 2026

Abidah Farhani

جامعة الرانيري
A R - R A N I R Y

ABSTRAK

Judul Tesis : Transformasi Kebijakan Izin Poligami oleh Pengadilan di Indonesia: Analisis terhadap Perlindungan Perempuan melalui Prinsip *Maqāṣid Al-Syarī'ah*)
Nama/NIM : Abidah Farhani/241010024
Pembimbing I : Dr. Agustin Hanapi, Lc., MA
Pembimbing II : Dr. Zaiyad Zubaidi, MA
Kata kunci : Izin Poligami, Perlindungan Perempuan, *Maqāṣid Al-Syarī'ah*.

Studi ini mengeksplorasi secara kritis tentang transformasi kebijakan izin poligami oleh hakim pengadilan di Indonesia dengan fokus pada perlindungan perempuan melalui nilai *maqāṣid syarī'ah*. Fokusnya berangkat dari permasalahan terkait argumentasi ulama kontemporer tentang izin hakim sebagai syarat poligami dan relevansinya dengan putusan pengadilan, transformasi regulasi poligami dalam kaitannya dengan perlindungan perempuan, serta dinamika penguatan regulasi izin poligami dalam perspektif *maqāṣidī*, dan implikasinya terhadap perlindungan perempuan. Kajian ini menggunakan dua pendekatan, yaitu *conceptual approach* dan kedua *statute approach*, dengan jenis yuridis normatif berbasis *library research*. Data diperoleh dari bahan hukum primer, sekunder dan tersier yang dianalisis secara deskriptif-preskriptif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pandangan ulama kontemporer menegaskan pentingnya legitimasi izin hakim sebagai syarat administratif serta sebagai instrumen kontrol ketat dari praktik poligami. Regulasi poligami di Indonesia menunjukkan transformasi dari norma fikih klasik yang hanya memuat syarat sederhana menuju hukum positif yang lebih ketat serta memberi kepastian hukum bagi perlindungan hak-hak perempuan. Regulasi hukum positif Indonesia menunjukkan penguatan izin pengadilan sebagai syarat administratif dan kondisi ini sejalan dengan tujuan *maqāṣid syarī'ah*, terutama di dalam memelihara nilai ajaran agama Islam (*hifẓ al-dīn*), harta benda pasangan poligami (*hifẓ al-māl*), keturunan pasangan poligami (*hifẓ nasl*), serta kehormatan perempuan (*hifẓ 'ird*). Poligami tetap diakui sebagai syarat yang bersifat *qaḍā'ī* dalam upaya pembatasan (*taqyīd*) untuk memberikan kepastian dan keadilan hukum, dan kemaslahatan *maṣlaḥah*. Jadi kebijakan izin poligami selain sebagai syarat formal-administratif, juga sebagai mekanisme substantif untuk memastikan perlindungan perempuan. Meskipun begitu, terdapat kelemahan atau kekosongan hukum dalam regulasi poligami berupa ketiadaan sanksi terhadap poligami liar. Untuk itu, direkomendasikan perlunya revisi UU Perkawinan, PP, KHI, dengan penambahan sanksi bagi praktik

poligami tanpa izin, penguatan peranan hakim melalui *rechtsvinding* progresif, peningkatan kesadaran hukum masyarakat, dan penelitian lanjutan yang mendalami aspek sosiologis dan komparatif kebijakan poligami di negara-negara Muslim lain.



نبذة مختصرة

عنوان الرسالة : تحوّل سياسة إذن التعدد من قبل المحاكم في
إندونيسيا: تحليل لحماية المرأة من خلال مبادئ

مقاصد الشريعة

اسم الباحث ورقم التسجيل : عبيدة فرحاني / ٢٤١٠١٠٠٢٤

المشرف الأول : الدكتور / أغوستين حنفي، الماجستير

المشرف الثاني : الدكتور / زياد زبيدي، الماجستير

الكلمات المفتاحية : إذن التعدد، حماية المرأة، مقاصد الشريعة

تتناول هذه الدراسة بالتحليل النقدي تحوّل سياسة إذن التعدد من قبل القضاة في المحاكم الإندونيسية، مع التركيز على حماية المرأة من خلال مبادئ مقاصد الشريعة. تنطلق الدراسة من إشكالية تتعلق بجدل العلماء المعاصرين حول اشتراط إذن القاضي للتعدد وصلته بالأحكام القضائية، وتحولات تنظيم التعدد في سياق حماية المرأة، فضلاً عن ديناميات تعزيز تنظيم إذن التعدد في المنظور المقاصدي وانعكاساته على حماية المرأة. اعتمدت الدراسة منهجين: المنهج المفهومي والمنهج التشريعي، ضمن إطار قانوني معياري قائم على البحث المكتبي. وقد استُمدت البيانات من المصادر الأولية للقانون، المصادر الثانوية للقانون، المصادر التكميلية للقانون، وحُلّلت بأسلوب وصفي-توجيهي. أظهرت النتائج أن العلماء المعاصرين يؤكّدون أهمية إذن القاضي باعتباره شرطاً إدارياً وأداةً للرقابة الصارمة على ممارسة التعدد. كما أن تنظيم التعدد في إندونيسيا يُظهر تحوُّلاً من أحكام الفقه الكلاسيكي التي تقتصر على شروط بسيطة إلى القانون الوضعي الأكثر صرامة، بما يوفّر ضماناً قانونياً لحماية حقوق المرأة. ويبرز القانون الوضعي الإندونيسي تعزيز إذن المحكمة كشرط إداري،

وهو ما يتوافق مع مقاصد الشريعة، خاصة في حفظ الدين وحماية أموال الأزواج أو حفظ المال و حفظ النسل وصيانة كرامة المرأة أو حفظ العرض. ومن ثمّ يُعترف بالتعدد كشرط قضائي في إطار التقييد لضمان اليقين والعدالة القانونية والمصلحة العامة. ومع ذلك، تظل هناك ثغرات في التنظيم، أبرزها غياب العقوبات ضد التعدد غير المرخص. وبناءً عليه، توصي الدراسة بضرورة مراجعة قانون الزواج واللوائح الحكومية ومدونة الأحكام الشرعية، بإضافة عقوبات على ممارسة التعدد دون إذن، وتعزيز دور القضاة من خلال الاجتهاد القضائي التقديمي ورفع الوعي القانوني لدى المجتمع، وإجراء بحوث إضافية تتناول الجوانب السوسولوجية والمقارنة لسياسات التعدد في الدول الإسلامية الأخرى.



ABSTRACT

Thesis Title: The Transformation of Polygamy Permit Policy by Courts in Indonesia: An Analysis of Women's Protection through the Principles of Maqāṣid al-Syarī'ah

Name/NIM : Abidah Farhani/241010024

Adviser I : Dr. Agustin Hanapi, Lc., MA

Adviser II : Dr. Zaiyad Zubaidi, MA

Keywords : Polygamy Permit, Women's Protection, Maqāṣid al-Syarī'ah

This study critically explores the transformation of court-issued polygamy permits in Indonesia, with a particular focus on women's protection through the principles of maqāṣid al-sharī'a. It addresses key issues concerning contemporary ulama's arguments on judicial authorization as a prerequisite for polygamy and its relevance to court decisions, the regulatory transformation of polygamy in relation to women's protection, as well as the dynamics of strengthening polygamy permit regulations from a maqāṣidī perspective and their implications for safeguarding women. The research employs two approaches, conceptual and statute, within a normative juridical framework based on library research. Data were drawn from primary, secondary, and tertiary legal sources and analyzed descriptively-prescriptively. The findings reveal that contemporary ulama emphasize the importance of judicial authorization as both an administrative requirement and a strict control mechanism over polygamy practices. Indonesia's polygamy regulations demonstrate a transformation from classical fiqh norms, which imposed minimal conditions, toward positive law that enforces stricter requirements and provides legal certainty for the protection of women's rights. Indonesian positive law highlights the reinforcement of court authorization as an administrative prerequisite, consistent with the objectives of maqāṣid al-syarī'ah, particularly in preserving religious values (ḥifẓ al-dīn), marital property (ḥifẓ al-māl), lineage (ḥifẓ al-nasl), and women's dignity (ḥifẓ al-'ird). Polygamy is thus recognized as a judicially regulated condition (qaḍā'ī) within the framework of restriction (taqyīd), ensuring legal certainty, justice, and public welfare (maṣlaḥah). Nevertheless, weaknesses remain in the form of regulatory gaps, particularly the absence of sanctions against unauthorized polygamy. Accordingly, this study recommends revising the Marriage Law, Government Regulations, and the Compilation of Islamic Law to include sanctions for unlicensed polygamy, strengthening the role of judges through progressive rechtsvinding,

enhancing public legal awareness, and conducting further research on sociological and comparative aspects of polygamy policies in other Muslim-majority countries.



DAFTAR GAMBAR

Gambar 1. Kerangka Poligami yang Berlaku.....	86
Gambar 2. Diagram Usulan Aturan Poligami	87
Gambar 3. Bentuk dan Contoh <i>Maṣlahah</i> dalam Kebijakan Izin Pengadilan dalam Poligami	180



DAFTAR TABEL

Tabel 1.	Analisis Ketentuan Syarat Poligami dalam UU Perkawinan	74
Tabel 2.	Jumlah Kasus Permohonan Izin Poligami di Mahkamah Syar'iyah Kota Banda Aceh Per-2020/2026.....	125
Tabel 3.	Jumlah Kasus Permohonan Izin Poligami di Mahkamah Syar'iyah Jantho Aceh Besar Per-2020/2026	125
Tabel 4.	Jumlah Kasus Permohonan Izin Poligami di Mahkamah Syar'iyah Sigli-Pidie Per-2020/2026.....	126
Tabel 5.	Perlindungan Perempuan dalam Poligami.....	133
Tabel 6.	Perlindungan Perempuan dalam Poligami Masyarakat Umum dan PNS	143
Tabel 7.	Kategori Maqāṣid dalam Kebijakan Izin Poligami.....	173



DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran 1. SK Penunjukan Pembimbing Tesis	205
--	-----



DAFTAR ISI

Halaman

HALAMAN JUDUL	i
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
LEMBAR PENGESAHAN SIDANG	iii
PERNYATAAN KEASLIAN	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI	v
KATA PENGANTAR	xi
ABSTRAK	xvi
DAFTAR GAMBAR	xxii
DAFTAR TABEL	xxiii
DAFTAR LAMPIRAN	xxiv
DAFTAR ISI	xxv
BAB SATU PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	13
C. Tujuan Penelitian	13
D. Manfaat Penelitian	13
E. Kajian Pustaka	14
F. Kerangka Teori	21
1. Teori <i>Maqāṣid Al-Syarī'ah</i>	22
2. Teori <i>Maṣlahah</i>	30
G. Metode Penelitian	34
1. Pendekatan Penelitian	34
2. Jenis Penelitian	36
3. Sumber data	37
4. Teknik Pengumpulan Data	38
5. Analisis Data	39
H. Sistematika Pembahasan	39
BAB DUA KONSEP POLIGAMI DALAM ISLAM	41
A. Poligami dalam Hukum Keluarga Islam	41
1. Poligami dalam Alquran	42
2. Poligami dalam Hadis	53
3. Poligami dalam Fikih	57
B. Poligami dalam Hukum Positif di Indonesia	71
C. Poligami Menurut Ulama Kontemporer	79
1. Pandangan Muhammad 'Abduh (W. 1905 M)	80
2. Pandangan Muḥammad Syahrūr (W. 2019). ...	83

3. Pandangan Yūsuf Al-Qaraḍāwī (W. 2022).....	90
4. Pandangan Muhammad Quraish Shihab.....	94
5. Pandangan Tokoh Muslim Feminis-Liberalis.....	102
BAB TIGA ANALISIS HUKUM IZIN HAKIM SEBAGAI	
SYARAT POLIGAMI	106
A. Argumentasi Para Ulama Kontemporer terhadap Izin Hakim Sebagai Syarat Poligami dan Relevansinya dengan Putusan Hakim tentang Praktik Poligami di Indonesia	106
1. Argumentasi Berdasarkan Dalil <i>Naqliyyah</i> ...	108
2. Argumentasi Berdasarkan Dalil <i>'Aqliyyah</i>	116
3. Metode Penalaran	121
4. Relevansi dengan Putusan Hakim Pengadilan di Indonesia.....	125
B. Transformasi Regulasi Poligami dan Kaitan dengan Upaya Perlindungan Perempuan.....	130
1. Mengisi Kekosongan Hukum Perlindungan bagi Perempuan dalam Poligami dengan Mekanisme Penemuan Hukum oleh Hakim (<i>Rechtsvinding</i>)	146
2. Mengisi Kekosongan Hukum Perlindungan bagi Perempuan dalam Ketentuan Poligami dengan Mekanisme Pembentukan Regulasi Baru	154
C. Dinamika Penguatan Regulasi Izin Poligami dalam Tinjauan <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> dan Implikasinya Terhadap Perlindungan Perempuan	156
1. Tinjauan Kategori <i>Maqāṣid</i>	158
2. Tinjauan <i>Maṣlahah</i>	175
BAB EMPAT PENUTUP	183
A. Kesimpulan	183
B. Saran.....	185
DAFTAR PUSTAKA	188
DAFTAR RIWAYAT PENULIS	204
LAMPIRAN-LAMPIRAN.....	205

BAB SATU

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Penelitian ini menggali secara konstruktif dan kritis mengenai transformasi kebijakan izin poligami oleh hakim pengadilan Agama di Indonesia, yang pada mulanya berakar kepada norma hukum fikih klasik yang tidak mensyaratkan adanya izin institusional dari hakim. Transformasi kebijakan izin poligami di sini harus dipahami sebagai proses pergeseran hukum dari pola fikih yang longgar berevolusi dan berkembang menuju konstruksi hukum positif dengan menempatkan pengadilan sebagai otoritas pemberi izin, dengan syarat-syarat yang ketat serta berorientasi pada perlindungan perempuan. Pergeseran ini menunjukkan adanya perubahan paradigma, dari sekadar mengikuti teks fikih yang menekankan legalitas poligami, berkembang menjadi kebijakan hukum yang menekankan aspek kontrol/pengawasan oleh pengadilan. Kontrol ini, selain upaya untuk mengimbangi kebolehan poligami kepada laki-laki juga untuk memberikan perlindungan hak-hak perempuan.

Nikah secara poligami di dalam Islam pada dasarnya bukanlah aturan *genuine* Islam. Praktik poligami telah ada jauh sebelum ajaran Islam datang sebagai sebuah agama yang secara sosiologis baru ada di dalam bentuknya yang khas yang dibawa oleh Rasulullah Saw. Ini sejalan dengan keterangan Maḥmūd Syaltūt, bahwa poligami sudah dipraktikkan lebih awal. Hukum Islam hanya bersifat mengatur apa yang menjadi tabiat masyarakat, Islam hanya berusaha memodifikasi menyempurnakan, serta melindungi dari adanya penyimpangan dari praktik poligami, dan juga menjadikan hukum poligami dalam Islam menjadi hukum yang bersifat penengah antara praktik serampangan poligami dengan kehendak serta tabiat manusia yang menghendaki menikah dengan lebih satu istri.¹¹

¹¹Maḥmūd Syaltūt, *Al-Islām: 'Aqīdah wa Syarī'ah*, (Kairo: Dār Al-Syurūq, 2001), hlm. 179; Muḥammad Bin 'Alawī Al-Mālīkī mengemukakan, ketika Allah mengutus Muhammad SAW sebagai penutup para Nabi di tengah-tengah bangsa

Legalitas hukum poligami dalam Islam ditafsirkan dari bunyi QS. Al-Nisā' ayat 3, yaitu laki-laki boleh menikah dengan dua, tiga atau empat orang istri dengan syarat memberi nafkah, adil dan tidak zalim.¹² Ayat ini turun berkaitan dengan anak yatim. Riwayat Aisyah menyebutkan bahwa ayat itu turun berkenaan dengan seorang lelaki yang menjadi wali anak yatim yang kaya. Lelaki itu ingin mengawini anak yatim tersebut demi kekayaan dan dengan maskawin yang tidak standar. Riwayat lain mengungkapkan, ayat itu diturunkan berkaitan seorang dengan laki-laki yang memiliki sepuluh istri bahkan lebih di samping ia juga memiliki beberapa anak yatim dalam perwaliannya. Laki-laki tersebut kerap mengambil kekayaan anak yatim itu untuk kepentingan memberikan nafkah ke istri-istrinya.¹³ Kemudian dalam riwayat yang lainnya menyebutkan bahwa ayat itu turun karena ada kecenderungan beberapa laki-laki menikahi perempuan yatim untuk mengambil harta dan bukan untuk betul-betul menikahinya. Dengan demikian, ayat ini menjadi teguran terhadap laki-laki yang tidak adil di dalam pemberian nafkah kepada para istri sebagaimana mereka tidak bisa adil dalam pemenuhan hak anak-anak yatim.¹⁴

Arab, syariat beliau membatalkan praktik zina dan segala bentuk pernikahan yang serupa dengannya, serta semua praktik yang menjadikan perempuan seperti barang atau hewan yang dimiliki. Namun, Islam tidak mengharamkan poligami ini secara mutlak, tidak pula membiarkan laki-laki tetap dalam kebiasaan berlebihan dalam jumlah istri serta menzalimi perempuan. Islam justru membatasi poligami dengan jumlah yang sesuai dengan maslahat keturunan dan juga kondisi sosial serta sesuai dengan kesiapan laki-laki untuk menjalaninya, yaitu tidak lebih dari 4 (empat) istri dengan syarat mampu menafkahi mereka. Selain itu, Islam mensyaratkan adanya keadilan di antara para istri-istri untuk mencegah terulangnya penindasan terhadap perempuan, Al-Sayyid Muḥammad bin 'Alawī bin 'Abbās Al-Mālikī Al-Makkī Al-Ḥasanī, *Adab Al-Islām fī Niẓām Al-Uṣrah*, (Mekkah: Maktabah Al-Mulk, 1423), hlm. 142.

¹²Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Huqūq Al-Nisā' fī Al-Islām wa Ḥazzuhunna min Al-Iṣlāḥ Al-Muḥammadī Al-Āmm*, (Beirut: Al-Maktab Al-Islāmī, 1984), hlm. 64-65.

¹³Atīyyah bin 'Atīyyah Al-Ajhūrī, *Irsyād Al-Raḥmān li Asbāb Al-Nuzūl wa Al-Nāsikh wa Al-Mansūkh wa Al-Mutasyābih wa Tajwīd Al-Qur'ān* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2009), hlm. 110.

¹⁴Mahfud dan Muhammad Qudwah I'tishom Billah, "Tafsir Ayat Ahkam Surah An-Nisa Ayat 3: Etika Poligami Dan Hikmahnya Dalam Syari'at Islam," *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, Vol. 1, no. 1 (30 September 2022): 18–26, doi:10.58363/alfahmu.v1i1.1.

Legalitas poligami di dalam ayat tersebut pada dasarnya hanya berlaku ketika seorang laki-laki mampu berlaku adil. Hanya ada satu syarat yang harus dipenuhi, yaitu pihak lelaki harus mampu berlaku adil terhadap istri-istrinya. Meski begitu, prinsip dasar dan bersifat asasi yang dibangun dalam hukum perkawinan Islam adalah laki-laki menikah secara monogami. Karena berlaku adil merupakan perkara yang sangat sulit direalisasikan sebagaimana dikonfirmasi di dalam QS. Al-Nisā' ayat 129 di mana laki-laki yang berpoligami dipastikan tidak akan dapat berlaku adil terhadap para istri meskipun keinginan untuk itu sangatlah kuat.¹⁵

Legalitas poligami juga diakui dalam hadis di antaranya dalam riwayat Abū Dāwud dari Haris bin Qais, ia berkata bahwa Musaddad bin 'Umairah dan telah berkata Wahab Asadi, saat itu ia masuk Islam dan mempunyai delapan istri, kemudian ia menceritakannya kepada Nabi Saw, dan beliau memerintahkan memilih empat orang di antara mereka.¹⁶ Hadis ini punya informasi yang konsisten dengan materi QS. Al-Nisā' ayat 3 sebelumnya, yaitu batasan poligami ialah hanya istri. Dalam hal ini pula, para ulama telah bersepakat bahwa poligami dibolehkan dalam Islam dan ulama juga bersepakat bahwa salah satu syaratnya adalah harus berlaku adil.¹⁷

Pengaturan syarat khusus berpoligami dalam Islam (atau lebih tepatnya fikih), tidaklah banyak. Syaratnya hanya dua, yaitu berlaku adil dengan para istri (maksimal istri empat orang waktu bersamaan), kemudian suami harus mampu memberikan nafkah pada istri sebagai argumentasi logis dan interpretasi dari QS. Al-Nisā' ayat 3.¹⁸ Di sini,

¹⁵Zaitunah Subhan, *Alquran & Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Edisi 1, Cet. 1 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2015), hlm. 139-140.

¹⁶Abī Dāwud Sulaimān bin Al-Asy'as Al-Sajastānī, *Sunan Abī Dāwud* (Riyad: Bait al-Afkār al-Dauliyyah Linnasyr, 1420), hlm. 440.

¹⁷Zāfir bin Ḥasan Al-'Umrī, *Mausū'ah Al-Ijmā' fī Al-Fiqh Al-Islāmī* (Riyad: Dār Al-Faḍīlah, 2012), hlm. 419.

¹⁸Banyak yuris Islam yang menyebutkan syarat utama dari poligami adalah mampu berlaku adil, mampu dalam memenuhi kewajiban nafkah di antara masing-masing pasangan. Hal ini dapat dilihat dalam keterangan Al-Zuhailī, Al-Qaradāwī, Al-Sya'rāwī, lainnya. Lihat dalam, Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī...*, hlm. 162-163; Yūsuf Al-Qaradāwī, *Al-Ḥalāl wa Al-Ḥarām fī Al-Islām*, (Terj: M. Tatam Wijaya),

tidak ada syarat bagi suami untuk meminta izin dari istri pertamanya ketika hendak menikah dengan istri keduanya atau meminta izin istri pertama dan kedua saat hendak menikah lagi dengan istri ketiganya dan seterusnya. Artinya, dalam fikih Islam, izin istri bukanlah syarat dalam melaksanakan poligami. Dalam pemahaman fikih Islam juga tidak ditemukan syarat harus melalui izin hakim atau izin pengadilan (*al-izn al-qāḍī*). Tidak ada ketentuan dalam Alquran atau hadis yang memberi kewenangan pada hakim (*qāḍī*) untuk memastikan keadaan calon suami apakah layak poligami atau tidak. Apakah dia memiliki harta yang cukup atau tidak dan sebagainya. Ketentuan-ketentuan ini tidak ada penjelasannya dalam nash syarak bahkan tidak ditemukan dalam fikih klasik lintas mazhab.

Pada perkembangannya, para ulama kontemporer (*mu'āṣirah*) juga menanggapi isu hukum izin pengadilan sebagai syarat poligami. Paling kurang ada dua pandangan ulama yang berkembang, seperti dapat dikemukakan berikut ini.

1. Sebagian ulama kontemporer yang membolehkan adanya izin hakim pengadilan sebagai syarat poligami (*izn al-qāḍī ka syarat li ta'addad al-zaujāt*), atau pembatasan poligami dengan izin hakim (*taqyīd al-ta'addad al-zaujāt bi izn al-qāḍī*). Pendapat ini dikemukakan beberapa ulama kontemporer, seperti diambil Abdullāh bin al-Ṭāhir al-Sūsī al-Tanāfi. Dia tegas berpendapat bahwa izin pengadilan memiliki dasar hukum yang kuat dalam masalah poligami.¹⁹ Kemudian dipegang oleh Syaikh Ibrāhīm, Syaikh Aḥmad, dan Syaikh Muḥammad Abdul Azīz Al-Khulī, Syaikh Muḥammad Aḥmad 'Adawī, Sa'īd Muṣṭafā Al-Sa'īd, Muḥammad Al-Dajawī dan beberapa ulama kontemporer yang lainnya.²⁰

(Jakarta: Qalam, 2017), hlm. 214; Muḥammad Mutawallī Al-Sya'rāwī, *Ṣifāt Al-Zauj Al-Ṣāliḥ wa Al-Zaujāh Al-Ṣāliḥah*, 1, (Terj: Abu Barnawa), cet. 8 ed. (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020), hlm. 185 dan 192.

¹⁹ Abdullāh Ibn Al-Ṭāhir Al-Sūsī Al-Tanāfi, *Mudawwanah Al-Usrah* (Maroko: Dār Al-Al-Baiḍa', 2005), hlm. 193-194.

²⁰ Aḥmad Khairat, *Markaz Al-Mar'ah fī Al-Islām*, (Beirut: Dār Al-Ma'ārif, 1975), hlm. 76.

2. Sebagian ulama kontemporer lainnya justru kurang atau tidak setuju dengan penambahan syarat poligami harus ada izin dari pengadilan. Pendapat ini misalnya dikemukakan Al-Zuhailī,²¹ ‘Abd Al-Karīm Zaidān,²² Muḥammad Muṣṭafā Syalabī,²³ Abū Zahrah,²⁴ Maḥmūd Syaltūt,²⁵ dan masih banyak yang lain yang menolak syarat ini.

Dalam konteks hukum positif modern yang mengalami proses pembaruan hukum keluarga telah menerapkan pembaruan ketentuan mengenai penetapan izin pengadilan sebagai syarat poligami. Aturan poligami dalam negara-negara muslim termasuk di Indonesia justru mengakomodasi beberapa syarat poligami. seperti memasukkan izin pengadilan atau hakim (*al-qāḍī*) sebagai syarat berpoligami dan izin pengadilan baru dapat diberi sekiranya ada kepastian hukum bahwa suami mampu berlaku adil. Artinya, institusi pengadilan mempunyai kewenangan dalam memberi izin poligami. Izin tersebut baru dapat dikeluarkan bila suami dapat dipastikan atau adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap para istri dan anak-anak.

Salah satu ketentuan yang menjadi instrumen hukum keluarga Islam bagi masyarakat muslim di Indonesia adalah Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan (selanjutnya ditulis UU Perkawinan). Sejak diundangkannya UU Perkawinan, ada beberapa materi hukumnya yang masih memiliki ruang untuk ditafsirkan lebih lanjut, salah satunya tentang poligami. UU Perkawinan menetapkan aturan ketat terkait poligami dengan tujuan memastikan keadilan dan kesejahteraan bagi semua pihak yang terlibat dalam satu pernikahan.

²¹Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī...*, hlm. 165; Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Mālikī Al-Muyassar* (Damaskus: Dār Al-Kalim Al-Tayyib, 2010), hlm. 91.

²²Abd Al-Karīm Zaidān, *Al-Mufaṣṣal fī Ahkām Al-Mar’ah wa Al-Bait Al-Muyassar fī Al-Syarī’ah Al-Islāmiyyah*, vol. Juz 4 (Beirut: Mu’assasah Al-Risālah, 1993), hlm. 292-293.

²³Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, *Ahkām Al-Ushrah fī Al-Islām* (Beirut: Dār Al-Jāmi’iyah, 1983), hlm. 264.

²⁴Muḥammad Abū Zahrah, *Tanzīm Al-Islām li Al-Mujtama’* (Kairo: Dār al Fikr al-‘Arabī, 1965), hlm. 76; Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Aḥwāl Al-Syakhṣiyyah* (Beirut: Dar Fikr Al-‘Arabi, 1950), hlm. 90-91.

²⁵Syaltūt, *Al-Islām...*, hlm. 162-164.

Dalam regulasi tersebut, poligami hanya dibolehkan jika memenuhi persyaratan tertentu, termasuk persetujuan dari istri, izin pengadilan, dan adanya bukti kemampuan suami untuk berlaku adil.²⁶ Ketentuan syarat poligami yang ketat diatur UU Perkawinan ini mencerminkan upaya pemerintah dalam menyeimbangkan nilai agama, budaya, dan hak asasi manusia, dengan tujuan mencegah terjadi penyalahgunaan pernikahan, memastikan poligami diterapkan dalam koridor hukum yang bertanggung jawab. Dengan demikian aturan ini bukan sekadar pembatasan akan tetapi sebagai mekanisme dalam perlindungan bagi perempuan dan keluarga dalam sistem hukum Indonesia.

Sejak diundangkannya UU Perkawinan, peraturan poligami ini mengalami perubahan signifikan dengan menempatkan persetujuan serta izin hakim pengadilan sebagai syarat poligami, hal ini sebagai pengendalian, pendisiplinan, dan perlindungan hukum dalam praktik poligami di tengah masyarakat. Kebijakan ini memiliki maksud dan tujuan untuk menyeimbangkan prinsip keadilan dalam keluarga dan mencegah ketidakadilan terhadap perempuan.

Peraturan hukum tentang keluarga di dunia Islam, dari waktu ke waktu mengalami perubahan. Hanya saja, ada beberapa persoalan hukum yang sifatnya baharu dalam konteks hukum keluarga Islam, salah satunya dan menjadi objek kajian penelitian ini adalah tentang izin pengadilan sebagai syarat poligami. Poligami atau beristri lebih dari seorang,²⁷ adalah salah satu isu hukum (*legal issue*) yang diatur di dalam Islam. Alquran maupun hadis yang menjadi sumber utama hukum Islam juga secara eksplisit mengatur tata cara poligami.

²⁶Moh. Rifki Haekal dan Mulawarman Hannase, "Izin Poligami Perspektif Masalah Mursalah Wahbah Al-Zuhaili," *Jurnal Syntax Idea*, Vol. 6, no. 5 (2024): 2219-2232., doi:10.46799/syntax-idea.v6i5.3267.

²⁷Kata poligami dalam bahasa hukum (undang-undang) Indonesia disebut dengan istilah "beristri lebih dari seorang". Meski istilah poligami sudah diserap dalam Kamus Bahasa dan Kamus Hukum, tetapi istilah poligami tidak ditemukan dalam bunyi peraturan perundang-undangan, baik dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan maupun dalam Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 9 Tahun 1975 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Istilah poligami baru dipergunakan dalam KHI, lihat Pasal 71 dan penjelasan Pasal 72 KHI.

Namun, seiring perkembangan pemikiran ulama kontemporer serta dinamika hukum keluarga Islam, muncul berbagai kritik terkait regulasi tersebut. Beberapa ulama menyoroti syarat izin pengadilan ini justru dapat mempersulit individu yang ingin berpoligami secara sah, sementara perspektif lain menegaskan pentingnya pengawasan hukum demi memastikan perlindungan hak perempuan dan keadilan dalam rumah tangga.

Transformasi kebijakan hukum (*legal policy*) di dalam konteks ini menjadi penting untuk ditelaah guna memahami bagaimana dan sejauh mana pemikiran para ulama kontemporer berkontribusi dalam perumusan hukum keluarga di dunia Islam yang lebih responsif dan adaptif terhadap kebutuhan masyarakat modern. Studi ini bertujuan menggali perubahan hukum tentang izin hakim pengadilan di dalam praktik poligami, menganalisis argumen para ulama mengeksplorasi dampaknya terhadap sistem hukum serta masyarakat. Dengan upaya menelaah perkembangan hukum ini, memberikan pemahaman yang lebih mendalam terkait relevansi kebijakan hukum terhadap prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan gender, peran ulama dalam pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia, serta relasinya dengan berbagai dampak hukum praktik nikah poligami liar untuk menghindari syarat izin pengadilan. Kajian ini juga dimungkinkan memberikan jawaban dalam hukum Islam terhadap pola dan metode yang tepat mengenai legalitas syarat izin hakim pengadilan pada praktik poligami, seperti pola penggalan hukum melalui pola penalaran *istiṣlāḥī* (*maṣlaḥah*, yang bersandar pada kemaslahatan), *ta' līlī* (analogi, *qiyāsī*), maupun bertumpu kepada kaidah kebahasaan di dalam nas syarak (penalaran *bayānī/lughāwiyyah*).

Kebijakan hukum (*legal policy*) terkait izin pengadilan sebagai syarat poligami telah mengalami transformasi di Indonesia. Awalnya hukum keluarga Islam terkait poligami ini diatur dengan merujuk ke dalam Alquran dan hadis dan diperinci dalam kitab-kitab fikih ulama mazhab, terutama mazhab Syāfi'ī. Di masa penjajahan Belanda serta awal-awal kemerdekaan Indonesia atau paling kurang sebelum tahun 1974 yang menjadi penanda telah disahkan dan diundangkan materi

hukum UU Perkawinan, poligami dilaksanakan tanpa terikat dengan izin pengadilan, namun batasannya adalah hanya boleh empat orang istri, suami wajib berlaku adil dan mampu dalam hal nafkah. Setelah UU Perkawinan diundangkan tahun 1974, tepatnya 2 Januari 1974, pemerintah bersama dengan legislatif menerbitkan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Dalam UU Perkawinan ini, poligini dibolehkan dengan aturan persyaratan ketat.²⁸

Peraturan hukum poligami ini mengalami transformasi dengan menambah beberapa syarat bagi seseorang yang hendak melakukan poligami, salah satunya ialah harus mendapatkan izin pengadilan. Ini ditafsirkan melalui Pasal 3, Pasal 4, dan Pasal 5 UU Perkawinan. Intinya menyebutkan bahwa pengadilan, dapat memberi izin kepada seorang suami untuk beristri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan. Dalam hal seorang suami akan beristri lebih dari seorang, maka dia wajib mengajukan permohonan ke Pengadilan di daerah tempat tinggalnya. Pengadilan dalam hal ini hanya memberi izin pada suami yang akan beristri lebih dari seorang apabila istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai istri, istri mendapat cacat badan, penyakit yang tidak dapat disembuhkan, istri tidak dapat melahirkan keturunan. Syarat-syarat berikutnya adalah adanya persetujuan dari istri atau istri-istri, adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup istri-istri serta anak-anak mereka dan adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak mereka.

Transformasi kebijakan hukum mengenai izin dari pengadilan juga diperinci melalui peraturan pemerintah. Pada 1 April 1975, atau lebih kurang 1 tahun 2 bulan setelah UU Perkawinan diundangkan, maka pemerintah mengesahkan kebijakan hukum berupa Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 menyangkut Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Di dalam PP ini juga diatur lebih rinci mengenai aspek-aspek yang harus dipenuhi di dalam poligami sehingga izin pengadilan tersebut dapat dikeluarkan.

²⁸Mufidah, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, Cet 4 (Malang: UIN Maliki Press, 2014), hlm. 203.

Kemudian tahun 1983 keluar Peraturan Pemerintah Nomor 10 Tahun 1983 tentang Peraturan Poligami bagi Pegawai Negeri Sipil.²⁹ Proses transformasi kebijakan hukum tentang izin pengadilan sebagai suatu syarat dalam poligami juga ditetapkan melalui beberapa materi pasal hasil kesepakatan para ulama di Indonesia yang merujuk pada kitab-kitab fikih, sehingga di tahun 1991, Presiden mengeluarkan instruksi No. 1 Tahun 1991 Tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Dalam KHI ini, meskipun materinya merujuk pada kitab, izin pengadilan juga dimasukkan sebagai salah satu syarat mutlak suami beristri lebih dari seorang sebagaimana diatur dalam Pasal 56 KHI.³⁰

Dalam praktik, meski UU Perkawinan, PP tentang Perkawinan dan KHI telah berlaku sejak lama, akan tetapi gagasan-gagasan serta aturan yang membatasi praktik poligami tampak masih belum dapat diterima oleh masyarakat. Alih-alih mengajukan izin ke pengadilan, banyak praktik poligami justru dilaksanakan di luar izin pengadilan, baik dengan pernikahan siri yang tidak tercatat perkawinannya atau dikenal sebagai praktik “poligami liar” yang berpotensi merugikan banyak pihak, khususnya merugikan istri serta anak yang lahir dari perkawinan tersebut.³¹

Meskipun ada pembatasan praktik poligami dengan izin ketat sebagaimana yang ditetapkan dalam beberapa ketentuan di atas akan tetapi peluang terjadinya praktik poligami secara tidak tercatat masih dapat terjadi, terlebih lagi ketentuan hukum keluarga Islam tetap saja menilai sahnya perkawinan poligami meski tanpa adanya izin hakim di pengadilan.

²⁹Ahmad Rajafi, *Progresivitas Hukum Keluarga di Indonesia: Analisis Putusan-Putusan Mahkamah Konstitusi terhadap Uji Materi beberapa Pasal dalam UU Perkawinan*, Cet. 2 (Manado: Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah, IAIN Manado, 2022), hlm. 24.

³⁰Mahkamah Agung, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan yang Berkaitan dengan Kompilasi Hukum Islam serta Pengertian dalam Pembahasan nya* (Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2011), hlm. 77.

³¹Lutfiana Dwi Mayasari, Akmal Adi Cahya, dan Nur Triyono, “Kebijakan Pembatasan Poligami oleh Mahkamah Agung dan Analisis Keberpihakan bagi Perempuan,” *IJouGS: Indonesian Journal of Gender Studies* Vol. 4, No. 1 (1 Juli 2023): 33–48, <https://doi.org/10.21154/ijougs.v4i1.6508>.

Menurut perspektif perlindungan perempuan, keberadaan izin pengadilan sebagai syarat poligami sesungguhnya instrumen penting untuk memastikan hak-hak perempuan tidak diabaikan. Mekanisme ini memberi ruang bagi perempuan untuk menyampaikan keberatan, memperoleh kepastian hukum, serta mendapatkan perlindungan dari praktik poligami yang dilakukan secara sepihak oleh suami dan tidak bertanggung jawab. Dengan adanya izin dan pengawasan pengadilan maka perempuan memiliki posisi tawar yang lebih kuat dalam rumah tangga, sehingga bisa meminimalisir risiko ketidakadilan, kekerasan dalam rumah tangga maupun penelantaran anak.³² Ini sejalan dengan prinsip kesetaraan (*equality*) dan pengarusutamaan gender, selain itu merupakan komitmen negara di dalam menjamin perlindungan hak-hak perempuan—yang notabene berada pada posisi rentan—sebagai bagian dari hak asasi manusia yang mesti diberi perlindungan hukum oleh negara.

Kebijakan-kebijakan hukum di atas pada dasarnya membatasi poligami yang awalnya bisa dilaksanakan dengan pemenuhan syarat yang ditetapkan dalam fikih (mampu adil dan mampu nafkah) justru menjadi terbatas dan ketat, yaitu harus ada izin dari institusi lembaga pengadilan. Melihat pada perkembangan kebijakan tersebut, beserta berbagai argumentasi fikih kontemporer, maka tidak menutup jalan bagi adanya kebijakan-kebijakan hukum dalam menghapus legalitas poligami di Indonesia. Argumentasi awal yang dibangun bahwa ada tren peningkatan prevalensi data menyangkut praktik poligami yang kurang kondusif di lapangan. Laki-laki yang berpoligami sering kali melalaikan kewajiban terhadap anak dan istri, ada pula anggapan di berbagai kalangan bahwa poligami sebagai salah satu sumber KDRT (kekerasan dalam rumah tangga) dan aspek mudarat lainnya.³³ Atas dasar itu maka penulis menduga kuat bahwa kebijakan hukum terkait

³²Fitri Rafianti, “Pemberian Izin Poligami oleh Pengadilan Agama di Indonesia,” *De Lega Lata: Jurnal Ilmu Hukum* Vol. 4, no. 1 (2019): hlm. 1–15, <https://doi.org/10.30596/dll.v4i1.3167>.

³³Siti Musdah Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis* (Tangerang: Bentara Aksara Cahaya, 2020), hlm. 174; Siti Musdah Mulia, *Membangun Surga di Bumi* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2011), hlm. 196–200.

poligami di Indonesia akan semakin ketat, bahkan cenderung kepada upaya penghapusan poligami, sebagaimana yang berlaku di Maroko dan dalam negara muslim lainnya.³⁴ Hal tersebut diawali dari adanya kebijakan yang mengakomodasi pemikiran-pemikiran ulama tentang pembatasan poligami melalui izin hakim, dan menjadikan izin hakim sebagai syarat poligami. Kecenderungan terkait penghapusan aspek legal poligami ini pun tentu menjadi poin penting dalam membentuk kebijakan hukum keluarga di Indonesia.

Argumentasi awal memang menunjukkan ada problem serius dalam praktik poligami di Indonesia, seperti suami yang melalaikan kewajiban terhadap istri dan anak, serta munculnya anggapan bahwa poligami menjadi salah satu faktor yang memicu KDRT dan mudarat sosial yang lainnya. Dari fenomena ini, peneliti menilai bahwa arah kebijakan hukum positif poligami Indonesia berpotensi mengalami pengetatan. Hipotesis yang dapat diajukan ialah regulasi poligami ini bisa saja bergerak ke arah pembatasan yang lebih ketat, bahkan tidak tertutup kemungkinan menuju penghapusan, seperti pernah terjadi di Maroko dan sejumlah negara muslim lain. Namun, hipotesis ini tetap terbuka dan bergantung kepada dinamika sosial, politik, dan legislasi Indonesia. Tren regulasi tidak dapat dipastikan hanya dari fenomena empiris di lapangan, melainkan harus dilihat dalam kerangka politik hukum nasional, perdebatan akademik, konfigurasi politik, dan arah kebijakan pemerintah dan juga Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) di dalam merespons isu keluarga.

Mencermati persoalan di atas dapat diketahui bahwa kebijakan hukum terkait poligami berikut dengan syarat-syaratnya mengalami transformasi dari waktu ke waktu. Dalam hal ini, sekiranya merujuk kepada ketentuan fikih Islam, terutama rujukan klasik di dalam fikih lintas mazhab tidak ditemukan adanya intervensi hakim memberikan izin dalam poligami. Yang diperlukan hanyalah mampu memberikan nafkah, berlaku adil, dan tidak berbuat zalim.³⁵ Sementara itu, dalam

³⁴Mulia, *Membangun Surga...*, hlm. 196.

³⁵Ridā, *Huqūq Al-Nisā'*..., hlm. 64; Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī*..., hlm. 165.

ulama kontemporer cenderung terbelah menjadi dua kelompok besar baik yang setuju, maupun yang tidak. Pandangan ulama kontemporer tersebut mempunyai relevansi serta diduga kuat memiliki kontribusi dalam perkembangan dan pembaharuan hukum poligami Indonesia, sebagaimana yang telah diatur di dalam UU Perkawinan, Peraturan Pemerintah tentang UU Perkawinan, maupun KHI.

Transformasi kebijakan hukum terkait izin pengadilan sebagai syarat poligami di Indonesia mencerminkan tarik-menarik di antara normativitas hukum Islam dan realitas sosial. Pada satu sisi, regulasi ini bertujuan mencegah praktik poligami yang berpotensi merugikan perempuan dan juga menjamin keadilan dalam keluarga. Di sisi lain, kebijakan tersebut sering dikritik oleh para ulama kontemporer yang berargumen bahwa persyaratan izin pengadilan ini bentuk intervensi negara yang bisa menghambat kebebasan menjalankan ajaran Islam. Terdapat berbagai pendekatan ketika menanggapi regulasi ini, yaitu sebagian ulama melihat izin pengadilan dalam berpoligami sebagai instrumen yang diperlukan untuk memastikan kesiapan calon suami dalam memenuhi prinsip keadilan sebagaimana diamanatkan dalam Alquran dan sunnah. Selain itu, pengaturan tersebut memberi aspek kemanfaatan, kebaikan, serta kemaslahatan (*maṣlaḥah*). Akan tetapi, kelompok lain justru menyoroti bahwa mekanisme perizinan ini bisa menjadi alat kontrol yang tidak sesuai dengan prinsip hukum Islam, yang mengarusutamakan prinsip kesepakatan antar para pihak dalam perkawinan, prinsip keadilan, prinsip tanggung jawab, tanpa campur tangan yang berlebihan dari otoritas negara.

Aspek yang masih belum banyak dielaborasi peneliti terdahulu adalah terkait transformasi kebijakan hukum izin pengadilan sebagai syarat poligami di Indonesia, dan kaitannya dengan pandangan para ulama kontemporer. Hal ini dapat dilihat dari temuan hasil penelitian terdahulu yang hanya terbatas pada kajian putusan hakim, penelitian kasus, atau hanya menganalisis materi hukum yang terdapat di dalam peraturan perundang-undangan, sehingga persoalan ini relatif belum dielaborasi secara mendalam.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan masalah tersebut, terdapat tiga masalah penting yang hendak didalami dalam kajian ini, yaitu:

1. Bagaimana argumentasi para ulama kontemporer terhadap izin hakim sebagai syarat poligami dan relevansi dengan putusan hakim tentang praktik poligami di Indonesia?
2. Bagaimana transformasi regulasi poligami dan kaitan dengan upaya perlindungan perempuan?
3. Bagaimana dinamika penguatan regulasi izin poligami dalam tinjauan *maqāṣid syarī'ah* dan implikasinya atas perlindungan perempuan?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk menganalisis argumentasi ulama kontemporer terhadap izin hakim sebagai syarat poligami dan relevansinya dengan putusan hakim tentang praktik poligami di Indonesia.
2. Untuk menganalisis transformasi regulasi poligami dan kaitan dengan upaya perlindungan perempuan.
3. Untuk menganalisis dinamika penguatan regulasi izin poligami dalam tinjauan *maqāṣid syarī'ah* dan implikasinya terhadap perlindungan perempuan.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian adalah daya guna yang diyakini terwujud (*outcome*) bila tujuan penelitian tercapai (*output*). Manfaat biasanya ditulis dalam dua konteks yaitu manfaat praktis dan manfaat teoretis. Secara teoretis, penelitian ini diharapkan menjadi salah satu gagasan dalam pengembangan ilmu hukum Islam, khususnya dalam bidang hukum keluarga Islam. Bagi pihak-pihak yang memiliki kepentingan dengan hasil penelitian ini, diharapkan dapat memberi manfaat dan diterima sebagai kontribusi dalam meningkatkan pengetahuan dalam ilmu hukum Islam di bidang hukum keluarga.

Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat memberi jawaban atas permasalahan yang ada di tengah-tengah masyarakat, memberikan pemahaman atas fokus yang dikaji, khususnya di dalam meningkatkan pengetahuan dalam teori hukum Islam dan wawasan keilmuan pada bidang hukum keluarga. Selain itu hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan tambahan informasi bagi masyarakat tentang aspek yang masih belum banyak dielaborasi peneliti-peneliti terdahulu terkait transformasi kebijakan hukum atas izin pengadilan sebagai syarat poligami di Indonesia, dan kaitan dengan pandangan para ulama kontemporer. Melalui hasil penelitian ini diharapkan bisa dijadikan sebagai bahan bagi pengembangan materi hukum tentang izin pengadilan sebagai syarat poligami di Indonesia, atau sekurang-kurangnya menjadi data dan fakta awal bahwa ketentuan tentang izin pengadilan sebagai syarat poligami di Indonesia relatif masih urgen untuk dikembangkan dalam peraturan perundang-undangan.

Secara akademis, hasil penelitian ini juga diharapkan mampu memberikan sumbangsih dalam pengembangan ilmu pengetahuan di bidang hukum keluarga. Selain itu, hasil penelitian diharapkan dapat dijadikan bahan tambahan referensi bagi peneliti berikutnya sebagai kebutuhan bahan penelitian lanjutan menyangkut tema yang serupa.

E. Kajian Pustaka

Kajian terhadap transformasi kebijakan hukum mengenai izin pengadilan sebagai syarat poligami di Indonesia telah menjadi topik penting atas wacana hukum keluarga Islam kontemporer. Sejumlah penelitian terdahulu cenderung menyoroti dinamika perumusan dan pelaksanaan kebijakan tersebut khususnya sejak diberlakukan materi Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan yang di dalam beberapa pasal mensyaratkan izin pengadilan sebagai langkah preventif terhadap praktik poligami yang tidak bertanggung jawab. Dalam konteks ini, para ulama kontemporer menunjukkan beragam pandangan baik yang mendukung keberadaan syarat tersebut sebagai bentuk perlindungan hak perempuan, maupun yang mengkritiknya karena dianggap membatasi praktik yang dibolehkan secara syarak.

Karena itu, penting untuk menelaah secara komprehensif legalitas poligami berdasarkan pemikiran ulama kontemporer, yang berguna memahami bagaimana tafsir keagamaan turut memengaruhi materi kebijakan hukum nasional di dalam bidang ini.

Berikut ini, dapat dikemukakan beberapa tulisan yang relevan dengan pembahasan tesis ini, di antaranya:

1. Penelitian Ika Tri Mustika, mahasiswa Prodi Magister Hukum Keluarga pada Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta Tahun 2022, dengan Judul yaitu: *Sensitivitas Gender Hakim terkait Izin Poligami dalam Penetapan Pengadilan Agama di DKI Jakarta*.³⁶ Berdasarkan rumusan masalah yang penulis buat, maka dapat disimpulkan bahwa materi hukum yang ditetapkan oleh majelis hakim telah memenuhi unsur sensitivitas gender, hal ini dibuktikan dengan terpenuhinya indikator kesetaraan gender. Walaupun demikian jika dicermati maka tampaknya Hakim tidak progresif dalam memutuskan perkara, hal ini terlihat Hakim hanya berpegang kepada aturan perundang-undangan yang menerangkan bahwa seorang laki-laki dapat melakukan poligami jika terpenuhinya syarat alternatif dan syarat kumulatif, hal ini memperlihatkan seolah Hakim hanya berperan sebagai corong undang-undang tanpa melakukan upaya penemuan hukum dalam menjawab kasus yang berkembang di tengah-tengah masyarakat. Dalam hal pembuktian, hakim lebih berfokus kepada surat pernyataan siap berlaku adil, surat pernyataan memberi izin untuk suami melakukan poligami, serta surat keterangan mampu memenuhi kebutuhan istri-istri dan anak-anaknya, tanpa memperhatikan bukti yang menerangkan kesehatan para pihak terkait dengan alasan diajukannya poligami karena tidak mampu mempunyai keturunan.

³⁶Ika Tri Mustika, “Sensitivitas Gender Hakim terhadap Izin Poligami dalam Penetapan Pengadilan Agama di DKI Jakarta.” (Tesis: Program Magister Hukum, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2022), doi:<https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/65576>.

2. Penelitian Ahmad Fawwaz, mahasiswa Program S2, Magister Ilmu Hukum Fakultas Hukum Universitas Islam Sultan Agung Semarang Tahun 2024, dengan judul penelitiannya: *“Legalitas Poligami berdasarkan Hukum positif Indonesia dalam Rangka Membangun Keluarga Yang Sejahtera”*.³⁷ Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa poligami yang benar, memuliakan wanita menurut Hukum Positif di Indonesia adalah poligami yang sesuai dengan Undang-Undang dan terpenuhinya syarat-syarat poligami. Praktik poligami bisa membentuk keluarga sejahtera jika memenuhi syarat-syarat yang banyak, serta tidak mudah. Diantaranya syarat sesuai dengan Alquran dan hadis dari sudut pandang ulama, sesuai dengan hukum positif Indonesia. Oleh karena beratnya syarat yang harus dipenuhi, maka tidak semua orang yang bisa melakukan secara sempurna praktik poligami yang dapat membentuk keluarga sejahtera. Bagi yang hendak melakukan praktik poligami yang legal dan mencapai keluarga sejahtera harus berpikir panjang sebelum memutuskan untuk melakukan poligami. Jalur yang panjang haruslah dilalui dan dipenuhi bukan hanya dari sisi emosional, tapi terukur dengan indikator jelas.
3. Penelitian Lia Noviana, Mahasiswa Prodi Magister Al-Ahwal Al-Syakhṣiyyah, Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang Tahun 2012, dengan Judul: *“Praktik Poligami Tanpa Izin Pengadilan Agama dan Penerapan Sanksi Hukum (Studi Pandangan Hakim, Ulama dan Pegiat Kesetaraan Gender di Kabupaten Malang)”*.³⁸ Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep perkawinan di dalam UU di Indonesia pada hakikatnya

³⁷Ahmad Fawwaz, “Legalitas Poligami Berdasarkan Hukum Positif Di Indonesia Dalam Rangka Membangun Keluarga Yang Sejahtera,” (Tesis: Program Magister Hukum, Universitas Islam Sultan Agung Semarang, 2024), <https://repository.unissula.ac.id/36824/>.

³⁸Lia Noviana, “Praktik Poligami Tanpa Izin Pengadilan Agama dan Penerapan Sanksi Hukumnya: Studi Pandangan Hakim, Ulama dan Pegiat Kesetaraan Gender di Kabupaten Malang,” (Tesis: Program Magister Hukum, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2012), <http://etheses.uin-malang.ac.id/7767/>.

menganut asas monogami tetapi memungkinkan dilakukannya poligami jika memenuhi persyaratan persyaratannya. Praktik poligami tanpa izin PA menurut mayoritas Ulama tidak terlalu dipermasalahkan, namun majelis hakim dan pegiat kesetaraan gender sangat mempermasalahkan, perbedaan pandangan tersebut tidak lepas dilatarbelakangi oleh faktor pendidikan, perilaku keagamaan, pola pikir, konstruksi sosial dan lainnya. Penerapan sanksi hukum bagi pelaku poligami tanpa izin PA merupakan formula hukum dengan bentuk sanksi baik berupa pembatalan perkawinan, pemecatan dari pekerjaan bagi PNS, denda, penjara bahkan sanksi pidana atas pemalsuan identitas.

4. Penelitian Rita Faura dalam Jurnal: “Unes Journal Of Swara Justisia, Vol. 5, Issue. 2, 2021” dengan judulnya “*Pelaksanaan Permohonan Izin Poligami di Pengadilan Agama Klas IA Padang*.”³⁹ Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa Adanya undang-undang yang mengatur terkait izin poligami dimaksud untuk membentuk ketertiban umum, memberi perlindungan dan jaminan hukum terhadap hak dan kewajiban hubungan pengaturan, selain itu juga untuk melindungi hak semua orang. Jadi syarat-syarat formal poligami akan peduli untuk mencapai tujuan pernikahan secara yudisial. Oleh sebab itu izin poligami secara filosofis membuat tercapainya tujuan perkawinan dan mengedukasi seluruh masyarakat agar supaya menyadari atas peraturan perundang-undangan yang berlaku.
5. Penelitian Azni, dalam Jurnal: “Jurnal Risalah, Vol. 26, No. 2, Juni 2015, dengan judul: “*Izin Poligami di Pengadilan Agama (Suatu Tinjauan Filosofis*.”⁴⁰ Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa secara implisit, ketentuan ayat Alquran membolehkan poligami, tetapi tidak menentukan persyaratan apa pun secara

³⁹Rita Faura, “Pelaksanaan Permohonan Izin Poligami di Pengadilan Agama Klas IA Padang,” *Unes Journal of Swara Justisia* Vol. 5, no. 2 (2021): 198–209, <https://doi.org/10.31933/ujsj.v5i2.215>.

⁴⁰Azni, “Izin Poligami Di Pengadilan Agama: Suatu Tinjauan Filosofis,” *Jurnal Dakwah Risalah* Vol. 26, no. 2 (2015): 55–68, <https://doi.org/10.24014/jdr.v26i2.1214>.

tegas, kecuali hanya memberikan *warning* apakah kamu yakin apabila berpoligami nantinya akan mampu berlaku adil, karena adil itu sangat berat. Sementara syarat kebolehan berpoligami menurut Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 terdapat dalam Pasal 4 ayat (2) dan juga Pasal 5 ayat (1). Ketentuan-ketentuan yuridis formil yang menjadi dasar hukum pemberian izin pada poligami diatur dalam Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, Pasal 3 ayat (2) *juncto* Pasal 43 PP No. 9 tahun 1975, Instruksi Presiden No. 1 tahun 1991 Tentang KHI Pasal 56 ayat (3). Secara sosio-yuridis nilai-nilai filosofis yang diusung ketentuan undang-undang mengenai izin pengadilan untuk poligami, terkait eksistensi yaitu perkawinan poligami tanpa izin pengadilan tidak memiliki kekuatan hukum, karena perkawinan itu dianggap tidak pernah telah ada (*wujuduhu ka 'adamihi*) sehingga tidak menyebabkan akibat hukum, tidak dapat dijadikan dasar untuk suatu kepentingan hukum secara legal-formal atas segala hal yang terkait hubungan hukum dari perkawinan itu sendiri. Tidak dapat dijadikan landasan untuk semua tuntutan hukum pada Pengadilan atas sengketa yang timbul dari pada perkawinan itu di kemudian hari, tidak dapat dijadikan dasar menuntut hak-hak suami istri termasuk anak-anak mereka secara legal-formal kehidupan. Secara ketentuan menyangkut keharusan izin Pengadilan berpoligami eksistensi dan konsekuensi perkawinan poligami berjalan sesuai dengan apa yang dikehendaki syariat agama, yaitu terciptanya rumah untuk ketentuan formal adalah sosio-filosofi yuridis yaitu agar dapat menghidupkan nilai-nilai keadilan atas dasar mawaddah dan *rahmah* di dalam rangka *mu'āsyarah bil ma'rūf* terwujud keluarga yang tenteram dan bahagia. Karena itu keharusan izin pengadilan praktik poligami ini harus dipahami bukan sekadar sebagai syarat administratif, melainkan sebagai instrumen yuridis yang bisa menegakkan nilai keadilan dan perlindungan perempuan. Dengan kerangka ini, poligami ditempatkan pada dalam kerangka hukum yang jelas.

6. Penelitian Surjanti, di dalam “Jurnal Universitas Tulungagung Bonorowo”. Volume 1 No. 2 Tahun 2014: *Tinjauan Kompilasi Hukum Islam terhadap Poligami di Indonesia*.⁴¹ Temuan hasil penelitiannya ialah bahwa dasar pertimbangan KHI dalam hal membolehkan perkawinan lebih dari seorang istri (poligami) adalah pelaksanaan poligami diatur dalam KHI Buku I tentang Hukum Perkawinan Bab IX Pasal 55 sampai dengan pasal 59. Keberanian KHI untuk mengaktualkan, membatasi kebebasan poligami didasarkan alasan ketertiban umum. Alasan Pihak-pihak yang melarang ada poligami Islam tidak menganjurkan poligami, apalagi mewajibkan. Dalam konteks poligami dalam ajaran Islam, poligami hanya sebuah pintu darurat kecil yang dipersiapkan untuk situasi/kondisi darurat. Praktik poligami di dalam masyarakat telah menimbulkan problem sosial meluas, sudah memprihatinkan. Tingginya angka kekerasan terhadap perempuan dalam rumah tangga, tingginya kasus pelanggaran hak-hak anak, terlantarnya para istri dan anak-anak terutama secara psikologis dan ekonomi.
7. Penelitian Aisyah, dengan judulnya “*Konsep Hukum Prosedur Mengajukan Izin Poligami di Pengadilan Agama Berdasarkan Hukum Positif di Indonesia*”.⁴² Temuan penelitiannya bahwa ketentuan hukum yang berlaku pada negara republik Indonesia tidak melarang dilangsungkannya perkawinan poligami, akan tetapi juga tidak membiarkannya bebas tanpa aturan, ketentuan peraturan perundang-undangan telah mengatur tegas dan jelas. Seorang suami bisa melaksanakan poligami dengan ketentuan utama yaitu suami haruslah mampu berlaku adil terhadap istri-istrinya, apabila suami khawatir tidak dapat berlaku adil, maka hendaknya beristri satu orang saja. Prosedur mengajukan izin

⁴¹Surjanti, “Tinjauan Kompilasi Hukum Islam terhadap Poligami di Indonesia,” *Jurnal Bonorowo* Vol. 1, No. 2 (2014): 13–22, <https://doi.org/10.36563/bonorowo.v1i2.18>.

⁴²Aisyah, “Konsep Hukum Prosedur Mengajukan Izin Poligami pada Pengadilan Agama Berdasarkan Hukum Positif di Indonesia,” *Jurnal Ilmiah Advokasi* Vol. 7, no. 1 (23 Maret 2019): 43–51, doi:10.36987/jiad.v7i1.244.

poligami di pengadilan agama yaitu seorang suami bermaksud untuk beristri lebih dari seorang, maka dia wajib mengajukan permohonan secara tertulis kepada pengadilan sebagaimana di ketentuan Pasal 40 dan 41 PP Nomor 9 Tahun 1975, kemudian pengadilan dalam melakukan pemeriksaan terkait hal-hal yang telah disebutkan di atas harus memanggil dan mendengar istri yang bersangkutan. Pemeriksaan pengadilan dilakukan Hakim selambat-lambatnya 30 (tiga puluh) hari setelah diterimanya, surat permohonan serta lampiran-lampirannya. Apabila pihak Pengadilan berpandangan bahwa cukup alasan bagi pemohon untuk beristri lebih dari seorang maka pengadilan memberikan putusannya berupa izin untuk beristri lebih dari seorang.

8. Penelitian Raziatul Muna dan Syamsul Bahri di dalam Jurnal: “Jurnal Hukum Sasana, Vol. 10, No. 1, Juni, (2024)”, dengan Judul: “*Izin Poligami dalam Penetapan Mahkamah Syar’iyah Studi Kasus Penetapan Nomor 272/Pdt.G/2023/MS.Bna Indonesia*”.⁴³ Temuan penelitian bahwa pertimbangan majelis hakim menetapkan perkara berdasarkan peraturan perundang-undangan Indonesia dan ditinjau dari asas keadilan. Penelitian ini menggunakan yuridis dan normatif, yaitu suatu pendekatan putusan yang didasarkan peraturan perundang-undangan. Pada akhirnya putusan No. 272/Pdt.G/2023/MS. Bna menunjukkan bahwa majelis hakim mengabulkan izin poligami berdasarkan Pasal 4 ayat 2 huruf c kurang tepat dan belum sesuai dengan peraturan yang berlaku, serta putusan yang dikabulkan belum sesuai dengan tujuan hukum bagi para pihak yang berperkara karena putusan ini tidak adil bagi Termohon. Ini dikarenakan termohon masih menjalankan kewajiban sebagai seorang istri, termohon tidak cacat badan ataupun penyakit yang tidak dapat disembuhkan dan selama masa perkawinan antara Termohon dan Pemohon selama 20 tahun telah dikaruniai 4 (empat) orang

⁴³Raziatul Muna dan Syamsul Bahri, “Izin Poligami Dalam Penetapan Mahkamah Syar’iyah: Studi Kasus Penetapan Nomor 272/Pdt.G/2023/MS.Bna Indonesia,” *Jurnal Hukum Sasana* Vol. 10, no. 1 (2024): 147–61, <https://doi.org/10.31599/sasana.v10i1.813>.

anak. Selanjutnya dalam menetapkan putusan agar lebih teliti sehingga mencitakan putusan yang adil.

F. Kerangka Teori

Teori yang digunakan dalam menganalisis masalah penelitian ini ada dua, yaitu teori *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai teori makronya, dan kedua teori *maṣlaḥah* sebagai teori mikronya. Artinya, *maqāṣid syarī'ah* (tujuan dan maksud-maksud ditetapkan hukum di dalam Islam) sebagai teori utama, didalamnya terdapat teori *maṣlaḥah* atau kemaslahatan (menarik manfaat dan kebaikan atau menolak mudarat dan kerusakan) sebagai substansi dari tujuan disyariatkannya norma hukum dalam Islam (*maqāṣid al-syarī'ah*).

Penggunaan teori *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maṣlaḥah* di dalam penelitian ini dimaksudkan untuk saling melengkapi, terlebih kedua teori ini mempunyai keterkaitan yang tidak dapat dipisahkan, apalagi dikotomikan sebagai bagian yang terpisah, tetapi peneliti tidak pula memosisikannya sebagai istilah yang sepenuhnya sinonim. *Maqāṣid al-syarī'ah* merupakan kerangka tujuan syariat yang bersifat makro, yaitu menjaga (*ḥifẓ*) agama (*al-dīn*), jiwa (*al-naḥs*), akal (*'aql*), harta (*al-māl*), keturunan (*al-nasl*), kehormatan (*'ird*), lingkungan (*bī'ah*), dan lainnya, sedangkan *maṣlaḥah* ialah substansi kemanfaatan yang hendak diwujudkan melalui pencapaian tujuan-tujuan syariat di atas. Dengan demikian, teori *maṣlaḥah* harus dipahami sebagai salah satu unsur operasional dari *maqāṣid*, karena ia menjadi tolok ukur apakah satu kebijakan hukum, norma yang bentuk, maupun putusan hukum dari majelis hakim benar-benar menghadirkan manfaat dan menolak mudarat bagi manusia. Dalam konteks penelitian ini, teori *maṣlaḥah* digunakan untuk menelaah aspek praktis dari adanya kebijakan izin poligami, sementara itu *maqāṣid syarī'ah* dipakai sebagai kerangka normatif yang lebih luas untuk menilai apakah kebijakan terkait izin poligami sejalan dengan tujuan syariat dalam melindungi perempuan dan menjaga keadilan keluarga. Untuk itu, kedua teori ini dijelaskan lebih lanjut pada poin berikut ini.

1. Teori *Maqāṣid Al-Syarī'ah*

Istilah *maqāṣid al-syarī'ah*, tersusun dari dua kata, yaitu istilah *maqāṣid* dan *syarī'ah*. Istilah *maqāṣid* bermakna tujuan dan maksud. *Maqāṣid* adalah bentuk jamak dari *maqṣad*, berasal dari kata *qaṣada* terhadap sesuatu, *qaṣada lahu* atau *qaṣada ilaihi qaṣdan* (dari *wazan ḍaraba*) yang berarti menghendaki, mendatangi, mengumpulkannya dan juga menetapkannya. Adapun *qaṣd* berarti menghendaki sesuatu atau menetapkan sesuatu, mengumpulkan sesuatu, atau berlaku adil di dalamnya.⁴⁴ Menurut istilah, Ahmad Al-Raisūnī mengemukakan bahwa *maqāṣid* bermakna sesuatu yang menjadi tujuan niat, menjadi arah kehendak baik ketika berkata maupun ketika berbuat.⁴⁵ Dengan pengertian ini, jelaslah bahwa *maqāṣid* ini berkaitan dengan tujuan-tujuan yang datangnya dari niat dan kehendak untuk berkata ataupun berbuat. Kata “maksud” ini sendiri, dalam kamus bahasa Indonesia, pada dasarnya ditarik atau diserap dari istilah *maqāṣid* atau *maqṣud* dalam bahasa Arab. Oleh sebab itu, penggunaan istilah *maqāṣid* ini berlaku umum untuk semua hal, yang maknanya sebagai tujuan atau maksud seseorang.

Adapun istilah *syarī'ah* dalam bahasa Indonesia ditulis syariat, secara etimologi dapat diartikan sebagai agama, jalan, metode, cara, landasan, sunnah ataupun pijakan.⁴⁶ Syariah sebagai suatu peraturan dan ketetapan yang Allah SWT, yang diperintahkan pada hambanya seperti kewajiban pelaksanaan salat, puasa, haji, zakat dan kebajikan

⁴⁴Muhammad Al-Zuhailī, “Maqāṣid al-Syarī'ah: Asās li Ḥuqūq al-Insān” di dalam *Ḥuqūq Al-Insān Maḥwar Maqāṣid Al-Syarī'ah*, oleh Ahmad Al-Raisūnī, Muhammad Al-Zuhailī, Muhammad Usmān Syubair (Qatar: Wizārah Al-Syu'ūn Al-Islāmiyyah wa Al-Auqāf, 2002), hlm. 70; Lihat juga dalam tulisan, Imanuddin, “Menakar Probabilitas Nilai Maṣlaḥah pada Produk dan Pola Operasional Bank Syariah di Aceh,” *Jurnal Hukum: Waqfeya* Vol. 1, No. 1 (2024): hlm. 4, doi:uinaranry.academia.edu/imanuddinba.

⁴⁵Ahmad Al-Raisūnī, *Madkhal Ilā Maqāṣid Al-Syarī'ah* (Kairo: Dār Al-Kalimah, 2010), hlm. 7.

⁴⁶Achmad W. Munawwir dan M. Fairuz, *Kamus al-Munawwir: Kamus Indonesia Arab* (Surabaya: Pustaka Progressif, 2007), hlm. 575; J.M. Cowan, *Arabic English Dictionary*, Edisi Ketiga (New York: Spoken Language Services, 1976), hlm. 392.

lainnya.⁴⁷ Dalam Ilmu Ushul Fiqh istilah syariat umum didefinisikan sebagai *al-ḥukm*, suatu titah (*khiṭāb*) Allah SWT yang terkait dengan perbuatan *mukallaḥ* (orang yang secara hukum tergolong layak untuk dibebani hukum), baik titah itu mengandung tuntutan (perintah, baik bernilai hukum sunat, wajib, atau berbentuk larangan, dapat bernilai hukum makruh, maupun haram), pilihan untuk melakukan dan tidak melakukan atau berkenaan dengan penetapan (tentang hukum *waḍ'ī*, yang terdiri dari tujuh bentuk, yaitu sah, batal, syarat, sebab, *manī'* penghalang, *azīmah*, atau hukum asal terkait suatu dalil dan *rukḥṣah* atau penyimpangan dari hukum asal, atau disebut juga dengan istilah keringanan).⁴⁸

Memperhatikan definisi *maqāṣid* dan *syarī'ah* tersebut, secara sepintas dapat dimaknai sebagai tujuan-tujuan atau maksud-maksud ditetapkan satu syariat hukum Islam. Al-Raisūnī mengemukakan beberapa penamaan yang seluruhnya sama. Istilah *maqāṣid al-syārī'* *maqāṣid syarī'ah*, atau *maqāṣid syar'iyyah*, seluruhnya merupakan istilah yang digunakan dengan makna yang selaras.⁴⁹ Istilah *maqāṣid syarī'ah* di atas juga sering disingkat dengan *maqāṣidī*. Penggunaan istilah *maqāṣidī* ini cukup beralasan, karena istilah tersebut umum digunakan untuk memaknai *maqāṣid syarī'ah*. Banyak ahli hukum Islam menggunakan istilah *maqāṣidī* sebagai padanan dari *maqāṣid syarī'ah*, seperti Aḥmad Al-Raisūnī,⁵⁰ Jāsir 'Audah,⁵¹ dan beberapa ulama kontemporer lainnya sengaja menggunakan istilah *maqāṣidī*

⁴⁷Yūsuf Al-Qaradāwī, *Madkhal li Dirāsah Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, (Terj: Ade Nurdin dan Riswan), (Bandung: Mizan Pustaka, 2018), hlm. 13.

⁴⁸Alī Hasballāh, *Uṣūl Al-Tasyrī' Al-Islāmī* (Mesir: Dār Al-Ma'ārif, 1976), hlm. 375; Lihat juga, 'Abd Al-Ḥayy 'Abd Al-'Āl, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, (Terj: Muhammad Misbah), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014), hlm. 26; 'Abd Al-Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl Fiqh*, (Terj: Halimuddin), Cet. 5, Ed. Satu, (Jakarta: Rineka Cipta, 2005), hlm. 172.

⁴⁹Aḥmad Al-Raisūnī, *Nazariyyah Al-Maqāṣid 'inda Al-Imām Al-Syāṭibī* (Herndon Virginia: Al-Ma'had Al-'Alimi li Al-Fikr Al-Islāmī, 1995), hlm. 17.

⁵⁰Aḥmad Al-Raisūnī, *Al-Fikr Al-Maqāṣidī Qawā'iduhu Wa Fawā'iduhu*. (Mesir: Dār Al-Kalimah, 2013), hlm. 13-15.

⁵¹Jāsir 'Audah, *Al-Ijtihād Al-Maqāṣidī min Al-Taṣawwur Al-Uṣūlī ilā Al-Tanzīl Al-'Amalī* (Beirut: Al-Syibkah Al-Arabiyyah, 2013), hlm. 9-15.

dalam buku-buku mereka, dan seluruhnya memberikan maksud yang sama pada makna *maqāṣid syarī'ah*.

Untuk melengkapi pemahaman ini, penting dikutip pandangan para ahli mengenai makna dan batasan *maqāṣid al syarī'ah*.

- a. Definisi yang dikemukakan Wahbah Al-Zuhailī, bahwa istilah *maqāṣid syarī'ah* adalah makna-makna ataupun tujuan-tujuan yang dipelihara syarak dalam seluruh hukumnya atau sebagian besar hukumnya, atau disebut juga sebagai tujuan akhir syariat serta rahasia-rahasia (*asrar*) yang diletakkan oleh syarak pada setiap hukumnya.⁵²
- b. Yūsuf Al-Qaraḍāwī mengemukakan bahwa *maqāṣid syarī'ah* sebagai tujuan, maksud, yang menjadi target teks serta hukum-hukum yang partikular (rinci, spesifik) untuk direalisasikan di dalam kehidupan manusia baik berupa perintah, larangan, atau mubah dan diasosiasikan untuk individu, keluarga, jamaah dan umat. *Maqāṣid syarī'ah* juga disebut dengan hikmah-hikmah yang menjadi tujuan ditetapkan hukum.⁵³
- c. Menurut Muḥammad Al-Zuhailī (saudara Wahbah Al-Zuhailī) bahwa *maqāṣid al-syarī'ah*, adalah terwujudnya kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, baik dalam waktu dekat maupun dalam jangka panjang. Kemaslahatan manusia ketika berada di dunia mencakup seluruh hal yang mampu membawa manfaat, kebahagiaan, perbaikan, keadilan dan kenyamanan bagi insan, serta segala hal yang membantu mereka menghindari bahaya, kerugian dan kerusakan, baik yang bersifat umum atau khusus. Adapun kemaslahatan manusia ketika berada di akhirat, adalah memperoleh keridaan dari Allah Ta'ālā di surga, keselamatan dari siksa dan juga murka-Nya di neraka. Ketentuan-ketentuan syariat ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, dan menolak kerusakan dari mereka. Setiap hukum ditetapkan

⁵²Wahbah Al-Zuhailī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī* (Damaskus: Dār Al-Fikr, 1986), hlm. 1017.

⁵³Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid Al-Syarī'ah Baina Maqāṣid Al-Kullīyyah wa Al-Nuṣūṣ Al-Juz'iyyah*, 1, (Terj: Arif Munandar Riswanto), Cet. 3 ed. (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018), h. 17-18.

untuk menjamin salah satu kemaslahatan, atau menolak salah satu kerusakan, atau sekaligus mencapai keduanya. Tidak ada satu kemaslahatan pun di dunia dan di akhirat itu kecuali telah diperhatikan oleh *syāri'* (Allah SWT), dan ditetapkan hukum-hukum yang menjamin keberadaannya, dan juga cara menjaga kelestariannya.⁵⁴

- d. Jāsir 'Audah menjelaskan bahwa *maqāṣid syarī'ah* berkenaan dengan hikmah di balik setiap ketentuan hukum dalam Islam. Hikmah tersebut berupa namun tidak terbatas pada penguatan solidaritas serta ikatan sosial, contohnya seperti tujuan di balik kewajiban zakat, berbuat baik pada tetangga, dan memberikan salam kepada sesama. Hikmah lain yang juga menjadi tujuan dari hukum adalah ketakwaan, yang menjadi salah satu alasan diwajibkannya shalat, zakat, puasa dan yang lainnya. *Maqāṣid* merupakan tujuan-tujuan mulia yang hendak dicapai legislasi syariat melalui larangan terhadap hal-hal tertentu, atau justru sebaliknya melalui pemberian izin terhadap hal tertentu.⁵⁵ Jāsir 'Audah juga menjelaskan bahwa *maqāṣid syarī'ah* merupakan kumpulan tujuan ilahiah dan konsep moral yang menjadi dasar bagi legislasi Islam, contoh seperti prinsip keadilan, martabat manusia, kebebasan berkehendak, keluhuran budi, kemudahan bagi umat, dan kerja sama sosial. Tujuan dan konsep semacam ini membentuk jembatan antara legislasi hukum Islam dengan konsep-konsep yang berlaku saat ini terkait hak asasi manusia, pembangunan, keadilan sosial, dan dapat menjadi jawaban atas sejumlah pertanyaan mendasar.⁵⁶

Dari beberapa definisi tersebut, bisa dipahami bahwa *maqāṣid syarī'ah* terkait langsung dengan tujuan atau maksud ditetapkannya hukum Islam, di dalamnya prinsip-prinsip/asas umum yang menjadi alasan di balik ditetapkan suatu hukum. Di sini, tujuan syariat bukan

⁵⁴Muḥammad Al-Zuhailī, *Maqāṣid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, (Damaskus: Dār Al-Fikr, 2009), hlm. 2.

⁵⁵Jāsir 'Audah, *Maqāṣid Al-Syarī'ah: Dalīl lil Muḥtadī'in*, (London: Al-Ma'had Al-'Ālimī li Al-Fikr Al-Islāmī, 2011), hlm. 13.

⁵⁶*Ibid.*, hlm. 14.

hanya terbatas pada hukum-hukum yang ditetapkan Allah SWT dan Rasul-Nya, tetapi juga lebih dari itu adalah hukum dalam arti produk ijtihad ataupun pemahaman hukum (*fiqh*) para fukaha, dan tentu juga terkait hukum dalam artian perundang-undangan hasil legislasi. Oleh karena itu, teori *maqāṣid* ini berhubungan dengan tujuan satu hukum itu ditetapkan, yaitu demi kemaslahatan. *Maqāṣid syarī'ah* sebagai kemaslahatan (*maṣlaḥah*) yang menjadi kehendak *khāliq* atau Allah SWT, melalui peraturan yang diturunkan-Nya.⁵⁷ Tidak terbatas pada kehendak *khāliq*, karena hukum itu ada juga yang dibentuk dan juga ditetapkan oleh hamba, maka *maqāṣid syarī'ah* mencakup pula arti kehendak hamba (*makhlūq*), misalnya *maqāṣid syarī'ah* dalam fikih (hukum yang menjadi produk pemahaman ulama), ataupun *maqāṣid syarī'ah* pada peraturan perundang-undangan (hukum yang menjadi produk pejabat yang berwenang). Dengan kata lain ialah suatu tujuan asasi dari rangkaian proses pembentukan syariat untuk menerapkan kemaslahatan hamba, baik itu di dunia maupun di akhirat.⁵⁸

Dalam konteks ini, teori ada keterkaitan, relasi, dan relasi erat antara teori *maqāṣid al-syarī'ah* dan teori *maṣlaḥah*. *Maṣlaḥah* ialah sebagai tujuan dari hukum Islam (*maqāṣid al-'ammah al-syarī'ah*), atau tujuan umum ditetapkannya suatu hukum. Pada posisi ini, Al-Ghazālī seperti diulas oleh Al Yasa' Abubakar, menyebutkan makna *maṣlaḥah* sebagai upaya dalam menjaga tujuan syar' (*al-muḥāfaẓah ala maqṣud syar'*).⁵⁹ Sebagai tujuan syariat (*maqāṣid syarī'ah*), para ulama membuat teori *maqāṣid al-syarī'ah* ini menjadi tiga cakupan kebutuhan, yaitu:

- a. Kebutuhan primer, atau disebut *ḍarūriyyah*, yaitu kebutuhan maslahat bagi manusia yang sifatnya sangat urgen, pokok, mau tidak mau haruslah dipenuhi. Pada awalnya, ulama membatasi tingkat kebutuhan *ḍarūrī* hanya di dalam lima aspek mencakup pemeliharaan agama (*ḥifẓ din*), memelihara jiwa (*ḥifẓ al-nafs*),

⁵⁷Al Yasa' Abubakar, *Metode Istiṣlāḥiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), hlm. 11.

⁵⁸Abu Yasid, *Logika Ushul Fiqh: Interelasi Nalar, Wahyu, dan Maqashid Al-Syariah*, Edisi Pertama, Cet. 1 (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 60.

⁵⁹Abubakar, *Metode Istiṣlāḥiah...*, hlm. 35.

memelihara akal pikiran (*hifẓ al-‘aql*), memelihara harta (*hifẓ al-māl*), serta memelihara keturunan (*hifẓ nasl*). Pandangan ini dikemukakan oleh Imām Al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M),⁶⁰ dan lebih awal lagi dijelaskan oleh gurunya, yaitu Imām ‘Abdullāh Ibn Yūsuf Al-Juwainī (w. 478 H/1085 M), namun penyebutan sistematisasi kelima kategori tersebut belum dijelaskan secara rinci. Imām Al-Juwainī hanya menyebutkannya dalam bentuk contoh kebutuhan *darūriyyah* seperti ketentuan syariat tentang kewajiban hukuman *qisās*. Alasan hadirnya jenis sanksi *qisās* ini ialah terwujudnya perlindungan terhadap darah yang harus dijaga dan pencegahan dari tindakan melanggar terhadapnya.⁶¹ Al-Juwainī tidak menyebutkannya dengan istilah *hifẓ al-nafs* dalam contoh *qisās* ini. Istilah *hifẓ al-nafs* justru direkonstruksi oleh muridnya secara tegas oleh Imām al-Ghazālī sebagaimana dikemukakan di dalam kitab *Al-Mustasfā*. Seperti contoh lain, terkait kehalalan dan sahnya tindakan jual beli, di mana proses jual beli ini yang tujuannya karena sangat dibutuhkan manusia untuk mempertukarkan serta mendapatkan harta dan termasuk ke dalam kebutuhan *darūrī*. Kemudian, oleh Imām Al-Ghazali membuat formulanya dengan penyebutan *hifẓ al-māl*. Teori ini kemudian diformulasikan secara lebih mandiri serta sistematis oleh Abū Ishāq Al-Syātibī, di dalam kitabnya *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl Al-Syar’iyyah*, dan di dalam kitabnya berjudul: *Tahzīb al-Muwāfaqāt*.⁶²

Terkait kelima kebutuhan *darūrī* tersebut maka tindakan apa pun yang mengandung upaya untuk menjaga lima perkara pokok itu, maka itulah yang disebut kemaslahatan/*maṣlaḥah*, sebaliknya segala apa pun yang merusak ataupun mengandung

⁶⁰ Abū Hāmid Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min ‘Ilm Al-Uṣūl* (Riyad: Sidrah Al-Muntaha, 2000), hlm. 328.

⁶¹ Abd Al-Malik bin Abdullāh bin Yūsuf Al-Juwainī, *Al-Burhān fī Uṣūl Al-Fiqh*, (Taḥqīq: ‘Abd Al-‘Azīm Dīb), (Qatar: Jāmi’ah Qatar, 1399 H), hlm. 923.

⁶² Abī Ishāq Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl Al-Syar’iyyah*, (Beirut: Dār Al-Kutb Al-‘Ilmiyyah, 2004); Abī Ishāq Al-Syātibī, *Tahzīb al-Muwāfaqāt*, (Mesir: Dār Ibn Jauzī, 1430).

kerusakan terhadap kelima pokok tersebut, itulah yang disebut kerusakan/*mafsadah*.⁶³

Meskipun begitu, ulama belakangan menilai kebutuhan primer tidak terbatas kepada lima kategori seperti diulas Imām Al-Ghazālī. Al-Qurāfī misalnya, dia menambahkan *ḥifẓ al-‘ird* (memelihara kehormatan) sebagai cakupan dari *darūriyyah*.⁶⁴ Ulama kontemporer yang lahir belakangan, justru menambah klasifikasi *darūriyyah* secara lebih luas, termasuk di dalamnya menjaga kehormatan (*ḥifẓ ‘ird*), menjaga lingkungan (*ḥifẓ al-bī‘ah*),⁶⁵ menjaga nilai-nilai kehidupan manusia (*ḥifẓ al-qīmah ḥayāh al-insāniyyah*), memelihara eksistensi manusia (*ḥifẓ zāt al-insāniyyah*), memelihara masyarakat (*ḥifẓ al-mujtama’*) dan memelihara lingkungan material, memelihara nilai-nilai sosial dan nilai kebebasan, persamaan, persaudaraan, solidaritas, dan hak-hak asasi manusia.⁶⁶ Jadi, teori *maqāṣid al-syarī‘ah* dalam kategori *darūriyyah* ini cukup luas cakupannya, yang berpunca pada upaya dalam memelihara kebutuhan yang bersifat pokok bagi manusia, yang dengannya eksistensi kehidupan manusia di dunia akan terganggu.

- b. Kebutuhan sekunder (*ḥajiyyah*), yaitu maslahat berupa tingkat kebutuhan hidup manusia tidak sampai kepada tingkat *darūrī*. Jenis kebutuhan ini secara langsung mendukung terlaksananya kebutuhan pokok yang memberi kemudahan bagi pemenuhan kebutuhan hidup manusia. Sekiranya kebutuhan tersebut tidak terpenuhi, tidak sampai mencederai atau merusak kelima unsur pokok di atas seperti ketentuan *rukḥṣah* dalam ibadah, *rukḥṣah* orang sakit untuk shalat dan juga puasa, dibolehkan melakukan

⁶³Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Siyāsah Al-Syar‘iyyah fī Daw’ Nuṣūṣ Al-Syarī‘ah wa Maqāṣiduhā*, (Terj: Fuad Syaifudin Nur), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019), hlm. 110.

⁶⁴Al-Qaraḍāwī, *Madkhal li Dirāsah...*, hlm. 201; Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid...*, hlm. 27.

⁶⁵Wahbah Al-Zuhailī, *Himāyah Al-Bī‘ah fī Al-Syarī‘ah Al-Islāmiyyah* (Suriah: Dār Al-Maktabī, 2010), hlm. 2; Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Ri‘āyah Al-Bī‘ah fī Al-Syarī‘ah Al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār Al-Syurūq, 2001), hlm. 3-5.

⁶⁶Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid...*, hlm. 28.

berutang piutang dalam akad jual beli.⁶⁷ Masih banyak contoh lainnya seperti yang dikemukakan Imām Al-Juwainī, misalnya dibolehkan sewa menyewa tempat tinggal. Sekiranya di dalam kebutuhan *ḍarūrī* ialah sahnya jual beli untuk memiliki rumah sebagai satu tempat berteduh (tempat tinggal), maka sekiranya kebutuhan ini tidak bisa dilaksanakan, maka ada kemungkinan jalan lain yang sifatnya tidak sampai pada tingkat *ḍarūrī*, tetapi hanya sebatas kategori *hajī* (sekunder), yaitu seseorang tetap mampu memiliki tempat tinggal (meskipun sementara) dengan cara sewa menyewa.⁶⁸

Kebutuhan sekunder ini juga berkaitan langsung dengan hukum-hukum yang menjadi produk fikih para ulama, dan bisa juga terkait dengan hukum-hukum yang ditetapkan pemerintah atau lembaga yang berwenang. Intinya, semua produk hukum, baik yang ada nasnya maupun yang tidak ada nasnya, maka itu semua harus punya maksud dan tujuan untuk memenuhi aspek kebutuhan *hajī* yang sebisa mungkin tidak berbenturan dengan kebutuhan *ḍarūrī*. Kategori kebutuhan ini juga menjadi ukuran menjadi batu analisis apakah izin pengadilan dalam kebijakan hukum poligami tergolong pada kebutuhan *ḍarūrī* atau *hajī*. Di sini letak pentingnya teori ini digunakan.

- c. Kebutuhan tersier (*taḥsīniyyah*), atau dalam istilah Al-Juwainī disebut dengan *makrumah* (kemuliaan).⁶⁹ Adapun Muhammad Quraish Shihab mengemukakannya dengan istilah *kamāliyyah* (penyempurnaan).⁷⁰ Jenis *taḥsīniyyah* ini adalah kemaslahatan yang tingkat kebutuhannya tidak sampai kepada tingkat *ḍarūrī* dan tidak pula sampai tingkat *hajī*. Namun demikian, jenis ini perlu dipenuhi dalam rangka memberi kesempurnaan dan juga

⁶⁷ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Cet. 2, Jilid 2 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011), hlm. 350.

⁶⁸ Al-Juwainī, *Al-Burhān fī Uṣūl Al-Fiqh...*, hlm. 923.

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 924-925.

⁷⁰ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan & Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Alquran, Dilengkapi Penjelasan Kritis tentang Hermeneutika dalam Penafsiran Alquran* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm. 315-316.

keindahan dalam kehidupan manusia. Tingkat kebutuhan jenis *tahsīnī* juga terkait erat dengan lima kebutuhan pokok manusia terdahulu.⁷¹

Teori *maqāṣid al-syarī'ah* yang peneliti gunakan memberikan legitimasi di dalam pengembangan hukum Islam dalam menghadapi kasus kontemporer yang tidak secara eksplisit disebut di dalam nas. Ketentuan hukum yang bersumber dari teks bisa diperluas cakupan dan ruang lingkupnya melalui pendekatan *maqāṣid* sehingga hukum Islam tidak terjebak pada formalitas tekstual nash, namun diarahkan pada pencapaian tujuan syariat dengan berusaha melihat pada aspek kemaslahatan. Atas dasar itu, penelitian ini menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai dasar atau landasan dalam menganalisis kebijakan izin hakim pengadilan sebagai syarat poligami di Indonesia. Analisis ini bertujuan untuk menilai sejauh mana norma tersebut bersesuaian dengan tujuan syariat dalam menjaga keadilan, melindungi hak-hak perempuan selain itu memastikan keberlangsungan keluarga sebagai bagian dari memelihara ketentuan agama mengenai pelaksanaan hak dan kewajiban suami istri dalam poligami (*ḥifẓ al-dīn*), memelihara keturunan bagi pasangan poligami (*ḥifẓ al-nasl*), memelihara harta benda yang diperoleh pasangan poligami (*ḥifẓ al-māl*), serta menjaga kehormatan masing-masing pasangan poligami terutama perempuan selaku istri (*ḥifẓ al-'ird*). Dengan demikian teori *maqāṣid al-syarī'ah* tidak hanya berfungsi sebagai kerangka teoritis, tapi lebih jauh justru digunakan sebagai instrumen evaluatif terkait praktik hukum positif, sehingga poligami dapat dipahami bukan sekadar dari konteks legal-formal saja, melainkan dari perspektif kemaslahatan yang lebih luas.

2. Teori *Maṣlaḥah*

Teori *maṣlaḥah* berhubungan dengan upaya untuk bisa menilai aspek kemaslahatan dan kemanfaatan satu ketentuan hukum. Istilah *maṣlaḥah* bermakna kebaikan. Yūsuf Al-Qaraḍāwī memaknai istilah *maṣlaḥah* sebagai upaya menarik kemanfaatan dan menilah mudarat

⁷¹Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, hlm. 350; Busyro, *Maqāṣid Al-Syarī'ah: Pengetahuan Mendasar Mengetahui Masalah* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2019), hlm. 40-44.

atau sebaliknya.⁷² Pemaknaan ini pada dasarnya merujuk pada Imam Al-Ghazālī, yang juga dikutip oleh Aḥmad Al-Raisūnī, bahwa istilah *maṣlaḥah* berarti *jalb manfa'ah* (menarik manfaat kebaikan) ataupun *daf'u maḍarrah* (menolak kerusakan).⁷³ Al-Zuhailī mengemukakan, makna bahasa *maṣlaḥah* atau *maṣāliḥ* ialah *manfa'ah* (manfaat) dan merupakan lawan dari *mafsadah* (kerusakan).⁷⁴

Menurut makna terminologi *maṣlaḥah* atau *maṣāliḥ* dijelaskan oleh Imām Al-Ghazālī, sebagaimana pula dikutip Al-Zuhailī dan Al-Būṭī, bahwa *maṣlaḥah* adalah menjaga tujuan syariat. Tujuan syariat pada manusia ada 5, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Untuk itu, segala sesuatu yang mengandung pemeliharaan terhadap lima pokok ini ialah *maṣlaḥah*.⁷⁵ Menurut Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, *maṣlaḥah* adalah kenikmatan dan kelezatan, serta segala sesuatu yang mengantarkan kepadanya, sedangkan *mafsadah* adalah siksaan dan juga rasa sakit, serta segala sesuatu yang mengantarkan kepadanya.⁷⁶ Berdasarkan makna tersebut dapat dipahami *maṣlaḥah* sebagai segala sesuatu yang menjaga tujuan syariat, serta mencakup segala bentuk kenikmatan serta manfaat yang mengantarkan kepada kebaikan, sebaliknya *mafsadah* merupakan segala bentuk kerusakan, siksaan, dan rasa sakit yang membawa kepada keburukan. Jadi, kata *maṣlaḥah* pada prinsipnya merupakan upaya untuk meraih manfaat, sekaligus menolak mudarat, sehingga menjadi landasan utama dalam ketetapan hukum Islam demi tercapainya kesejahteraan kebahagiaan manusia.

Teori *maṣlaḥah* ini sangat erat kaitannya dengan teori *maqāṣid syarī'ah* dan menjadi bagian dari tujuan ditetapkannya hukum, yang

⁷²Al-Qaraḍāwī, *Siyāsah Al-Syar'iyyah...*, hlm. 109.

⁷³Aḥmad Al-Raisūnī, *Muḥāḍarāt fī Maqāṣid Al-Syarī'ah* (Kairo: Dār Al-Kalimah, 2014), hlm. 125-126.

⁷⁴Wahbah Al-Zuhailī, *Qaḍāyā Al-Fiqh wa Al-Fikr Al-Mu'āṣir* (Damaskus: Dar Al-Fikr, 2006), Juz 2, hlm. 78.

⁷⁵Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā...*, hlm. 286; Al-Zuhailī, *Qaḍāyā Al-Fiqh...*, Juz 2, hlm. 78; Muḥammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1973), hlm. 2.

⁷⁶Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Miftāḥ Dār Al-Sa'ādah wa Mansyūr Wilāyat Al-'Ilm wa Al-Irādah* (Mekah: Dār Ālim Al-Fawā'id, 1432), hlm. 892.

disebut dengan *maqāṣid al-syarī'ah* seperti telah dikemukakan pada teori awal sebelumnya.⁷⁷ Sebagai tujuan hukum di dalam Islam maka *maṣlaḥah* memiliki beberapa kriteria. Dilihat dari sisi kesesuaiannya dengan kehendak syarak, *maṣlaḥah* dibagi dalam tiga bentuk umum, yaitu:⁷⁸

- a. *Maṣlaḥah mu'tabarāh* (kemaslahatan yang sesuai dan diterima oleh nas syarak). Banyak contoh jenis *maṣlaḥah* ini, yaitu tiap hukum yang ditetapkan dalam Alquran dan hadis, misalnya di dalam masalah *ḥudūd*, *qisās/diyat*, larangan riba, ada larangan memakan harta anak yatim, dan lain sebagainya. Ketentuan itu semua memiliki sisi *maṣlaḥah* yang selaras atau sesuai dengan kehendak syarak.
- b. *Maṣlaḥah mulghāh* (kemaslahatan yang ditolak oleh nash). Di dalam konteks ini, akal menilai bahwa suatu perbuatan hukum memiliki sisi *maṣlaḥah* akan tetapi justru bertentangan dengan kehendak syarak. Dengan kata lain, *maṣlaḥah mulghāh* adalah lawan dari *maṣlaḥah mu'tabarāh*. Contohnya seperti membagi harta warisan bukan berdasarkan ketentuan Alquran dan hadis, tetapi berdasarkan pembagian yang sama rata karena ini dinilai mendatangkan kemaslahatan dan kebaikan bagi keluarga atau ahli waris. Selain itu, mengganti hukuman potong tangan, atau hukuman cambuk 100 kali bagi pezina (*ghairu muḥṣan* atau terhadap pelaku yang belum menikah), dengan hukuman lain, seperti hukuman penjara, karena menurut akal dinilai memiliki dan mendatangkan sisi *maṣlaḥah*. Padahal keyakinan ini tidak atau kurang sejalan dengan kehendak syarak. Karena itu, maka jenis *maṣlaḥah* ini lebih kepada mengganti dan memalingkan ketentuan hukum *syar'* yang ditetapkan di dalam Alquran dan hadis dengan hukum lain atas alasan pertimbangan kebaikan, kemanfaatan dan kemaslahatan.

⁷⁷ Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid...*, hlm. 180.

⁷⁸ Aḥmad Al-Raisūnī, *Al-Tajdīd Al-Uṣūlī: Naḥwu Ṣiyāghah Tajdīdiyyah li 'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, (Yordania: Al-Ma'had Al-'Ālimī li Al-Fikr Al-Islāmī, 2014), hlm. 410.

- c. *Maṣlaḥah mursalah* (maslahat kebaikan yang turun bersamaan dengan tema hukum tertentu, yang tidak ditolak atau diterima oleh nas tetapi diterima oleh akal).⁷⁹ Secara bahasa kata *mursal* diambil dari kata *irsāl*, yang berarti melepaskan dan juga tidak menahan. Dari definisi ini dapat dipahami bahwa *maṣlaḥah al-mursalah* adalah maslahat yang tidak memiliki pertimbangan khusus dari syariat baik berupa pengakuan maupun penolakan. Namun, hal ini tidak berarti bahwa *maṣlaḥah mursalah* sama sekali tidak memiliki dasar *syar'ī*, tetapi tidak mempunyai nas khusus yang mengakuinya atau menolaknya adapun *maṣlaḥah mulghāh* (maslahat yang ditolak, tertolak) terdapat nash yang menunjukkan pembatalannya maka posisi *maṣlaḥah mursalah* berada dalam posisi tengah antara *maṣlaḥah mu'tabarāh* (yang diakui) dan *maṣlaḥah mulghāh* (yang ditolak).⁸⁰ Contoh jenis kemaslahatan seperti nikah harus dicatatkan sebab mempunyai sisi kemaslahatan bagi pasangan nikah, kemudian pembagian harta bersama suami istri, dan lain sebagainya.⁸¹

Teori *maṣlaḥah* digunakan dalam menganalisis dan menjawab tentang transformasi kebijakan hukum menyangkut izin hakim atau pengadilan sebagai syarat poligami di Indonesia. Teori *maṣlaḥah* di dalam khazanah ilmu usul fikih, merupakan teori normatif-etik yang berakar dalam prinsip-prinsip keadilan Islam. Ia bertumpu pada asas bahwa hukum Islam bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan (mafsadah), baik pada tingkat individu maupun masyarakat. Di dalam konteks ini, teori *maṣlaḥah* diposisikan bukan hanya sebagai landasan filosofis hukum Islam, namun juga sebagai kerangka normatif untuk menilai kebijakan hukum positif yang lahir dari negara modern seperti Indonesia.

Izin pengadilan sebagai instrumen perlindungan hukum suami yang melakukan poligami. Pasal 4 Ayat (2) *juncto* Pasal 5 Undang-

⁷⁹ Abubakar, *Metode Istiṣlāḥiah...*, hlm. 133.

⁸⁰ Abd Al-Ḥakīm Al-Ramīlī, *Taghayyur Al-Fatwā fī Al-Fiqh Al-Islāmī*, (Beirut: Dār Al-Kutb Al-'Ilmiyyah, 2017), hlm. 510.

⁸¹ Abdul Manan, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 114.

Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan mensyaratkan adanya izin dari pengadilan pada seorang suami yang hendak berpoligami. Ketentuan ini bukan sekadar administratif melainkan mencerminkan bentuk *taqyid al-mubah*, atau pembatasan terhadap kebolehan *syar'ī* atas poligami di dalam rangka kemaslahatan sosial. Dalam kerangka *maṣlaḥah*, izin hakim dapat dianalisis sebagai bentuk perlindungan terhadap hak istri dan anak yang termasuk dalam kategori *maṣlaḥah*. Oleh sebab itu, teori ini digunakan untuk menganalisis isu hukum di dalam penelitian ini.

G. Metode Penelitian

1. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini ditulis dengan menggunakan kaidah-kaidah yang ilmiah disusun secara logis dan sistematis menggunakan metodologi ilmiah. Metode penelitian sangat diperlukan di dalam satu penelitian untuk menentukan arah sebuah penelitian.⁸² Secara definitif, metode penelitian adalah cara-cara dalam melaksanakan suatu penelitian dan aktivitas penelitian. Mengingat penelitian ini termasuk dalam bidang ilmu hukum (fikih Islam) yang letaknya di dalam rumpun ilmu-ilmu sosial, maka pendekatan penelitian yang sepatutnya digunakan ialah pendekatan kualitatif. Selaras dengan yang diketengahkan oleh Cik Hasan Bisri, bahwa model penelitian fikih cenderung lebih tepat dan layak menggunakan paradigma pendekatan penelitian kualitatif dan bukan penelitian kuantitatif.⁸³

Saifuddin Anwar juga mengungkapkan, pendekatan kualitatif lebih menekankan kepada proses penyimpulan deduktif dan induktif analisis terhadap dinamika hubungan antara fenomena yang diamati dengan menggunakan logika ilmiah.⁸⁴ Dalam penelitian ini, refleksi dari pendekatan kualitatif bertumpu pada munculnya ragam materi

⁸²Beni Ahmad Saebani, *Metode Penelitian* (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hlm. 13.

⁸³Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh; Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2003), hlm. 24.

⁸⁴Saifuddin Anwar, *Metode Penelitian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 5.

hukum yang ditemukan di lapangan, khususnya tentang transformasi kebijakan hukum tentang izin pengadilan sebagai syarat poligami di Indonesia, di dalam kerangka bangun menelaah legalitas poligami di kalangan ulama kontemporer.

Dengan demikian, penggunaan istilah pendekatan “kualitatif” di sini bukanlah dimaksudkan untuk menempatkan penelitian hukum normatif ke dalam dikotomi metodologi ilmu sosial (kualitatif yang umumnya dipahami empiris lapangan) melainkan sebagai penegasan bahwa analisis terhadap bahan hukum dilaksanakan secara deskriptif kualitatif, yakni menekankan kepada penalaran deduktif dan induktif terhadap data sekunder, berupa bahan hukum perundang-undangan, putusan pengadilan, dan literatur hukum. Ini perlu dipertegas karena yang peneliti maksud dengan istilah “kualitatif” dalam penelitian ini adalah pada pendekatan analisisnya, bukan terhadap jenis penelitian empiris lapangan sebagaimana lazim digunakan di dalam ilmu sosial murni. Dengan kata lain, penelitian ini tetap berada dalam kerangka penelitian hukum normatif yang berbasis pada data sekunder berupa regulasi perundang-undangan, putusan pengadilan dan juga literatur hukum, namun analisis terhadap bahan hukum tersebut dilaksanakan secara deskriptif-kualitatif dengan penalaran deduktif dan induktif. Ini sejalan dengan pandangan Cik Hasan Bisri dan Saifuddin Anwar di atas. Begitu pun dikemukakan oleh Prof. Zainuddin Ali, bahwa di dalam penelitian yuridis normatif, itu juga bersifat kualitatif, di mana penelitian mengacu kepada norma hukum yang ada dalam ketentuan perundang-undangan, putusan pengadilan, dan norma-norma hukum di masyarakat.⁸⁵

Sebagai bagian dari bentuk ilmu sosial maka metode penelitian hukum bersifat *sui generis* (unik, khas ilmu hukum). Karena bersifat khas, bentuk pendekatannya juga unik dibandingkan dengan bentuk penelitian ilmu sosial lainnya. Penelitian hukum memiliki beberapa bentuk pendekatan (*type of approach*), misalnya seperti pendekatan kasus (*case approach*), pendekatan historis, ataupun sejarah hukum

⁸⁵Zainuddin Ali, *Metode Penelitian Hukum* (Jakarta: Sinar Grafika, 2021), hlm. 105.

(*historical approach*), konseptual (*conceptual approach*), kemudian pendekatan undang-undang (*statute approach*) beserta perbandingan (*comparative approach*).⁸⁶

Penelitian ini menggunakan dua pendekatan, yaitu pendekatan undang-undang atau *statute approach*, serta pendekatan konseptual atau *conceptual approach*. Pendekatan undang-undang, merupakan suatu pendekatan yang menitikberatkan pada kajian terhadap materi hukum di dalam peraturan perundang-undangan, adapun pendekatan konseptual dalam penelitian hukum adalah sebagai pendekatan yang beranjak kepada pendapat-pendapat atau doktrin yang sesuai dengan isu hukum (*legal issue*) yang sedang diteliti, dan dengan pandangan, norma ataupun doktrin hukum tersebut, dapat dijadikan bahan dasar menganalisis isu hukum yang dengan diteliti.⁸⁷ Adapun isu hukum yang dibahas dalam kajian ini adalah transformasi kebijakan hukum izin pengadilan sebagai syarat poligami di Indonesia dalam kerangka bangun menelaah legalitas poligami di kalangan ulama kontemporer, dan kaitannya dengan perlindungan terkait hak-hak perempuan yang berbasis gender.

2. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk studi pustaka (*library research*), yaitu mengemukakan permasalahan penelitian, berdasarkan narasi ilmiah terkait dengan objek kajian atau fokus masalah, yang ditelusuri dari bahan-bahan pustaka. Penelitian kepustakaan dimaksudkan meneliti permasalahan secara konseptual mengenai kebijakan hukum tentang izin pengadilan sebagai syarat poligami di Indonesia.

Secara umum, jenis penelitian dalam penelitian hukum dibagi ke dalam dua bentuk, yaitu penelitian hukum normatif, atau disebut juga dengan penelitian yuridis normatif. Bentuk yang kedua adalah penelitian hukum sosiologis atau empiris disebut juga dengan yuridis empiris.⁸⁸ Dalam konteks tesis ini, maka jenis penelitian ini adalah

⁸⁶Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, Cet. 16, Edisi Revisi, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2025), hlm. 133.

⁸⁷*Ibid.*

⁸⁸Jonaedi Efendi dan Johnny Ibrahim, *Metode Penelitian Hukum Normatif dan Empiris* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018), hlm. 149.

penelitian hukum normatif, yaitu penelitian yang menitikberatkan aspek kajian norma hukum atau doktrin para ahli hukum, sehingga tidak ada kaitan dengan data empiris, atas dasar itu datanya adalah data kepustakaan yang lainnya yang mengulas pembahasan tentang objek penelitian khususnya mengenai kebijakan hukum tentang izin pengadilan sebagai syarat poligami di Indonesia.

3. Sumber data

Penelitian hukum umumnya dikenal dalam dua bentuk, yaitu penelitian hukum normatif atau yuridis normatif, dan jenis penelitian hukum empiris/sosiologis atau yuridis empiris/sosiologis.⁸⁹ Sumber data pada dua bentuk penelitian hukum ini memiliki sumber berbeda. Sumber data penelitian hukum empiris atau sosiologis menggunakan sumber data primer, yaitu data pokok mentah berupa wawancara dan observasi hanya didapatkan dari hasil penelitian lapangan atau studi kasus. Sementara penelitian hukum normatif memakai sumber data sekunder, yaitu sumber data yang diperoleh dari bahan kepustakaan, atau literatur-literatur. Menimbang penelitian ini termasuk ke dalam ranah penelitian kepustakaan, maka sumber data yang dipakai adalah sepenuhnya dari data sekunder.

Sumber data sekunder kemudian diklasifikasikan menjadi tiga (tiga) bahasan jenis hukum yaitu bahan hukum primer, bahan hukum sekunder, dan bahan hukum tersier.⁹⁰ Masing-masing bahan hukum tersebut dapat dirincikan kembali dalam ulasan berikut ini:

- a. Bahan hukum primer, merupakan bahan hukum yang dipakai dan digunakan sebagai bahan pokok dan secara langsung dapat memberikan informasi mengenai fokus tesis ini. Bahan hukum primer yang dimaksudkan dalam penelitian ini yaitu ketentuan peraturan perundang-undangan Indonesia, seperti UU tentang Perkawinan, PP terkait UU Perkawinan dan ketentuan dalam KHI. Peneliti juga menelusuri putusan hakim dengan mencari secara spesifik pada bagian ikon “search” dalam laman Sistem

⁸⁹*Ibid.*

⁹⁰I Made Pasek Diantha, *Metode Penelitian Hukum Normatif dalam Justifikasi Teori Hukum*, Cet. 2, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 192.

Informasi Penelusuran Perkara di Mahkamah Syar'iyah. Hal ini untuk menemukan jumlah permohonan izin poligami.

- b. Bahan hukum sekunder merupakan bahan hukum yang kedua yang mampu memberikan penjelasan terhadap bahan hukum primer. Bahan hukum sekunder ini terdiri dari kitab-kitab fikih klasik maupun kontemporer, kitab tafsir, buku-buku hukum, di antaranya karangan Abdullāh Ibn Al-Ṭāhir Al-Sūsī Al-Tanāfi, *Mudawwanah Al-Usrah*, karangan Ahmad Khairat, *Markaz al-Mar'ah fi Al-Islām*, karya Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī*, karya Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, *Aḥkām Al-Usrah fi Al-Islām*, karya Ahmad Rofiq, dengan judul *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, dan kitab-kitab ataupun buku-buku hukum keluarga Islam lainnya yang relevan.
- c. Bahan hukum tersier, ialah data pelengkap yang diramu dari berbagai referensi kamus, jurnal artikel, ensiklopedi serta data-data pelengkap lainnya.

4. Teknik Pengumpulan Data

Data-data penelitian ini secara keseluruhan merujuk kepada sumber kepustakaan yang terdiri dari kitab-kitab fikih, tafsir, buku hukum, serta bahan pustaka lainnya yang dapat memberi keterangan langsung maupun tidak langsung terkait objek dan fokus masalah yang akan dianalisis. Sesuai dengan pandangan Beni,⁹¹ bahwa teknik pengumpulan data dalam penelitian hukum dapat digunakan dengan metode *survey book* atau *library research*, dengan langkah-langkah sebagai berikut:

- a. Menginventarisasi data berupa buku-buku, khususnya karya fukaha dan para pakar hukum Islam terkait kebijakan hukum tentang izin pengadilan sebagai syarat poligami di Indonesia, khususnya telaah tentang legalitas poligami di kalangan ulama kontemporer. Di bagian ini, peneliti berusaha mencari buku-buku atau sumber yang relevan terkait pembahasan penelitian untuk mendapatkan data valid dan apa adanya.

⁹¹Beni Ahmad Saebani, *Metode...*, hlm.158.

- b. Membaca semua buku yang dimaksud dan menguraikannya kembali dalam penelitian ini.

5. Analisis Data

Data yang telah dikumpulkan dari sumber data, maka langkah berikutnya adalah analisis dengan cara analisis preskriptif, yaitu satu cara analisis dengan menitikberatkan kajian norma hukum Islam dan teori-teori mengenai hukum Islam, menggambarkan hasil penelitian, selanjutnya dianalisis dengan menggunakan teori-teori hukum, serta menemukan ideal hukum dari ketentuan kebijakan hukum mengenai izin pengadilan sebagai syarat poligami di Indonesia.

H. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan dalam penelitian ini disusun secara runtut agar memudahkan pembaca memahami alur kajian. Untuk itu, penelitian ini disusun dengan sistematika empat bab, sebagai berikut.

Bab I Pendahuluan yang berisi uraian mengenai latar belakang masalah, fokus penelitian, rumusan masalah, serta tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian kepustakaan, kerangka teori, metodologi penelitian, serta sistematika pembahasan. Bab ini menjadi fondasi awal yang menjelaskan alasan pentingnya penelitian dilakukan dan arah analisis yang akan dilakukan pada bab berikutnya.

Bab II Konsep Poligami dalam Islam menguraikan dasar-dasar poligami dalam perspektif hukum keluarga Islam. Pembahasan bab ini dimulai dari landasan Alquran, hadis, hingga pandangan fikih dan ijmak ulama. Selanjutnya, bab ini juga menampilkan pandangan para ulama kontemporer seperti Muḥammad ‘Abduh, Yūsuf al-Qaraḍāwī, dan M. Quraish Shihab, serta meninjau poligami di dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia, termasuk syarat-syarat poligami dan kedudukan badan peradilan di dalam memutus permohonan izin poligami.

Bab III Analisis Hukum Izin Hakim sebagai Syarat Poligami menjadi inti dari penelitian. Bab ini membahas argumentasi ulama kontemporer mengenai izin hakim pengadilan sebagai sebuah syarat poligami, kemudian menelusuri transformasi regulasi poligami dan

kaitannya dengan perlindungan perempuan. Selain itu, bab tiga juga mengkaji peluang serta tantangan kebijakan hukum di dalam upaya menghapus legalitas poligami di Indonesia. Bagian akhir disajikan analisis komprehensif yang menghubungkan teori, regulasi, dan juga praktik di lapangan.

Bab IV Penutup berisi kesimpulan yang merangkum hasil penelitian secara singkat dan padat, serta saran yang ditujukan bagi pengembangan ilmu pengetahuan, pembuat kebijakan, maupun masyarakat luas. Bab ini menutup keseluruhan pembahasan dengan memberikan rekomendasi praktis dan akademis.



BAB DUA

KONSEP POLIGAMI DALAM ISLAM

A. Poligami dalam Hukum Keluarga Islam

Poligami merupakan salah satu isu hukum yang menimbulkan perdebatan dalam kajian hukum keluarga Islam baik ranah akademik dan dalam praktik sosial masyarakat, terutama dalam aspek keadilan gender dan etika keluarga.¹ Sebagai bagian sistem perkawinan yang diatur oleh syariat, perkawinan secara poligami ini dipahami sebagai praktik yang mempunyai legitimasi normatif dalam teks keagamaan dan sebagai fenomena sosial yang sarat dengan dimensi etis dan juga moral. Apalagi, konstruksi budaya, sistem nilai, isme-isme (paham) liberalis dan feminis yang berkembang saat ini sering mempengaruhi pola pikir sehingga ada yang menolak legalitas dan eksistensi praktik poligami di tengah-tengah masyarakat.²

Sejarah perkembangan hukum Islam pada bidang *al-ahwāl al-syar'iyah*, mengakui model poligami sebagai suatu instrumen yang dibolehkan, namun diatur secara ketat serta bersyarat, sehingga tidak dapat dipandang sebagai kebebasan mutlak kepada seorang laki-laki untuk menikahi lebih dari satu orang perempuan, aturan ini lahir dari pertimbangan keadilan, kesejahteraan, perlindungan terkait hak-hak perempuan dan anak di dalam keluarga. Oleh sebab itu, pembahasan mengenai poligami di dalam konstruksi hukum keluarga Islam tidak

¹M. Riyan Ahsani dkk., “Problematika Keadilan dalam Praktik Poligami: Telaah Aksiologis Atas Etika dan Estetika,” *Equalita: Jurnal Studi Gender Dan Anak* Vol. 6, No. 2 (30 Desember 2024): hlm. 260, doi: 10.24235/equalita.v6i2.21453.

²Tokoh feminis-liberalis yang menolak perkawinan secara poligami cukup banyak, sebut misalnya Habib Bourguiba, mantan Presiden Tunisia, sebagaimana dikutip oleh Maryam Jameelah. Ia menyebut bahwa syarat poligami yang diajukan di dalam Alquran tidak mungkin dipenuhi oleh laki-laki, karenanya poligami tidak mungkin dilakukan dan mesti dilarang. Di Indonesia, pandangan yang sama juga ditempuh oleh beberapa tokoh misalnya Musdah Mulia. Ia menyebut bahwa dalam sistem perkawinan Islam tidak membenarkan adanya perilaku dominasi, termasuk poligami. Maryam Jameelah, *Islam and Orientalism*, (Lahore: El Matbaat, 1990), hlm. 25; Siti Musdah Mulia, *Kemuliaan Perempuan dalam Islam*, (Jakarta: Elex Media Komptindo, 2014), hlm. 53.

dapat dilepaskan dari konteks normatif Al-Qur'an dan Hadis, serta interpretasi dan pemahaman ulama berbentuk produk hukum (fikih) yang berusaha menyeimbangkan antara teks dan realitas sosial.

1. Poligami dalam Alquran

Para ahli ilmu, seperti disebutkan oleh Ihsān Al-'Atībī, bahwa hukum poligami (*ta'addad al-zaujāt*) bukan wajib melainkan mubah (boleh).³ Begitu juga dikemukakan oleh Al-Ṣaq'abī hukum asal dari poligami adalah *ibāḥah*/dibolehkan.⁴ Status hukum mubah muncul dari ekstraksi nilai hukum dari beberapa informasi norma Alquran, yang memberi indikasi bahwa poligami boleh dilakukan. Ketentuan ayat Alquran terkait poligami dapat diinventarisir dan dipahami dari beberapa informasi ayat, di antaranya ialah QS. Al-Nisā' [4] ayat 3. Ayat ini merupakan dasar hukum utama yang menyebut secara jelas (eksplisit) seorang laki-laki boleh menikah dengan maksimal 4 orang istri. Bunyinya yaitu:

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آذَنِي أَلَّا تَعُولُوا. (سورة النساء: 3).

Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bila kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Akan tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki, yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim (QS. Al-Nisā' [4]: 3).

Jika dibaca, berbagai informasi yang membahas terkait hukum poligami selalu mencantumkan ayat ini sebagai dalil pokok/primer, sebab secara redaksional secara tegas menyebut kata-kata menikah, dan kata-kata jumlah bilangan istri yang dinikahi, yaitu dua, tiga atau empat. Ini mempertegas bahwa ayat inilah sebetulnya menjadi bahan

³Ihsān Al-'Atībī, *Aḥkām Al-Ta'addad fī Dhau' Al-Kitāb wa Al-Sunnah*, (Yordania: Tp, 1997), hlm. 18.

⁴Khālīd bin Ibrāhīm Al-Ṣaq'abī, *Aḥkām wa Taujīhāt fī Ta'addud Al-Zaujāt* (Riyad: Dār Al-Aqīdah li Al-Nasyr, 2018), hlm. 7.

diskusi para ulama (klasik maupun kontemporer) di dalam menggali hukum-hukum tentang poligami.

Secara historis, sebab turun (*asbāb al-nuzūl*) ayat 3 tersebut di atas menyangkut anak perempuan yatim. ‘Atiyyah mengutip riwayat Wāhidī, yang meriwayatkan dari Hisyām bin ‘Urwah, dari ayahnya dari ‘Āisyah mengenai firman Allah tersebut. Ayat ini turun tentang seorang laki-laki yang memiliki seorang anak yatim perempuan yang berada di bawah perwaliannya, yang mempunyai harta, dan tidak ada seorang pun yang membela hak-hak anak tersebut. Laki-laki itu tidak menikahi anak itu kecuali karena hartanya, lalu dia memukulnya dan memperlakukannya dengan buruk, maka Allah berfirman sesuai ayat di atas: *“Dan jika kamu takut tidak akan berlaku adil terhadap anak-anak yatim maka nikahi perempuan-perempuan yang kamu senangi”* yakni menikahi yang telah Allah SWT halalkan, dan meninggal anak yatim tersebut. Riwayat sebab turun ayat ini juga diriwayatkan oleh Muslim.⁵

Al-Maudūdī menyebutkan minimal ada tiga aspek historis dari ayat di atas. Ia sendiri menyimpulkan dari beberapa pendapat ulama, yaitu sebagai berikut:

⁵Al-Ajhūrī, *Irsyād Al-Rahmān...*, hlm. 192; Al-‘Atamī juga menyebutkan satu riwayat dari Imam Al-Bukhārī, yang meriwayatkan dari Ibrāhīm bin Mūsā, ia menceritakan kepada kami, Hisyām dari Ibn Juraij dia berkata bahwa Hisyām bin ‘Urwah telah mengabarkan kepadanya dari ayahnya kemudian dari ‘Āisyah bahwa ada seorang lelaki yang punya seorang anak yatim perempuan, lalu menikahnya. Ia mempunyai pohon kurma, serta menahan anak yatim itu atasnya, sementara dia tidak memberikan hak apa pun dari dirinya. Maka turunlah ayat berbunyi: *“Dan jika kamu takut tidak akan berlaku adil terhadap anak-anak yatim...”*. Al-‘Atamī juga mengutip salah satu jawaban ‘Āisyah dari pertanyaan Urwah bin Zubair. Di dalam jawabannya, ‘Āisyah menyatakan bahwa anak yatim perempuan itu berada dalam perwalian walinya. Anak yaitu itu ikut serta dalam harta wali, dan walinya tertarik pada harta dan kecantikan. Lalu dia ingin menikahnya tanpa memberikan mahar yang adil sebagaimana orang-orang memberikan mahar yang adil terhadap perempuan lain yang dinikahinya. Maka mereka dilarang menikahi anak yatim itu kecuali dengan berlaku adil memberi mahar setara dengan perempuan lain. Karena itu, mereka diperintahkan menikahi perempuan lain yang mereka sukai selain anak yatim itu. Abū ‘Abdillāh ‘Usmān Al-Sālimī Al-‘Atamī, *Ghāyah Al-Ma’mūl fī Al-Ta’līqāt ‘alā Al-Ṣaḥīḥ Al-Musnad min Asbāb Al-Nuzūl*, (Sana’a Yaman: Maktabah Ṣan’ā’ Al-Aṣariyyah, T.tp), hlm. 139-140.

- a. Ada pendapat dari ‘Āisyah yang menyebutkan bahwa laki-laki cenderung menikahi anak perempuan yatim yang ada di dalam perwalian mereka sebab mempertimbangkan harta, kecantikan ataupun karena mereka berpikir dapat memperlakukan mereka sesuka hati, sebab anak-anak yatim tidak memiliki pelindung. Setelah menikah, terkadang lelaki tersebut berbuat sewenang-wenang terhadap mereka. Dalam konteks inilah kaum Muslim diberitahu bahwa jika mereka khawatir tidak mampu berlaku adil terhadap anak-anak perempuan yatim itu, maka sebaiknya wali menikahi perempuan lain yang mereka sukai.⁶ Bagi Al-Maudūdī, penafsiran tersebut tampak didukung oleh ayat 127 dari surah ini (sebagaimana akan penulis kutip selanjutnya).
- b. Pendapat kedua adalah dari Ibn ‘Abbās dan muridnya ‘Ikrimah yang berpendapat bahwa pada masa Jahiliyah tidak ada batasan jumlah istri yang boleh dinikahi seorang laki-laki. Akibatnya, seorang laki-laki kadang menikahi hingga sepuluh perempuan, dan ketika pengeluaran meningkat karena keluarga yang besar, ia melanggar hak-hak anak yatim keponakannya atau kerabat lainnya. Dalam konteks inilah Allah SWT menetapkan batasan maksimal empat istri dan memerintahkan kaum muslim bahwa mereka boleh menikahi hingga empat istri asalkan mempunyai kemampuan untuk memperlakukan mereka secara adil.⁷
- c. Sā’id bin Jubair, Qatādah, dan beberapa penafsir yang lainnya mengatakan, bahwa meskipun orang Arab pada masa Jahiliyah tidak menyetujui perbuatan zalim terhadap anak yatim, mereka sama sekali tidak mempunyai konsep keadilan dan kesetaraan kepada perempuan mereka justru menikahi sebanyak mungkin perempuan yang mereka inginkan, kemudian memperlakukan dan menindas mereka dengan tidak adil. Dalam konteks inilah manusia diberitahu bahwa jika mereka khawatir berbuat zalim terhadap anak yatim, maka mereka juga seharusnya khawatir

⁶Subhan, *Alquran & Perempuan...*, hlm. 143.

⁷Abū Al-A’lā Al-Maudūdī, *Towards Understanding The Qur’ān: Tafhīm Al-Qur’ān*, (Translate: Zafar Ishaq Ansari), (London: Tha Islamic Foundation, 1989), hlm. 6.

berbuat zalim kepada perempuan. Pertama-tama mereka tidak boleh menikahi lebih dari empat perempuan dan dari empat itu pun hanya sebanyak yang mampu mereka perlakukan dengan adil.⁸

Dari uraian tersebut di atas, sangat jelas bahwa sebenarnya QS. Al-Nisā' ayat 3 bukan diturunkan semata-mata untuk membolehkan poligami tapi untuk menegaskan keadilan terhadap anak-anak yatim. Jadi, inti pesan ayat ini adalah melindungi hak anak yatim agar tidak dimanfaatkan oleh walinya, dan juga menekankan bahwa pernikahan harus dijalani dengan keadilan bukan dengan niat merugikan apalagi menindas. Pesan utama dari ayat ini sebetulnya muncul bukan hanya soal poligami. Poligami atau menikah dengan perempuan (dua, tiga, atau empat) memang muncul dalam ayat itu, tetapi ada informasi lain yang juga sejajar atau bahkan lebih penting dari pembolehan praktik poligami, yaitu tentang bagaimana Islam menekankan keadilan serta perlindungan terhadap anak yatim.

Perlu dicatat bahwa ayat di atas membolehkan untuk menikahi dua, tiga, ataupun empat perempuan, kemudian dianjurkan menikahi hanya satu jika ia tidak mampu berlaku adil terhadap lebih dari satu. Hal ini tidak berarti bahwa Islam menganjurkan semua lelaki untuk menikahi setidaknya dua perempuan saja, melainkan pilihan itu jelas diperbolehkan bagi mereka yang dapat memenuhi syarat-syaratnya (misalnya membagi waktu, harta secara adil, memberi makan, serta pakaian, dan juga tempat tinggal kepada semua istri).⁹ Ayat ini juga menetapkan batas maksimal empat istri di dalam sebuah masyarakat yang awalnya membolehkan jumlah pernikahan tanpa batasan secara bersamaan,¹⁰ bahkan praktik poligami telah ada jauh sebelum agama Islam pada komunitas masyarakat jahiliah masa itu.¹¹ Dengan begitu

⁸*Ibid.*, hlm. 6-7.

⁹Abu Ameenah Bilal Philips dan Jameelah Jones, *Polygamy in Islam*, (Riyad: International Islamic Publishing House, 2005), hlm. 45.

¹⁰Sayyid Sābiq, *Fiqh Al-Sunnah*, (Terj: Abu Aulia & Abu Syauqina), (Jakarta: Republika, 2018), hlm. 8-9; Subhan, *Alquran & Perempuan...*, hlm. 146.

¹¹Imanuddin, "Poligami Antara Teks dan Konteks dan Kaitannya dengan Nikah Siri," *Takammul : Jurnal Studi Gender dan Islam Serta Perlindungan Anak* 11, no. 1 (2 Agustus 2022): hlm. 12-14, doi:10.22373/takamul.v11i1.7386; Pada

seorang laki-laki harus mampu dan juga bersedia secara adil, maka menurut perintah Al-Qur'an dalam Surah Al-Nisā' ayat 3 terdahulu, ia tidak boleh menikahi lebih dari satu.

Ulama tafsir memberi komentar ayat 3 Surat Al-Nisā' di atas, juga merujuk pada anak yatim yang berada di bawah perwalian. Ibn Jarīr menyatakan bahwa sebagian ulama berpendapat makna ayat ini terkait para wali anak yatim jika takut tidak berlaku adil dalam mahar anak perempuan yatim yang berada di bawah perwaliannya dan tidak menyamakan mahar dengan mahar perempuan lainnya yang sepadan maka janganlah kalian menikahi mereka. Tetapi menikahlah dengan perempuan lain yang halal dari kalangan asing (bukan anak yatim di bawah perwaliannya) satu hingga empat orang. Sekiranya takut tidak berlaku adil ketika menikahi lebih dari satu orang, maka cukup satu saja atau budak perempuan yang kalian miliki.¹² Dalam komentar ini menunjukkan beberapa aspek hukum, yaitu bolehnya menikah lebih dari satu orang (dua, tiga, atau empat orang), boleh menikah dengan perempuan yang berada di bawah perwalian, menikah harus dengan mahar yang sepadan, poligami boleh ketika ada keadilan. Jadi, ayat tersebut bukan semata bicara soal poligami, tetapi mencakup ragam hukum yang saling terkait.

Ibn Katsir dalam tafsirnya menyatakan, makna ayat tersebut di atas adalah bila di bawah pemeliharaan salah seorang kamu terdapat wanita yatim, serta ia merasa takut tidak dapat memberi mahar yang sebanding, maka carilah wanita lainnya, sebab mereka cukup banyak dan Allah tidak akan memberikan kesempitan padanya, yaitu dapat

lintasan sejarah sebelum datangnya Islam, poligami telah dikenal oleh orang-orang Hindu, Bangsa Israil dan Persia, Arab, Romawi, Babilonia, Tunisia dan lain-lain. Di antara pembesar Eropa yang terkenal pernah melakukan poligami ialah Hendrik II, Handrik IV, Lodeewijk XV, Rechlieu, dan Napoleon I. Bahkan, ajaran terkait poligami ini juga ditemukan dalam lintasan sejarah, di mana Raja Sulaiman (King Solomon) punya 700 istri, serta 300 gundik, anak King Solomon kemudian beristri 18 orang dan 60 gundik. Kemudian Rehoboam punya 60 anak dan masing-masing anak memiliki beberapa istri. Lihat di dalam, H.M.A. Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap*, 1, Cet. 4 ed. (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), hlm. 352-355.

¹²Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān an Ta'wīl Ayy Al-Qur'ān* (Terj: Amir Hamzah, dkk), (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), hlm. 223.

menikahi dua, tiga atau empat. Namun, sekiranya takut tidak mampu berlaku adil, cukup satu.¹³ Menurut Al-Qurtubī, makna ayat tersebut adalah terkait anak yatim, dan mengawini perempuan yang lain yang disenangi dua, tiga, atau empat. Dari ayat ini juga memberi petunjuk bahwa jumlah perempuan yang boleh dinikahi adalah dua, tiga, dan empat. Al-Qurtubī juga menyebutkan, maksud tidak mampu berlaku adil dalam ayat tersebut ialah berlaku adil dalam hal mahar dan juga nafkah.¹⁴

Selain tafsir tersebut di atas para ulama tafsir yang lainnya juga mengungkapkan pemahaman yang serupa (sebut misalnya Imām Al-Māwardī,¹⁵ Al-Ḍaḥḥāk,¹⁶ dan lainnya), di mana ayat tersebut terkait langsung dengan kondisi anak perempuan yatim yang ada di bawah perwalian atau pengasuhan seseorang. Sepintas QS. Al- Nisā' ayat 3 memang memuat informasi pembolehan beristri lebih dari satu orang (poligami), namun poin inti ayat di atas pada prinsipnya bukan pada

¹³Ibn Katsir, *Lubāb Al-Tafsir min Ibn Katsir*, (Taḥqīq: Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq Alu Al-Syaikh), Jilid 2, Cet. 2, (Terj: M. Abdul Ghoffar), (Bogor: Pustaka Imam Al-Syafi'i, 2003), hlm. 231-233.

¹⁴Abī Bakr Al-Qurtubī, *Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*, (Terj: Masturi Irmah, dkk) (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), hlm. 30 dan 43.

¹⁵Imām Al-Māwardī menyebutkan, ayat 3 tersebut punya empat penafsiran, yaitu: *Pertama*: Maksudnya, jika kamu khawatir tidak dapat berlaku adil di dalam menikahi anak-anak yatim itu, maka nikahilah perempuan lain yang halal bagimu selain mereka. Ini adalah pendapat 'Āisyah RA. *Kedua*: Mereka dahulu takut tidak berlaku adil terhadap harta anak yatim, tapi tidak takut berlaku tidak adil terhadap perempuan. Maka Allah menurunkan ayat ini, dengan maksud sebagaimana kamu takut tidak adil terhadap harta anak yatim itu demikian pula seharusnya kamu takut tidak adil terhadap perempuan, hal ini adalah pendapat Sā'id bin Jubair, Al-Suddī, dan Qatādah. *Ketiga*: Mereka dahulu berhati-hati terhadap harta anak yatim, tetapi tidak berhati-hati terhadap zina. Maka Allah SWT berfirman: “Sebagaimana kamu takut atas harta anak yatim, takutlah pula terhadap zina, dan nikahilah perempuan yang kamu senangi. Ini adalah pendapat Mujahid. *Keempat*: Sebab turunnya ayat ini adalah bahwa kaum Quraisy pada masa jahiliah sering menikah tanpa ada batas jumlah istri. Saat beban nafkah istri-istri mereka semakin banyak dan harta mereka berkurang, mereka lalu mengambil harta anak yatim yang ada pada mereka. Maka Allah menurunkan ayat ini: (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ). Lihat di dalam Abī al-Ḥasan al-Māwardī, *al-Nukat wa al-Uyūn Tafsīr al-Māwardī* (Beirut: Dār Al-Kutb Al-'Ilmiyyah, 1991), hlm. 448-450.

¹⁶Al-Ḍaḥḥāk Ibn Muzāḥim Al-Khurāsānī, *Tafsīr Al-Ḍaḥḥāk*, (Taḥqīq: Muhammad Syukri Ahmad), (Kairo: Dār Al-Salām, 1999), hlm. 273-274.

hukum poligami—meskipun didalamnya memuat hukum itu—tetapi fokusnya kepada perlakuan adil yang mesti dijalankan serta dipenuhi wali pada anak perempuan yatim. Atas dasar itu, beberapa komentar mufasir seperti Ibn Jarīr, Al-Qurṭubī, dan Ibn Katsir di awal, selalu dihubungkan pada aspek keadilan (‘*adl*) wali yang wali itu memiliki anak perempuan yatim.

Memperhatikan gambaran informasi isi QS. Al-Nisā’ [4] ayat 3 di atas, maka penulis melihat empat poin inti, yaitu:

- a. Satu sisi ayat ini memuat informasi bahwa poligami (*ta’addad al-zaujāt*) dimungkinkan terjadi, dan hukumnya boleh, karena Al-Qur’ān tegas menyebut bilangan jumlah istri yaitu bisa dua (*maṣnā*), tiga (*ṣulāsā*), atau empat (*rubā’a*), dan batas kuota ini hanya dimungkinkan empat orang saja tidak lebih. Hal ini juga didukung dengan berbagai riwayat hadis (sebagaimana dikutip pada sub bahasan tersendiri selanjutnya) yang mengemukakan perintah Rasul SAW bagi laki-laki yang masuk Islam memiliki istri lebih dari empat, untuk menceraikan selebihnya dan hanya boleh menyisakan empat.¹⁷ Jadi informasi yang diperoleh ialah bolehnya poligami di dalam Islam dan bahkan ayat ini menjadi salah satu dalil khusus yang membedakan perempuan dan laki-laki, yaitu laki-laki boleh berpoligami dan perempuan tidak.¹⁸
- b. QS. Al-Nisā’ [4] ayat 3, juga memberi informasi supaya wali berlaku adil pada anak perempuan yatim yang berada di bawah perwaliannya. Perintah berlaku adil dalam ayat ini disejajarkan dan disandingkan dengan syarat poligami. Maksudnya keadilan adalah informasi inti yang dimuat dalam ayat ini, yang berupa kewajiban wali berlaku adil kepada anak yatim (dalam ulasan Al-Qurṭubī keadilan ini mencakup adil di dalam hal mahar dan adil di dalam nafkah), termasuk dalam masalah poligami.

¹⁷Al-Maudūdī, *Towards Understanding...*, hlm. 6-7.

¹⁸Al Yasa’ Abubakar dan Mumtaz Ibn Yasa, “Relasi Kuasa dan Tanggung Jawab Suami-Istri dalam Keluarga Menurut Alquran: Sebuah Pemahaman Ulang,” dalam Saiful Mahdi, dkk., *Keluarga dan Relasi Kuasa dalam Masyarakat Aceh: Sebuah Tinjauan Ulang dengan Pendekatan Interdisipliner*, (Banda Aceh: ICAIOS, 2020), hlm. 405.

- c. Ayat tersebut juga berhubungan erat dengan syarat adil dalam poligami. Jika tidak mampu adil, cukup satu saja. Artinya, adil menjadi fondasi penting dan syarat utama dalam poligami. Di sini, kemungkinan poligami dibuka hanya jika adil itu mampu dipenuhi oleh laki-laki.

Selain QS. Al-Nisā' [4] ayat 3 ayat lain yang juga memberikan informasi tentang poligami adalah QS. Al-Nisā' [4] ayat 129. Dalam ayat ini lebih mengarah pada penegasan syarat adil kepada laki-laki yang ingin poligami, dan Allah SWT telah mematok syarat keadilan ini sebetulnya tidak mampu dijalani oleh seorang laki-laki ketika dia melakukan poligami. Bunyi QS. Al-Nisā' [4] ayat 129 bisa dipahami berikut:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُسُوهَا
كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا (سورة النساء: 129)

“Kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istimu walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (pada yang kamu cintai) sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Jika kamu mengadakan islah (perbaikan) dan juga memelihara diri (dari kecurangan) sesungguhnya Allah SWT Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” (QS. Al-Nisā' [4]: 129).

Ayat ini memiliki *munāsabah* (korelasi dan hubungan) dengan ayat 3 Surat Al-Nisā' sebelumnya. Ayat ini menjadi penegas bahwa keadilan menjadi sangat penting dalam menikah secara poligami dan secara redaksional, ayat ini mengunci bahwa keadilan itu tidak dapat dipenuhi oleh lelaki ketika menikah secara poligami. Ibn Jarīr,¹⁹ dan Al-Qurtubī menyatakan,²⁰ bahwa maksud *wa lan tastaṭī'ū an ta'dilū* pada ayat ini berbuat adil di antara istri itu tidak mungkin dilakukan, yang dimaksud adalah kecenderungan untuk lebih menyukai, jimak, dan juga memberi perhatian. Dalam ayat ini Allah SWT menjelaskan kondisi manusia yang mana mereka diciptakan dalam kapasitas tidak memiliki (kemampuan untuk mengontrol kecenderungan) hati pada

¹⁹Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān...*, hlm. 864-865.

²⁰Al-Qurtubī, *Jāmi' li Ahkām...*, hlm. 965.

sebagian atas sebagian yang lain.²¹ Jadi tidak mampu berlaku adil di dalam ayat ini berkenaan dengan keadilan batiniah (seperti perasaan suka, sayang, cinta, dan lainnya, perhatian, jimak ataupun menggauli istri-istri, dan kecenderungan hati suami pada umumnya kepada para istri-istrinya), bukan lahiriah/material (seperti nafkah, mahar, tempat tinggal dan giliran antara istri-istri).

Menarik apa yang dikemukakan oleh Ibn Jarīr, bahwa maksud tidak mampu berlaku adil adalah kecintaan suami terhadap istri-istri, walaupun suami telah berlaku adil dalam memberikan hak, nafkah, serta bergaul baik dengan mereka.²² Jadi, ketika memahami ayat ini, tidak dapat dilepaskan dari ayat 3 sebelumnya. Keadilan yang harus dipenuhi dalam ayat 3 adalah keadilan yang sifatnya material, sebab hal yang bersifat material, lahiriah, sekiranya diusahakan oleh suami maka dapat dilakukan. Karenanya, jika adil yang bersifat lahiriah ini bisa dipenuhi, boleh menikahi perempuan lebih dari satu (sampai ke batas maksimal empat orang). Sementara itu penyebutan redaksional “*sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil*” dalam ayat 129 diarahkan kepada adil non material (batiniah). Bagaimana pun, tiap upaya, cara dan keinginan suami untuk itu tidak mungkin dapat dipenuhi. Maka dari itu, Allah SWT, melalui ayat 129 ini, hendak memberi batasan kepada laki-laki bahwa di dalam urusan perasaan dan kecenderungan hati, tidak mungkin dipenuhi.

Al-Qurṭubī menyebutkan makna “*Karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai)*” dengan mengutip salah satu pendapat dari Mujāhid, yang maknanya jangan sengaja berbuat jelek terhadap para istri, suami berkewajiban untuk menyamaratakan di dalam membagi dan memberi nafkah, karena hal ini yang mampu dilakukan.²³ Berikutnya Al-Qurṭubī juga memberikan komentar atas makna ayat: “*Sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung*”, artinya wanita tadi tidak diceraikan dan (seakan-akan ia) tidak memiliki suami.²⁴ Jadi, jelaslah bahwa informasi umum ayat ini sangat terikat

²¹*Ibid.*

²²Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān...*, hlm. 865.

²³Al-Qurṭubī, *Jāmi' li Ahkām...*, hlm. 965-966.

²⁴*Ibid.*, hlm. 966.

dengan keadaan suami yang idealnya mampu berlaku adil, tapi pada urusan perasaan (batin), tidak ada satu pun yang mampu berlaku adil kepada para istri.

Abdul Rauf menyatakan, ketentuan ayat 129 berkaitan dengan batasan serta menjaga supaya kelonggaran berpoligami sebagaimana dimaksud di dalam ayat 3 tidak disalahgunakan dengan peringatan.²⁵ Abū Zahrah memahami ayat 129 ini sebagai dalil yang memberikan informasi bahwa Allah SWT menafikan kemampuan manusia untuk berlaku adil di antara para istri dengan penafian yang kuat, ini karena huruf “*lan*” digunakan untuk menegaskan penafian. Keadilan di sini bermakna melaksanakan seluruh hak yang ditetapkan dan kewajiban batiniah, sesuatu yang tidak mungkin dilakukan, meskipun manusia berusaha keras untuk berlaku adil. Upaya yang dapat dipahami pada dua ayat surat ini (ayat 3 dan 129) ialah ayat pertama membicarakan keadilan lahiriah, ayat kedua membicarakan keadilan batiniah.²⁶ Jadi sesuai penafsiran QS. Al-Nisā’ ayat 129 dan kaitannya dengan ayat 3 terdahulu, maka dapat diperinci ke dalam beberapa bagian berikut ini:

- a. Ayat 3 dan ayat 129 Surah Al-Nisā’ tidak dapat dipisahkan tapi justru memiliki hubungan yang kuat. Ayat 129 secara khusus, memberi informasi terkait penafian sikap adil, yang maknanya suami sama sekali tidak dapat berlaku adil kepada para istri di dalam masalah batiniah.
- b. Keadilan yang dimaksud dalam ayat 129, oleh ulama dipahami sebagai keadilan yang bersifat batiniah, bukan lahiriah. Sebab, keadilan batiniah, yang mencakup semua kecenderungan hati, perasaan, cinta kasih, semuanya itu tidak mungkin diupayakan oleh seorang laki-laki ketika berpoligami.²⁷ Adapun keadilan

²⁵Muhammad Abdul Rauf, *The Islamic View of Women and The Family*, Second Edition, (Kairo: Ministry of Waqfs, 1993), hlm. 106.

²⁶Muhammad Abū Zahrah, *Al-Zahrah Al-Tafāsīr* (Mesir: Dār Fikir Arabī, 1987), hlm. 1884-1885.

²⁷Pemahaman tentang makna adil dalam berpoligami adalah bersifat yang mampu dihitung atau kuantitatif. Adapun dalam hal kualitatif seperti kasih sayang dan cinta kasih tidak mungkin manusia dapat berlaku adil. Penjelasan menyangkut makna adil ini dapat dilihat dalam, Al-Sya’rāwī, *Ṣifāt Al-Zauj...*, hlm. 186; Lihat

dalam masalah lahiriah, bukan menjadi maksud ayat 129 sebab adil dalam hal materi/lahir pasti bisa dipenuhi dan diupayakan suami, dan Allah SWT memberi kesanggupan untuk itu. Atas dasar itu, tepat apa yang dikomentari Abū Zahrah terdahulu,²⁸ bahwa tidak mungkin maksud adil dalam ayat 129 terkait adil materi sebab ruang dan kesempatan berpoligami dengan syarat adil justru telah dilegitimasi dalam ayat 3 sebelumnya. Karena itu adil dalam materi/lahiriah menjadi syarat bolehnya laki-laki berpoligami (dua, tiga, atau empat istri seperti ditetapkan pada ayat 3). Meskipun, perlu ditegaskan pula bahwa adil di dalam masalah material/lahiriah ini pun sangat sulit dan tidak mudah direalisasikan.²⁹

- c. Klaim penafian dan peniadaan rasa adil dalam hati suami atas para istri sebagaimana dimuat di redaksi awal ayat 129 terkait langsung dengan rasa cinta dan kecenderungan hati. Karena itu ada larangan untuk terlalu cenderung hati pada salah satu dari beberapa istri yang dimiliki, sampai-sampai rasa cenderung itu justru menjadikan suami membiarkan yang lain tidak dipenuhi hak-hak materilnya. Jadi, jelas di sini bahwa maksud adil yang menjadi *concern* pada awal ayat 129 adalah keadilan batiniah, sementara maksud adil pada ayat 3 adalah lahir dalam material (lahiriah). Manusia (laki-laki sebagai suami khususnya) tidak akan dapat untuk berbuat adil. Kecenderungan yang membuat para istri dapat terkatung-katung adalah kecenderungan dalam giliran waktu, nafkah, serta kebutuhan lahir sehari-hari, bukan

juga di dalam, Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fikih, UU No 1/1974 sampai KHI*, Cet. 5 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2014), hlm. 172; Abdurrahmān Al-Jazīrī, *Fiqh 'Alā Al-Mazāhib Al-Arba'ah*, Jilid 1, (Terj: Shofa'u Qolbi Djabir, Dudi Rosyadi, dan Rasyid Satari), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2017), hlm. 239.

²⁸Zahrah, *Al-Zahrah Al-Tafāsīr...*, hlm. 1884-1885.

²⁹Muhammad Tahir Azhary, *Beberapa Aspek Hukum Tata Negara, Hukum Pidana dan Hukum Islam*, Cet. 2, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2015), hlm. 537.

kecenderungan hati urusan cinta dan kasih sayang.³⁰ Sehingga, kesimpulannya adalah adil material menjadi syarat seseorang yang hendak berpoligami, sementara adil dalam hal non materi tidak menjadi syarat poligami.

Selain ketentuan QS. Al-Nisā' [3] ayat 3 dan ayat 129 di atas, petunjuk Alquran tentang poligami juga dimuat dalam QS. Al-Nisā' ayat 20. Ayat ini menurut Azhary menjadi salah satu di antara ragam ayat yang mendukung, atau sekurang-kurangnya membicarakan, dan berisi informasi tentang poligami dalam Alquran.³¹ Akan tetapi pada ayat ini tidak secara eksplisit menyebutkan kata poligami, hanya saja informasi yang dimuat adalah memberi ruang bagi seorang laki-laki untuk beristri lebih dari satu, menceraikan yang satu, serta menikahi perempuan lain.

Berdasarkan pembahasan di atas, maka dapat dipahami bahwa Alquran merupakan dalil utama yang memberi petunjuk perkawinan poligami, serta menjadi landasan hukum bolehnya praktik poligami. Poligami dalam Alquran, seperti dipahami di dalam QS. Al-Nisā' [3] ayat 3 dan ayat 129 sebelumnya, merupakan petunjuk resmi legalitas poligami. Alquran menetapkan bahwa seorang lelaki boleh menikah lebih dari satu orang dengan jumlah maksimal 4 istri, dengan syarat-syarat yang ketat, terutama keharusan untuk adil di antara para istri. Pembolehan poligami yang disebutkan dalam Alquran adalah “boleh bersyarat”, yaitu laki-laki diberi ruang, peluang, serta dimungkinkan berpoligami sekiranya syarat adil dalam hal material dapat dipenuhi. Oleh karena itu, jika ada kekhawatiran tidak mampu berlaku adil di dalam poligami, maka cukup satu saja (ayat 3). Sementara, laki-laki dipastikan tidak mampu adil dalam masalah non material, misalnya cinta dan perasaan (ayat 129).

2. Poligami dalam Hadis

Hadis merupakan dalil kedua yang secara hierarkis menempati posisi penting sebagai landasan pokok hukum Islam, termasuk pada

³⁰Ahmad Rafiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Edisi Revisi, Cet. 2 (Jakarta: Rajawali Pers, 2015), hlm. 157; Lihat juga, Mardani, *Hukum Keluarga Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), hlm. 98.

³¹Azhary, *Beberapa Aspek...*, hlm. 537.

masalah poligami. Terdapat beberapa riwayat hadis Rasulullah SAW yang membicarakan poligami, baik berbentuk hadis *fi 'li* (perbuatan), hadis *qauli* (perkataan), maupun *taqrir* (ketetapan Rasulullah SAW). Al-Syahrānī menyebutkan bahwa dasar normatif bolehnya poligami dalam hadis merujuk kepada hadis *fi 'li* (perbuatan) Rasulullah SAW dan *taqrir* beliau. Perbuatan Rasulullah SAW yang menikah dengan sembilan istri (*fi 'liyyah*),³² selanjutnya ketetapan dari Rasulullah SAW (*taqrir*) yang tidak menolak/tidak mengingkari praktik sahabat yang menikah lebih dari satu orang istri.³³

Adapun hadis *qauli* Rasulullah SAW berkaitan dengan sahabat yang baru masuk Islam sementara mereka memiliki lebih dari empat istri, kemudian Rasulullah SAW memerintahkan mereka memilih 4 istri saja dan menceraikan selebihnya. Ini seperti diceritakan dalam riwayat Abū Dāwud, yang bunyinya berikut ini:

عَنْ الْحَارِثِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ مَسَدَّدُ بْنُ عُمَيْرَةَ وَقَالَ وَهْبُ الْأَسَدِيِّ قَالَ أَسْلَمْتُ وَعِنْدِي ثَمَانُ نِسْوَةٍ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اخْتَرِ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا. (رواه أبو داود).³⁴

Dari Al-Hārīs bin Qais, dia berkata: Musaddad bin 'Umairah, dan telah berkata Wahbul Asadi: Aku masuk Islam dan pada sisiku ada delapan (istri), kemudian aku menceritakannya pada

³²Dalil hadis *fi 'liyyah* tersebut hanya berkaitan dengan bolehnya poligami dalam Islam, bukan pada bilangan atau jumlah istri, karena jumlah istri Rasulullah SAW adalah sembilan, adapun untuk umat Islam yang mampu berlaku adil hanya dibatasi empat orang saja. Al-Saq'abī menyebutkan bahwa seorang laki-laki hanya boleh poligami pada waktu bersamaan dengan empat istri dan dilarang menambah lebih dari empat. Ini sesuai keterangan para mufasir, fukaha serta pandangan kaum muslimin secara umum. Lihat di dalam Al-Saq'abī, *Ahkām wa Taujihāt...*, hlm. 7; Nāsih 'Ulwān juga mengungkapkan bahwa batas maksimal empat istri ini bukan hanya didasarkan kepada dalil QS. Al-Nisā' ayat 3, juga didasarkan pada beberapa riwayat hadis yang menceritakan perintah Rasulullah SAW terhadap para sahabat yang masuk Islam untuk menceraikan beberapa istri mereka dan hanya membatasi pada empat istri saja. Lihat di dalam 'Abdullāh Nāsih 'Ulwān, *Ta'addad Al-Zaujāt fi Al-Islām wa Hikmah Ta'addad Al-Zaujāt Al-Nabī SAW*, (Kairo: Dār Al-Salām, 2011), hlm. 21.

³³Muḥammad bin Sa'd Buqnah Al-Syahrānī, *Su'ālāt fi Ta'addad Al-Zaujāt*, (Beirut: Mu'assasah Al-Rayyān, 2008), hlm. 15.

³⁴Al-Sajastānī, *Sunan Abī Dāwud*, No. 1914.

Nabi SAW. Nabi Saw bersabda: Pilihlah empat orang di antara mereka” (HR. Abū Dāwud).

Hadis ini memuat informasi bahwa poligami hanya boleh pada batas tertentu, yaitu empat istri. Hal ini berlaku bagi semua laki-laki. Konteks hadis di atas berkenaan dengan sahabat yang awalnya non-muslim, kemudian masuk Islam, awalnya (saat ia masih kafir) punya delapan istri, kemudian setelah masuk Islam, Rasulullah SAW justru memerintahkan untuk memilih empat dari delapan istri yang ia telah miliki itu. Di dalam kitab *Mausū'ah Al-Fiqhiyyah*, disebutkan bahwa tidak boleh seorang muslim yang merdeka mengumpulkan istri lebih dari empat dalam waktu bersamaan dan jika seseorang yang awalnya kafir kemudian masuk Islam dan baginya memiliki banyak istri lebih dari empat maka wajib kepadanya untuk memisahkan (pisah) dengan beberapa istri dan hanya memilih dan meninggalkan empat istri.³⁵

Nāṣiḥ ‘Ulwān menyebutkan ada beberapa riwayat hadis, yang serupa dengan riwayat tersebut. Misalnya hadis riwayat Imam Mālik dalam *Al-Muwattā’*, Imām Aḥmad pada *Al-Musnad*, kemudian juga diriwayatkan oleh Ibn Mājah dan Al-Tirmīzī dalam kitab *Sunan*-nya, yang semuanya memiliki keserupaan yaitu perintah Rasulullah SAW untuk memilih 4 istri saja dan selebihnya diceraikan.³⁶ Nāṣiḥ ‘Ulwān juga mengulas salah satu riwayat pada kasus Naufal bin Mu’āwiyah Al-Dailamī, yaitu pada waktu ia masuk Islam, dan padanya ada lima istri. Rasulullah SAW memerintahkan untuk memisahkan salah satu dari lima istri tersebut untuk diceraikan.³⁷ Beberapa dalil hadis yang intinya menyebut informasi yang sama, menunjukkan bahwa sahabat yang berpoligami pada zaman Rasulullah SAW, saat mereka masuk Islam, tidak ada yang memiliki istri lebih dari empat.³⁸ Jika ada, Nabi justru memerintahkan untuk menyisakan hanya empat istri saja dari beberapa istri yang telah mereka miliki. Hal ini menunjukkan bahwa

³⁵Wizārah Al-Auqāf, *Mawsū'ah Al-Fiqhiyyah* (Kuwait: Wizārah Al-Auqāf, 1995), hlm. 256.

³⁶‘Ulwān, *Ta’addad Al-Zaujāt...*, hlm. 22.

³⁷*Ibid.*

³⁸Abdul Qadir Manshur, *Buku Pintar Fikih Wanita*, Edisi Baru, (Terj: Muh. Zaenal Arifin), (Tangerang: Serambi Ilmu Semesta, 2012), hlm. 171.

poligami dalam hadis memberi batasan yang jelas mengenai jumlah istri, dan informasi hadis tersebut memperkuat ketentuan dalam ayat 3 Surah QS. Al-Nisā' sebelumnya.

Riwayat hadis lainnya adalah dari Abī Hurairah berikut ini:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ كَانَتْ لَهُ امْرَأَتَانِ فَمَالَ إِلَى إِحْدَاهُمَا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَشِقْمُهُ مَائِلٌ. (رواه أبو داود).³⁹

Dari Abu Hurairah dari Nabi Saw beliau berkata: Barang siapa yang memiliki dua orang istri, kemudian dia cenderung kepada salah seorang di antara keduanya, maka dia akan datang pada hari kiamat dalam keadaan sebelah badannya miring (HR. Abū Dāwud).

Riwayat ini, selain memuat hukum poligami (artinya boleh dua istri seperti pada hadis), juga memuat hukum berupa kewajiban agar berlaku adil dan tidak condong terhadap salah satu istri. Abū Syuja' memberi komentar bahwa hadis tersebut berkaitan dengan ketentuan hukum berbuat adil kepada para istri, adalah wajib.⁴⁰ Begitu juga di dalam penjelasan Ṣāliḥ Fauzān, bahwa hadis di atas merupakan dalil wajibnya seorang suami berlaku adil kepada para istri.⁴¹

Berdasarkan penjelasan dua riwayat hadis di atas, dapat ditarik dua kesimpulan, yaitu:

- a. Poligami yang diinformasikan oleh hadis tersebut menguatkan hukum poligami dalam Alquran, yaitu jumlah istri hanya boleh empat orang, dan ini bersesuaian dengan QS. Al-Nisā' ayat 3.
- b. Hadis Nabi SAW juga memperkuat informasi mengenai syarat adil dalam poligami.

Hadis riwayat Al-Ḥāris bin Qais di awal merupakan teks hadis yang penting dalam penetapan batas poligami. Secara historis, hadis ini muncul dalam konteks transisi (peralihan) dari tradisi pra-Islam menuju aturan Islam yang lebih prosedural. Sebelum Islam, praktik

³⁹ Al-Sajastānī, *Sunan Abī Dāwud*, No. 1821.

⁴⁰ Abū Syuja' Al-Aṣḥānī, *Kitab Lengkap Fiqh Sunnah Imam Syafi'i*, (Terj: Rizki Fauzan), (Yogyakarta: Diva Press, 2022), hlm. 202.

⁴¹ Abd Al-'Azīz bin Fauzān ibnu Ṣāliḥ Al-Fauzān, *Fiqh Al-Ta'āmul Ma'a Al-Nās*, (Terj: Iman Firdaus), (Jakarta: Qisthi Press, 2016), hlm. 175.

poligami tidak memiliki batasan yang jelas, sehingga seorang laki-laki bisa mempunyai istri dalam jumlah banyak. Nabi SAW, melalui hadis ini, menetapkan standar baru maksimal empat istri. Ketentuan ini selain memberi pembatasan kuantitatif, juga mencerminkan nilai dan juga prinsip pengaturan sosial agar rumah tangga tetap terkelola dengan baik. Adapun dalam hadis kedua riwayat dari Abū Hurairah, berkaitan dengan keadilan. Jadi, poligami dalam hadis memiliki dua dimensi sekaligus, yaitu selain memberikan batasan jumlah istri juga mengenai kualitas dalam perkawinan secara poligami. Jumlah istri dalam hadis dibatasi maksimal empat sementara kualitas perkawinan secara poligami menuntut agar suami berlaku adil dalam menggauli dan memberikan nafkah kepada istri. Artinya, bahwa hadis memuat syarat secara ketat dalam memperlakukan para istri.

3. Poligami dalam Fikih

Poligami dalam fikih yang peneliti maksud dalam pembahasan ini adalah poligami yang dipahami oleh para ulama (fukaha) baik itu pemahaman tentang hukum poligami, jumlah istri (meskipun sudah diulas sepintas pada sub bab sebelumnya), syarat poligami dan aspek lainnya yang relevan. Ulama mazhab (Ḥanafī, Mālikī, Al-Syāfi'ī dan Ḥanbalī, mazhab Dāwud Al-Zāhirī) sepakat bahwa seorang laki-laki boleh beristri lebih dari satu orang, dengan maksimal empat istri.

- a. Menurut mazhab Ḥanafī sebagaimana dikemukakan Nūruddīn Maḥmūd, bahwa sah nikah empat saja bagi laki-laki merdeka, baik itu dari wanita merdeka atau budak perempuan dapat pula bercampur di antara yang merdeka dan budak, jika bercampur perempuan merdeka dengan budak maka syaratnya ialah harus mendahulukan wanita merdeka, baru kemudian wanita budak. Kemudian, tidak halal bagi laki-laki mengumpulkan lebih dari empat orang istri pada waktu bersamaan.⁴² Nūruddīn Maḥmūd mengaku bahwa ketentuan hukum ini sudah disepakati imam yang empat.⁴³ Begitu juga pada penjelasan Al-Sarakhsī, bahwa

⁴²Nūruddīn Maḥmūd Al-Dīmasīqī, *Majrā Al-Anhar 'Alā Multaqā Al-Ajhar fī Al-Fiqh 'Alā Al-Mazhab Al-Ḥanafī*, Juz 2, (Beirut: Dār Al-Kutb Al-Ilmiyyah, 1971), hlm. 490.

⁴³*Ibid.*

tidak halal (artinya adalah dilarang/diharamkan) bagi seorang laki-laki untuk mengumpulkan lebih dari empat wanita dengan akad nikah. Dalilnya mengacu pada QS. Al-Nisā' ayat 3, yang ada kewajiban berlaku adil dan membagi giliran di antara para istri.⁴⁴

- b. Menurut mazhab Mālikī, di antaranya dikemukakan oleh Ibnu Abd Al-Barr bahwa tidak halal bagi siapa pun (laki-laki) untuk mengumpulkan lebih dari empat orang istri dengan akad nikah, baik itu budak maupun orang merdeka sama dalam konteks ini. Menurut Imām Mālik, boleh menikahi empat wanita.⁴⁵
- c. Menurut mazhab Al-Syāfi'ī, sebagaimana disebutkan oleh Al-Māwardī bahwa jumlah maksimal yang halal terhadap seorang laki-laki merdeka yang berpoligami ialah menikahi empat istri, tidak boleh lebih dari itu. Ini ialah pendapat seluruh fukaha.⁴⁶ Begitu juga di dalam penjelasan al-Rūyānī bahwa apabila laki-laki menikahi lima wanita dalam satu akad, maka hal itu batal seluruhnya, ini karena tidak jelas siapa yang menjadi istri yang sah. Jika menikahi lima perempuan dalam akad terpisah, maka batal akad yang terakhir (yakni istri yang kelima) dan empat sebelumnya sah. Jika menikahi tiga istri dalam satu akad, lalu dua dalam akad lain, maka sah tiga istri pertama, dan batal dua istri yang terakhir. Bila urutan akad tidak jelas, maka itu batal seluruhnya kecuali satu wanita yang akadnya pasti sah.⁴⁷
- d. Menurut mazhab Hanbalī, misalnya diulas oleh Ibn Qudāmah, bahwa tidak halal bagi seorang lelaki berstatus merdeka untuk

⁴⁴Abī Bakr Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Sahl Al-Sarakhsī, *Kitāb Al-Mabsūṭ fī Al-Fiqh Al-Ḥanafī*, (Beirut: Dār Al-Kutb Al-Ilmiyyah, 2016), hlm. 151-152.

⁴⁵Ibn 'Abd Al-Barr, *Kitāb Al-Kāfī fī Fiqh Ahl Al-Madīnah Al-Mālikī* (Riyad: Maktabah Al-Riyād Al-Ḥadīṣah, 1978), hlm. 538.

⁴⁶Abī Al-Ḥasan Al-Māwardī, *Al-Ḥāwī Al-Kabīr fī Fiqh Maḥab Al-Imām Al-Syāfi'ī: Syarḥ Mukhtaṣar Muzānī*, Juz' 12, (Beirut: Dār Al-Kutb Al-Ilmiyyah, 1994), hlm. 166.

⁴⁷Abū Al-Ḥasan 'Abd Al-Wāḥid ibn Ismā'īl Al-Rūyānī, *Baḥr Al-Maḥab fī Furū' Al-Maḥab Al-Syāfi'ī*, Juz' 9, (Beirut: Dār Al-Kutb Al-Ilmiyyah, 2009), hlm. 164-165.

- mengumpulkan lebih dari empat istri, ulama bersepakat bahwa seorang laki-laki berstatus merdeka tidak halal mengumpulkan atau menikahi wanita lebih dari empat istri.⁴⁸ Begitu juga oleh
- e. Menurut mazhab al-Zāhirī seperti dipahami di dalam pendapat Ibn Ḥazm, bahwa tidak halal bagi seorang pun untuk menikah lebih dari empat orang perempuan, baik hamba sahaya wanita semua atau wanita merdeka semua, atau sebagiannya merdeka dan sebagian lainnya hamba sahaya perempuan. Dalilnya juga merujuk kepada QS. Al-Nisā' ayat 3. Ibn Ḥazm juga menyebut bahwa bersikap adil terhadap para istri adalah fardu terlebih di dalam masalah pembagian giliran bermalam. Suami juga tidak dibolehkan mengutamakan giliran bermalam wanita merdeka dibanding budak wanita yang dinikahi, mengutamakan wanita muslimah daripada kafir *zimmī* (*ahl al-kitab*).⁴⁹

Berdasarkan pandangan di atas, dapat dipahami bahwa ulama lintas mazhab umumnya memahami poligami dibolehkan, syaratnya ialah adil dan tidak boleh lebih dari empat istri.⁵⁰ Hanya saja apabila

⁴⁸Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī Syarḥ Al-Kabīr*, Jilid 10, (Terj: Dudi Rosadi dan Solihin), (Jakarta: Pustaka Azzam, 2013), hlm. 583.

⁴⁹Ibn Ḥazm, *Al-Muḥallā*, (Terj: Katur Suhardi, dkk), (Jakarta: Pustaka Azzam, 2014), hlm. 101 dan 600.

⁵⁰Berbeda dengan Al-Qurāfi, seperti disitir oleh Al-Qaraḍāwī, menurutnya poligami memiliki efek mudarat yang tajam, sehingga ia mengharamkan poligami. Lihat dalam, Al-Qaraḍāwī, *Madkhal li Dirāsah...*, hlm. 65-66. Jika ditelusuri, Al-Qurāfi ini adalah salah satu ulama yang berafiliasi dalam mazhab Mālikī. Di dalam mazhab Mālikī sendiri, poligami merupakan suatu hukum yang disyaratkan dalam Islam, dan pelaksanaannya dibolehkan. Hanya saja, Al-Qurāfi, meski ia dari fikih bermazhab Mālikī, tetapi pandangannya mengenai poligami ini agak berbeda, dan ia mengharamkan poligami. Peneliti menduga bahwa pengharaman ini sebetulnya tidak mutlak, tetapi berlaku hanya kepada orang yang kurang mampu dan memiliki kekhawatiran tidak berlaku adil. Al-Qaraḍāwī sendiri tidak menjelaskan lebih jauh apakah maksud Al-Qurāfi ini berlaku secara mutlak ataukah hanya berlaku secara kondisional.

Yūsuf Al-Qaraḍāwī sendiri hanya menyebut bahwa pengharaman poligami oleh Al-Qurāfi ini karena mempunyai efek mudarat yang begitu tajam. Karena itu, tidak dapat dipastikan pendapat tersebut berlaku secara mutlak. Jika benar mutlak haram, maka Al-Qurāfi sesungguhnya menyelisihi dan keluar dari ketentuan Al-Qur'ān, sunnah dan ijmak ulama.

Berbeda halnya jika kita merujuk kepada pendapat beberapa tokoh muslim yang liberalis dan feminis yang berkembang saat ini. Umumnya mereka memang

dilihat lebih jauh, ada juga tokoh atau kelompok yang membolehkan menikahi perempuan lebih dari empat. Al-Māwardī mengemukakan ada kelompok yang menyimpangi pendapat mayoritas ulama dalam masalah ini, seperti pendapat Al-Qāsim bin Ibrāhīm, kemudian juga sebagian pengikutnya dari Al-Qāsimiyyah serta sekelompok dari Al-Zaidiyyah, yang membolehkan menikah dengan perempuan sampai sembilan istri.⁵¹

Nūruddīn Maḥmūd juga menyinggung pendapat Al-Qāsim bin Ibrāhīm yang menyatakan boleh menikahi sembilan perempuan. Al-Qāsim bin Ibrāhīm memahami makna dari istilah *maṣnā*, *ṣulāṣā*, *wa rubā'a* yang dimuat dalam QS. Al-Nisā' ayat 3 yang menurutnya isi kandungan istilah tersebut ialah penggabungan ($2+3+4=9$), sehingga jumlah istri keseluruhan menjadi sembilan.⁵² Pendapat serupa juga diriwayatkan dari Al-Nakhā'ī dan Ibn Abī Lailā. Sebagian kelompok Syiah dan Khawarij juga berpendapat boleh menikahi delapan belas wanita, karena makna *maṣnā* menunjukkan pengulangan, sebab dia merupakan satu bentuk yang dialihkan dari kata *isnain* (dua) dengan makna berulang. Demikian pula *ṣulāṣā*, dan istilah *rubā'a*. Minimal pengulangan adalah dua kali (yaitu $2+2$, kemudian $3+3$, kemudian $4+4$), sehingga jika dijumlahkan secara keseluruhan menjadi delapan belas ($2+2+3+3+4+4=18$).⁵³

melarang poligami, paling banter dan paling ekstrem berpendapat bahwa poligami haram, dan menolak ketentuan QS. Al-Nisā' ayat 3 (sembari mendukung ayat 129 dengan penafsiran liberalnya yang menurut peneliti menyimpang), serta menolak pandangan jumhur ulama mazhab. Sebut misalnya pendapat Abū Zayd. Abū Zayd memakai metode hermeneutika saat menetapkan beberapa hukum di dalam Islam, termasuk kesimpulannya mengenai pengharaman poligami. Pendapat Abū Zayd ini dapat dilihat dalam, Adian Husaini, *Hegemoni Kristen Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), hlm. 189.

⁵¹Al-Māwardī, *Al-Ḥawā' Al-Kabīr...*, hlm. 166; Lihat juga, Al-Rūyānī, *Baḥr Al-Maḥab...*, hlm. 165.

⁵²Al-Dīmasyqī, *Majrā Al-Anhar...*, hlm. 490.

⁵³Pendapat yang dikemukakan oleh Al-Qāsim bin Ibrāhīm, pendapat tokoh Syiah kalangan Zaidiyyah, juga Khawarij tersebut sebetulnya telah dibantah oleh jumlah ulama mazhab. Pemahaman mereka terkait makna *maṣnā*, *ṣulāṣā* dan kata *rubā'a* dinilai keliru. Al-Qurtubī dalam tafsirnya menggambarkan bagaimana kata tersebut dipahami secara menyimpang, selain menyimpang dari makna ayat, juga menyimpang dengan petunjuk hadis (seperti telah dikutip pada Sub Bab Poligami

Selain mengenai jumlah maksimal istri dalam poligami, aspek penting dari hukum poligami perspektif fukaha adalah mengenai adil sebagai syarat kunci yang harus dipenuhi bagi seorang laki-laki. Di dalam penjelasan awal, saat penulis menerangkan makna ayat 3 dan

dalam Hadis terdahulu). Al-Qurtubī menjelaskan bahwa jumlah wanita yang boleh dinikahi ialah dua, tiga dan empat. Ayat ini tidak menunjukkan bolehnya menikahi sembilan wanita sebagaimana dikatakan oleh sebagian kalangan, dan menurut Al-Qurtubī sebagai pemahaman tersebut yang jauh dari informasi Al-Qur’ān dan Al-Sunnah, dan bertentangan dengan pendapat para ulama salaf. Mereka beranggapan bahwa huruf *wau* pada kalimat *maṣnā, wa sulāṣā, wa rubā’a* di dalam ayat 3 Surah Al-Nisā’ bermakna satu kesatuan. Ini menurut mereka sesuai dengan Nabi SAW yang menikah dengan sembilan wanita dan juga mengumpulkan mereka di bawah perlindungan beliau. Al-Qurtubī menilai pandangan jahil yang dikemukakan para pengikut Rafīdah dan Ahl Al-Zāhir (Zāhiriyyah), bahkan mereka menjadikan kata *maṣnā* seperti *isnain* begitu pula *sulāṣā* dan *rubā’a*, bahkan sebagian Ahl Al-Zāhir berpendapat lebih parah dari itu, mereka berkata atas bolehnya menikahi delapan sampai sepuluh istri. Al-Qurtubī, *Jāmi’ li Ahkām...*, hlm. 43; Al-Dīmasiyqī, *Majrā Al-Anhar...*, hlm. 490;

Ibn Qudāmah, ulama mazhab Hanbalī, juga telah meriwayatkan pandangan Al-Qāsim bin Ibrāhīm di dalam beberapa kitabnya seperti *Al-Kāfi*, *Al-Mughnī*, dan *Al-Muqni’*. Lihat, Ibn Qudāmah, *Al-Muqni’*: *Fiqh Al-Imām Ahmad bin Hanbal Al-Syaibānī* (Jeddah: Maktabah Al-Sawadi, 2000), hlm. 466; lihat juga Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī Syarh Al-Kabīr*, (Terj: Katur Suhardi, dkk), (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), hlm. 583;

Al-Asyqar juga mengutip pendapat Ibn Qudāmah, yang menyatakan bahwa ulama telah bersepakat seorang lelaki merdeka, tidak boleh mengumpulkan lebih dari empat istri, kami tidak mengetahui ada yang menyelisihi ini, kecuali riwayat dari Al-Qāsim bin Ibrāhīm yang membolehkan sembilan. Pendapat ini ditolak, dan bahwa hal itu ialah pelanggaran terhadap ijmak. Al-Asyqar sendiri menyebutkan bahwa tambahan atas empat istri hanyalah kebolehan khusus yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya SAW. Rasulullah SAW menikahi sebelas wanita, dan pada satu waktu beliau menghimpun sembilan di antara mereka. Sunnah telah datang dengan tegas melarang penambahan atas empat bagi selain Rasulullah Saw. Lihat di dalam ‘Umar Sulaimān Al-Asyqar, *Ahkām Al-Zawāj fi Daw’ Al-Qur’ān wa Al-Sunnah*, (Terj: Iman Firdausi), (Solo: Tinta Medina, 2015), hlm. 250.

Penjelasan di atas memberikan gambaran bahwa hanya sebagian kecil yang menyelisihi pendapat jumhur ulama mazhab. Sekiranya ditelaah lebih mendalam, pendapat yang menyebut boleh menikahi perempuan lebih dari empat, misalnya 9 atau bahkan sampai 18, ini jelas berseberangan dengan riwayat hadis Abū Dāwud sebelumnya. Sekiranya memang boleh memiliki istri lebih dari empat, maka tidak mungkin Nabi SAW memerintahkan Wahbul Asadi menceraikan istri dan memilih hanya empat dari delapan istri yang ia miliki pada saat masuk Islam. Perintah dari Nabi SAW tersebut memberi indikasi kuat-jelas dan tegas bahwa jumlah maksimal istri hanya empat.

ayat 129 Surah Al-Nisā', ulama tafsir memahami makna adil dalam ayat 3 yang membolehkan poligami ialah adil dalam konteks materi. Sementara maksud tidak mungkin berlaku adil seperti dimaksudkan di dalam ayat 129 adalah adil dalam konteks non materi. Hal ini pula yang dipahami oleh fukaha (ahli fikih), baik dari ulama mazhab Al-Ḥanafīyyah, Mālikīyyah, Al-Syāfi'īyyah, Al-Ḥanabillah dan dalam pandangan mazhab Al-Zāhiriyyah.⁵⁴

Para fukaha telah membatasi hanya dua syarat utama bagi laki-laki yang dibolehkan poligami yaitu syarat harus adil dan syarat agar dapat dipenuhi nafkah bagi istri:

a. Adil secara material

Yang dimaksud adil ialah keadilan yang mampu dilakukan manusia (laki-laki khusus bagi suami), terkait konteks ketentuan ayat 3 Surah Al-Nisā', yaitu kesetaraan yang bersifat material dan lahiriah seperti nafkah, perlakuan baik, serta giliran bermalam.⁵⁵ Oleh sebab itu, ada penegasan bahwa di ketika tidak mampu, atau khawatir tidak mampu berlaku adil, Allah memerintahkan untuk mencukupkan diri dengan satu istri saja. Yang dimaksud dengan keadilan ini bukanlah kesetaraan di dalam cinta, kasih sayang atau kecenderungan hati, karena hal itu tidak mungkin dilakukan siapa pun. Syariat hanya membebani bagi manusia dengan hal-hal yang berada di dalam kemampuan mereka. Maka tidak ada kewajiban dalam hal yang bersifat naluriah seperti cinta dan benci.⁵⁶ Karena itu selaras dengan ketentuan ayat 129 Surah Al-Nisā', Allah SWT menafikan keadilan hati dalam diri lelaki terhadap istri-istrinya.

Al-Zuhailī menyatakan bahwa ketentuan QS. Al-Nisā' ayat 129 merupakan suatu peringatan terhadap bahaya dorongan batin dan perasaan bukan penetapan bahwa keadilan mustahil sehingga

⁵⁴Al-Jazīrī, *Fiqh 'Alā Al-Mazāhib...*, hlm. 488-490; Ḥazm, *Al-Muḥallā...*, hlm. 101 dan 600.

⁵⁵Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī...*, hlm. 168.

⁵⁶Lihat dalam, Zahrah, *Tanzīm Al-Islām...*, hlm. 76; Zahrah, *Al-Aḥwāl Al-Syakṣīyyah...*, hlm. 90-91; Syalabī, *Aḥkām Al-Uṣrah...*, hlm. 264; Juga dimuat di dalam, Zaidān, *Al-Mufaṣṣal fī Aḥkām...*, Juz 4:hlm. 292.

poligami tidak boleh.⁵⁷ Poin intinya adalah bahwa keadilan yang bersifat material merupakan syarat yang harus dipenuhi bagi laki-laki ketika melakukan poligami.

Berlaku adil secara ekonomi ini mencakup berbagai aspek, yang terkait langsung dengan hak-hak istri secara umum misalnya masalah nafkah yang dibagi secara adil-merata, pemberian setara atas tempat tinggal, pakaian, perhatian lahir, dan juga pembagian giliran bermalam di tempat istri, misalnya dua hari, lima hari dan seterusnya. Jika dalam aspek pembagian giliran diwajibkan untuk adil maka dalam masalah yang terkait langsung dengan hak-hak penghidupan bagi para istri—terutama dalam hal sandang pangan dan papan—justru lebih ditekankan lagi.

Menurut Al-Sarakhsī Al-Ḥanafī, suami wajib untuk berlaku adil dalam pembagian. Pada masalah giliran bermalam ini berlaku hanya jika istri telah meminta suami agar diperlakukan secara adil dan setara. Jika belum ada permintaan dari salah satu istri ataupun semua istri, maka suami belum wajib membagi waktu secara adil. Hal ini ada karena pembagian giliran ini berlaku setelah adanya permintaan dari masing-masing istri.⁵⁸ Menurut pendapat Dardir Al-Mālikī pada kitab *Syarḥ Al-Ṣaghīr* yang dikutip oleh Wahbah Al-Zuhailī, menyatakan bahwa makna adil kepada para istri ialah keadilan antara para istri dalam hak-hak mereka sifatnya material, seperti giliran bermalam (*al-baitūtah*) dan nafkah.⁵⁹ Begitu juga Al-Ghazālī Al-Syāfi'ī, bahwa syariat tidak membolehkan praktik poligami secara mutlak, melainkan mengaitkannya dengan syarat yang menghilangkan kezaliman dan ketidakadilan. Al-Ghazālī di dalam salah satu pendapatnya mengemukakan bahwa Allah SWT melalui QS. Al-Nisā' ayat 3 mengharamkan menambah lebih dari satu istri bila khawatir tidak mampu berlaku adil ketika poligami dengan dua istri atau lebih. Dari sini, Al-Ghazālī berkesimpulan jelas bahwa keadilan ini harus dipenuhi oleh laki-laki yang ingin

⁵⁷ Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī...*, hlm. 168.

⁵⁸ Al-Sarakhsī, *Al-Mabsūṭ...*, hlm. 206.

⁵⁹ Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Mālikī...*, hlm. 60-61.

berpoligami, dan hukum memenuhi syarat adil ini adalah sebagai sebuah kewajiban.⁶⁰

Berdasarkan uraian di atas, dapat diketahui bahwa keadilan adalah kesetaraan, tidak berat sebelah. Adil bermakna *wasaf* atau di tengah.⁶¹ Keadilan sejajar dengan kesabaran dan menyamakan antara dua hal yang serupa, lawannya adalah kezaliman.⁶² Selain itu, makna keadilan secara umum adalah adil di dalam arti sama, adil dalam arti sepadan atau seimbang, adil dalam arti perhatian terhadap hak-hak individu dan memberikan hak-hak itu terhadap setiap pemiliknya dan adil dalam makna keadilan Allah.⁶³ Sesuai makna ini, maka adil terhadap para istri adalah kesetaraan dalam memperlakukan istri memberikan perhatian kepada hak-hak istri dan memberikan hak-haknya secara setara. Oleh sebab itu, syarat adil ini menjadi penting dan poin kunci yang ditetapkan langsung dalam Alquran. Sekali lagi, keadilan yang menjadi syarat dalam poligami adalah keadilan lahiriah-material, yang sekiranya dalam bentuk nafkah, maka sifatnya dapat dihitung (bersifat kuantitatif), setara dan sama antara satu istri dengan istri lainnya.

b. Kemampuan memberi nafkah

Syarat yang kedua bagi laki-laki yang sekiranya ia hendak melakukan poligami adalah mampu dalam memberikan nafkah ke semua istri-istri dan anak-anaknya. Karena itulah, tidak halal bagi seseorang untuk menikah, baik dengan satu atau lebih kecuali jika dia mampu menanggung biaya pernikahan dan terus menunaikan kewajiban nafkah kepada istrinya.⁶⁴ Nafkah (*al-nafqah*), bentuk derivatif dari kata dasar *nafaqa*, artinya habis atau mengeluarkan

⁶⁰Abū Hāmid Al-Ghazālī, *Al-Wajīz fī Al-Fiqh Al-Imām Al-Syāfi'ī*, (Beirut: Dār Al-Arqām, 1997), hlm. 41.

⁶¹Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2019), hlm. 599.

⁶²Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *'Uddah Al-Šābirīn*, (Terj: Iman Firdaus), (Jakarta: Qisthi Press, 2010), hlm. 21.

⁶³M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Alquran* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hlm. 5-7.

⁶⁴Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī...*, hlm. 168.

belanja.⁶⁵ Al-Jazīrī memaknainya sebagai *ikhrāju wa al-zahābu*, artinya keluar, mengeluarkan, atau pergi. Bentuk jamak *al-nafqah* adalah *al-nafqāt*.⁶⁶ Menurut terminologi, kata nafkah memiliki makna yang umum, baik nafkah kepada anak, orang tua, kerabat, maupun nafkah kepada istri.⁶⁷ Yang peneliti maksud di sini ialah nafkah suami kepada istri yaitu harta yang ditetapkan sebagai hak istri yang harus dipenuhi suami untuk makanan, pakaian, tempat tinggal, perlindungan, dan sebagainya.⁶⁸

Nafkah adalah kewajiban suami terhadap istrinya di dalam bentuk materi. Materi yang disepakati ulama adalah belanja untuk keperluan makan yang mencakup sembilan bahan pokok ataupun sembako, pakaian, serta perumahan ataupun dalam bahasa sehari-hari disebut dengan sandang, pangan, dan papan.⁶⁹ Semua aspek yang berkenaan dengan nafkah ini (sandang, pangan dan papan), wajib ditunaikan suami ketika hendak melakukan poligami, jika tidak, maka hukum boleh berpoligami tidak berlaku, bahkan bisa jadi haram karena mendatangkan kemudharatan.

⁶⁵Munawwir dan Fairuz, *Kamus Munawwir...*, hlm. 1449.

⁶⁶Al-Jazīrī, *Fiqh 'Alā Al-Mazāhib...*, hlm. 1069.

⁶⁷Makna umum nafkah seperti dipahami dari keterangan Al-Jazā'irī, yaitu Al- apa yang diberikan oleh seseorang berupa sandang, pangan serta papan kepada orang yang wajib diberi. Al-Jazīrī memaknai nafkah sebagai sebuah beban wajib yang dikeluarkan seseorang terhadap orang yang wajib dinafkahi berupa roti, lauk pauk, dan pakaian, tempat tinggal dan hal-hal yang terkait dengannya seperti dana untuk air, minyak lampu dan lainnya. Sementara itu Al-Zuhailī menyatakan bahwa nafkah ialah kecukupan yang diberikan oleh seseorang dalam hal makan, pakaian, dan tempat tinggal. Akan tetapi, umumnya nafkah itu adalah makanan, termasuk makanan yang berupa roti, lauk dan juga minuman. Sedangkan dalam hal pakaian ketentuannya dapat berupa namun tidak terbatas pada pakaian untuk bisa menutupi aurat, adapun tempat tinggal termasuk didalamnya rumah, perhiasan, minyak, alat pembersih, perabot rumah tangga, dan lain-lain sesuai adat dan kebiasaan umum. Makna-makna ini dapat dilihat di dalam, Abū Bakar Jābir Al-Jazā'irī, *Minhāj Al-Muslim*, (Terj: Syaiful, dkk) (Surakarta: Ziyad Books, 2018), hlm. 584; Al-Jazīrī, *Fiqh 'Alā Al-Mazāhib...*, hlm. 1069; Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī...*, hlm. 94.

⁶⁸Al-Asyqar, *Aḥkām Al-Zawājī...*, hlm. 310.

⁶⁹Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, Cet. 5 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2023), hlm. 165-166.

Berdasarkan uraian tersebut menunjukkan bahwa keadilan dan kemampuan dalam nafkah dua syarat yang wajib dipenuhi. Mampu dalam memberi nafkah kepada para istri menjadi syarat kedua yang sifatnya kumulatif, yaitu harus dipenuhi secara utuh dan penuh selain syarat harus pula berlaku adil kepada para istri. Artinya, kedua syarat ini bukan bersifat alternatif (salah satu dari kedua syarat itu). Selain harus mampu berlaku adil, juga harus mampu memenuhi hak nafkah istri. kedua syarat ini harus berjalan beriring, tanpa mengabaikan di antara keduanya.

Mufasir dan fukaha klasik telah bersepakat mengenai hal ini. Artinya, pembolehan poligami (*ta'addad al-zawjāt*) merupakan satu pembolehan bersyarat, yaitu ia boleh dilakukan hanya jika dua syarat tersebut (adil dan mampu memikul beban nafkah) dapat dipenuhi si suami. Dengan kata lain, praktik poligami yang dibenarkan di dalam Islam adalah poligami bersyarat, yaitu poligami yang terikat dengan dan dibatasi oleh syarat adil dan syarat mampu menanggung nafkah semua istri. Pendapat ini pula yang dipegang oleh ulama belakangan seperti al-Zuhailī. Ia mengemukakan hanya nafkah dan keadilan saja yang menjadi syarat poligami dalam Islam.⁷⁰ Begitu pula dijelaskan oleh Syalabī,⁷¹ dipegang pula oleh Abū Zahrah,⁷² kemudian dalam pendapat Maḥmūd Syaltūt juga menyebut hal serupa.⁷³ Maknanya, tidak ada syarat lain yang harus dipenuhi oleh seorang laki-laki saat ia berpoligami.

Meskipun demikian, dalam perkembangannya, ada sebahagian ulama yang menambahkan syarat-syarat lainnya yang sebelumnya di dalam fikih klasik tidak memuat syarat tambahan, seperti izin hakim atau izin pengadilan, dan izin istri. Untuk itu, dua syarat ini menurut penulis perlu diuraikan lebih jauh berikut ini.

⁷⁰Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī...*, hlm. 165; Lihat juga Al-Zuhailī, *al-Fiqh Al-Mālikī...*, hlm. 91.

⁷¹Syalabī, *Aḥkām Al-Usrah...*, hlm. 264.

⁷²Zahrah, *Tanzīm Al-Islām...*, hlm. 76.

⁷³Maḥmūd Syaltūt keadilan dan kemampuan di dalam memberikan nafkah kepada istri merupakan syarat mutlak yang harus dipenuhi saat berpoligami. Atas dasar itu, jika khawatir tidak adil, cukup satu istri. Lihat dalam Syaltūt, *Al-Islām...*, hlm. 162-164.

a. Izin hakim (*qāḍī*) sebagai syarat poligami

Sependek penelusuran penulis tidak menemukan ada ulama klasik (terutama dari kalangan ulama mazhab Ḥanafī, Mālikī, Al-Syāfi'ī, Ḥanbalī, dan Al-Zāhirī) yang menetapkan syarat poligami itu harus ada izin pengadilan. Seperti telah diungkap di awal, yang menjadi syarat utama, sekiranya telah dipenuhi boleh berpoligami adalah mampu adil atau tidak khawatir tidak adil kepada istri, dan mampu nafkah. Dua syarat ini saja yang muncul ketika membaca pandangan ulama mazhab. Selain itu, tidak ada.

Namun, sebagian ulama belakang (kontemporer), justru ada yang menilai izin pengadilan perlu dalam proses pelaksanaannya, jika tidak ada izin hakim di pengadilan maka poligami tidak boleh dilakukan. Sebagian ulama yang dimaksud seperti pandangan Al-Tanāfi,⁷⁴ Dipegang pula oleh Syaikh Ibrāhīm, Syaikh Aḥmad dan Al-Khulī, 'Adawī, Sa'id Muṣṭafā dan juga lainnya.⁷⁵ Mereka menyebutkan *izn al-qāḍī ka syarṭ li ta'addad al-zaujāt* (izin dari hakim pengadilan sebagai syarat poligami) *taqyīd al-ta'addad al-zaujāt bi izn al-qāḍī* (pembatasan poligami dengan izin hakim).

Al-Tanāfi berpendapat ada lima syarat utama berpoligami, yaitu berlaku adil di antara para istri, istri mensyaratkan supaya si suami tidak menikah lagi atas dirinya (jika ada syarat maka suami tidak boleh poligami, di sini juga masuk dalam cakupan izin istri), adanya sumber daya yang mencukupi untuk menafkahi keluarga, adanya kebutuhan mendesak dan alasan objektif untuk poligami, dan harus ada izin dari hakim di pengadilan.⁷⁶ Terkait syarat izin hakim pengadilan ini, Al-Tanāfi berpendapat, negara berhak ikut campur dalam pengaturan poligami, membatasinya dengan syarat tertentu, adanya izin hakim atau melarangnya bagi sebagian orang ataupun seluruhnya di waktu tertentu, sesuai kepentingan umum maupun khusus. Sebab poligami ini menurutnya sebagai perkara yang mubah menurut ijmak, dan menutup pintu kemubahan demi

⁷⁴ Al-Tanāfi, *Mudawwanah Al-Usrah...*, hlm. 193-194.

⁷⁵ Khairat, *Markaz Al-Mar'ah...*, hlm. 76.

⁷⁶ Al-Tanāfi, *Mudawwanah Al-Usrah...*, hlm. 186-193.

kemaslahatan adalah sah secara syariat. Bahkan, Al-Tanāfī juga menggunakan landasan hukum hadis sebagai rujukannya, yaitu di dalam riwayat Al-Bukhari dan juga Muslim bahwa al-Miswar bin Makramah berturut terkait Ali RA melamar putri Abu Jahal. Lalu Fatimah mendengar hal itu, lalu dia mendatangi Rasulullah SAW dan Rasulullah SAW tidak mengizinkannya.⁷⁷ Di posisi ini, Al-Tanāfī menilai bahwa posisi Rasulullah SAW pada saat itu selain sebagai ayah dari Fatimah, juga sebagai seorang hakim, sekaligus sebagai kepala negara dan pemerintah secara bersamaan. Riwayat ini dapat dikutip berikut:

عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُسَيْنٍ أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ قَالَ إِنَّ عَلِيًّا
خَطَبَ بِنْتَ أَبِي جَهْلٍ فَسَمِعْتُ بِذَلِكَ فَاطِمَةَ فَأَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَزْعُمُ قَوْمُكَ أَنَّكَ لَا تَعْضُبُ لِبَنَاتِكَ وَهَذَا عَلِيٌّ نَاكِحٌ
بِنْتَ أَبِي جَهْلٍ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَمِعْتُهُ حِينَ تَشْهَدُ
يَقُولُ أَمَّا بَعْدُ أَنْكَحْتُ أَبَا الْعَاصِ بْنَ الرَّبِيعِ فَحَدَّثَنِي وَصَدَّقَنِي وَإِنَّ فَاطِمَةَ
بَضْعَةٌ مِنِّي وَإِنِّي أَكْرَهُ أَنْ يَسُوءَهَا وَاللَّهُ لَا يَجْتَمِعُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِنْتُ عَدُوِّ اللَّهِ عِنْدَ رَجُلٍ وَاحِدٍ فَتَرَكَ عَلِيٌّ الْحِطْبَةَ. (رواه
البخاري).⁷⁸

Dari Al-Zuhri, dia berkata, telah bercerita kepadaku Ali bin Husain bahwa Al-Miswar bin Makramah, dia berkata: Ali pernah meminang putri Abu Jahal lalu hal itu didengar oleh Fathimah. Maka Fathimah menemui Rasulullah SAW, dan berkata; Kaummu berkata bahwa baginda tidak marah demi putri baginda. Sekarang Ali ingin menikahi putri Abu Jahal. Maka Rasulullah SAW berdiri serta aku mendengar ketika beliau bersyahadat bersabda: Hadirin aku telah menikahkan Abu Al-Ash bin Al-Rabi', lalu dia bercerita kepadaku dan membenarkan aku. Sesungguhnya Fathimah adalah bagian

⁷⁷*Ibid.*, hlm. 193-194.

⁷⁸Abī ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā‘īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Riyad: Bait al-Afkār al-Daulyyah Linnasyr, 1998), No. 3450.

dari diriku dan sungguh aku tidak suka bila ada orang yang menyusahkannya. Demi Allah, tidak akan berkumpul putri Rasulullah SAW dan putri dari musuh Allah SWT pada satu orang laki-laki. Maka Ali (RA) pun kemudian membatalkan pinangannya. (HR. Al-Bukhārī).

Menurut Ibn Hajar Al-Asqalānī hadis tersebut menjadi satu hujjah dalam bentuk *sadd al-ẓarī'ah* (mencegah ataupun menutup jalan kerusakan), sebab meskipun menikah dengan lebih dari satu dihalalkan bagi seorang laki-laki sepanjang tidak melebihi empat, namun di dalam kondisi tersebut poligami dilarang karena adanya dampak buruk (mudarat) yang akan timbul di kemudian hari.⁷⁹

Riwayat tersebut menurut al-Tanāfi sebagai landasan kunci bahwa izin hakim itu diperlukan saat poligami. Nabi SAW adalah kepala negara dan pemerintah. Nabi SAW menggunakan mimbar masjid sebagai sarana menetapkan hukum. Nabi SAW., melarang Ali demi kemaslahatan khusus. Mimbar masjid di saat itu adalah lembaga tertinggi negara, sekaligus eksekutif dan juga legislatif. Seandainya masalah itu hanya menyangkut Ali saja secara pribadi maka cukup Rasulullah memanggilnya secara pribadi juga, tetapi karena ini menyangkut umat dan juga hukum, beliau naik mimbar untuk berkhotbah, mengeluarkan semacam dekret yang melarang Ali berpoligami, serta memberinya pilihan di antara poligami atau menceraikan putrinya. Itu menjadi ketetapan hukum bagi umat.⁸⁰

Pembatasan dengan izin hakim, juga dipahami pada riwayat tersebut, yaitu karena Bani Hasyim (keluarga wanita yang hendak dinikahi Ali) meminta izin kepada Nabi SAW namun beliau tidak mengizinkan. Hal ini menunjukkan ada dasar dalam Islam untuk membatasi poligami dengan izin hakim.⁸¹ Jadi, izin hakim, atau izin pengadilan (bagi sebagian ulama kontemporer) sebagai suatu syarat dalam poligami yang wajib diikuti dan dipenuhi. Sepanjang pengadilan tidak memberi izin, sepanjang itu pula laki-laki tidak memiliki legalitas berpoligami.

⁷⁹Ibn Hajar Al-Asqalānī, *Fath Al-Bārī...*, hlm. 399.

⁸⁰Al-Tanāfi, *Mudawwanah Al-Usrah...*, hlm. 193-194.

⁸¹*Ibid.*

b. Izin istri sebagai syarat poligami

Ada syarat lain yang masih menjadi diskusi alot para ulama, seperti harus mendapat izin istri pertama, kedua serta seterusnya, atau istri dapat mensyaratkan suaminya untuk tidak berpoligami di saat sebelum akad nikah dilangsungkan (disebut perjanjian pra nikah). Pendapat ini dipegang oleh Ibn Qayyim (salah satu ulama mazhab Ḥanbalī). Ibn Qayyim sendiri mengakui masih ada beda pendapat ulama tentang beberapa syarat yang boleh diajukan istri saat ia dipoligami. Misalnya syarat harus menetap di daerah istri, ataupun harus tinggal di rumah istri syarat tidak boleh mengambil wanita budak, syarat tidak boleh berpoligami. Bagi Ibnu Qayyim sendiri, izin istri dapat berlaku di saat sebelumnya ada syarat yang diajukannya pada calon suami dalam perjanjian pra nikah untuk tidak menikah lagi dengan perempuan lain. Bahkan, Ibnu Qayyim mengutip pandangan Imam Aḥmad yang menyatakan bahwa jika istri membuat syarat agar calon suami tidak menikah (poligami), syarat itu wajib dipenuhi.⁸²

Sementara, menurut ulama mazhab Ḥanafī, mazhab Mālikī, dan mazhab Syāfi'ī, justru tidak mengakui syarat tersebut, bahkan bagi mereka syarat semacam ini dimasukkan dalam syarat-syarat yang batil, begitu pun sekiranya wanita mensyaratkan agar calon suaminya untuk tinggal di rumahnya atau di daerahnya sekiranya mereka resmi menikah.⁸³ Menurut mazhab Ḥanafī, syarat-syarat yang diajukan istri seperti telah disebutkan tidak termasuk dalam syarat lazim, namun jika suami menikah maka ia wajib membayar mahar *musamma*. Menurut mazhab Mālikī, jika istri membuatkan syarat seperti ini, maka syarat tersebut tidak lazim, dan hukumnya makruh, suami juga tidak wajib memenuhinya. Menurut mazhab Al-Syāfi'ī, syarat yang diajukan istri supaya suami tidak menikah

⁸²Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Zād Al-Ma'ād fī Hadī Khair Al-'Ibād*, (Terj: Masturi Irham, Nurhadi, Abdul Ghofar), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008), hlm. 125.

⁸³Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lām Al-Muwaqqi'īn 'an Rab 'Ālamīn*, (Terj: A. Saefullah FM & Kamaluddi Sa'diyatulharamain), (Jakarta: Pustaka Azzam, 2000), hlm. 244.

lagi adalah syarat yang tidak lazim, bertentangan dengan nas dan syarat fasid/rusak serta tidak diakui. Sementara, menurut Ḥanbalī justru menilai syarat tersebut sebagai syarat yang lazim dan *ṣahīḥ*, dan suami wajib memenuhi persyaratan tersebut, alasannya sebab di dalam syarat tersebut mengandung manfaat, tidak mengalangi maksud dari sebuah pernikahan, yaitu menahan dan berhubungan intim (*jimak/waṭa'*).⁸⁴ Hal ini memberi indikasi kuat bahwa izin istri menurut jumhur ulama tidak perlu di dalam poligami. Hanya dengan dua syarat sebelumnya (adil dan juga mampu menafkahi), poligami dapat dilakukan tanpa perlu ada syarat lain.

B. Poligami dalam Hukum Positif di Indonesia

Hukum positif di Indonesia menetapkan beberapa batasan atas laki-laki yang hendak berpoligami. Istilah poligami di dalam hukum positif umum digunakan dengan sebutan beristri lebih satu orang dan tidak ada satu pasal dalam hukum positif yang menyebutkan makna konkret tentang poligami. Hukum positif Indonesia memuat prinsip perkawinan monogami. Hal ini dapat dipahami dalam bunyi Pasal 3 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, dan telah diubah pertama kali melalui Undang-Undang No 16 Tahun 2019 (selanjutnya ditulis dengan UU Perkawinan).⁸⁵

Pada dasarnya seorang pria hanya boleh memiliki seorang istri. Seorang wanita hanya boleh memiliki seorang suami.

Tutik menyebutkan, asas perkawinan dalam ketentuan hukum positif adalah monogami. Hal ini dipahami, karena sampai sekarang perkawinan yang dipandang baik, layak, ideal, dan juga elegan ialah perkawinan monogami bahkan penganut agama yang membolehkan ajarannya berpoligami pun berpendapat demikian. Kebolehan dalam poligami apabila dikehendaki semua pihak, serta hukum agama yang mengizinkan. Oleh sebab itu, asas monogami yang dianut dalam UU Perkawinan tersebut tidak bersifat mutlak, tetapi bersifat pengarahan kepada pembentukan hubungan perkawinan monogami dengan jalan

⁸⁴ Al-Tanāfi, *Mudawwanah Al-Usrah...*, hlm. 188-190.

⁸⁵ A. Hamid Sarong, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Edisi Revisi, Cet. 3 (Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2010), hlm. 33.

mempersulit dan mempersempit penggunaan lembaga poligami dan bukan menghapuskan sama sekali poligami.⁸⁶

Prinsip monogami seperti dipahami dalam Pasal 3 Ayat (1) UU Perkawinan, bagi penulis, sangat relevansi dengan batasan poligami dalam Islam yang mensyaratkan adil pada QS. Al-Nisā' ayat (3) dan menganulir syarat adil sebagai sebuah skema untuk menikah secara monogami seperti tersebut dalam Surah yang sama dalam ayat (129). ini selaras dengan keterangan Isma'il Balogun, guru besar di Nigeria yang dikutip oleh Cholil Nafis, bahwa watak Islam yang menjadikan monogami sebagai prinsip dan hanya menerima poligami ini sebagai satu pengecualian berdasarkan kemampuan lelaki untuk berlaku adil dan tidak memihak secara nyata terhadap para istri. Bahkan, Syaikh 'Abd Al-'Aziz menyatakan ketentuan QS. Al-Nisā' ayat (3) sebagai nasihat untuk menikah secara monogami.⁸⁷ Ini memberi penegasan bahwa prinsip monogami yang ditetapkan oleh UU Perkawinan pada dasarnya—meskipun masih perlu diskusi lebih jauh—cukup relevan dengan asas monogami dalam Islam.

Ketentuan Pasal 3 Ayat 1 UU Perkawinan di atas, tidak bersifat mengikat, karena tidak menutup kemungkinan seorang suami dapat dan legal mempunyai lebih dari seorang istri, kemungkinan poligami tetap ada, dengan syarat poligami yang dilakukan itu didasarkan atas izin pengadilan.⁸⁸ Poligami ialah praktik hukum yang kebolehan nya dilegalkan dalam perundang-undangan, dengan mempertimbangkan syarat-syarat seperti tertuang dalam beberapa pasal UU Perkawinan, KHI, PP Pelaksanaan UU Perkawinan serta aturan lain yang relevan.

UU Perkawinan menetapkan beberapa syarat poligami, seperti disebutkan dalam Pasal 3 ayat (2), Pasal 4 ayat (1) dan ayat (2), dan Pasal 5 ayat (1) dan ayat (2) UU Perkawinan. Syarat-syarat tertuang dalam UU Perkawinan ini semuanya berpusat pada izin pengadilan,

⁸⁶Titik Triwulan Tutik, *Hukum Perdata dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2015), hlm. 117.

⁸⁷M. Cholil Nafis, *Fikih Keluarga: Menuju Keluarga Sakinah, Mawaddah wa Rahmah, Keluarga Sehat, Sejahtera, dan Berkualitas*, Cet. 4 (Jakarta: Mitra Abadi Press, 2014), hlm. 90 dan 104.

⁸⁸Syarifuddin, *Hukum Perkawinan...*, hlm. 105.

baru kemudian ada syarat-syarat tambahan yang menyebabkan izin itu dikeluarkan. Dari proses inventarisasi syarat poligami dalam UU Perkawinan dapat dikemukakan berikut ini:

- a. Harus ada izin pengadilan (Pasal 3 ayat 2).
- b. Izin pengadilan dikeluarkan jika terpenuhi syarat dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan (Pasal 3 ayat 2).
- c. Suami wajib mengajukan permohonan ke pengadilan (Pasal 4 ayat 1).
- d. Istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai istri (Pasal 4 ayat 2 huruf a).
- e. Istri cacat badannya, penyakit yang tidak dapat disembuhkan (Pasal 4 ayat 2 huruf b);
- f. Istri tidak dapat melahirkan keturunan (Pasal 4 ayat 2 huruf c).
- g. Adanya persetujuan dari istri/istri-istri (Pasal 5 ayat 1 huruf a).
- h. Adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup istri-istri dan anak-anak mereka (Pasal 5 ayat 1 huruf b).
- i. Adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak mereka (Pasal 5 ayat 1 huruf c).

Berdasarkan syarat-syarat tersebut, tampak bahwa poligami di dalam hukum positif cenderung dibatasi, dan pembatasan ini sendiri sifatnya relatif sangat ketat dan mengikat. Mulanya, harus dipenuhi izin hakim, kemudian turunan izin hakim ini baru muncul sekiranya telah dipenuhi syarat-syarat berikutnya, misalnya dikehendaki suami dan istri. UU Perkawinan tampak tidak mengatur lebih jauh, apakah syarat-syarat pada Pasal 3 sampai Pasal 5 tersebut sifatnya kumulatif ataukah bersifat alternatif.⁸⁹ Akan tetapi sejauh interpretasi terhadap pasal-pasal di atas, UU Perkawinan tampaknya mengatur ada syarat-syarat yang harus dipenuhi secara kumulatif sebagian dan ada syarat yang hanya bersifat alternatif saja. Ini dapat dilihat dari tabel sebagai berikut:

⁸⁹Kumulatif yang penulis maksud ialah harus dipenuhi semuanya baru bisa berpoligami. Adapun sifat alternatif adalah syarat tersebut berlaku hanya jika salah satu saja dipenuhi, sehingga poligami dapat diizinkan oleh pengadilan.

Tabel 1. Analisis Ketentuan Syarat Poligami dalam UU Perkawinan

No	Syarat	Keterangan
1	Izin Pengadilan	Kumulatif dengan semua syarat poligami dalam Pasal 3 s.d Pasal 5.
	Dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan	Kumulatif dengan izin pengadilan sebagaimana diatur dalam Pasal 3 ayat 2
2	Harus ada permohonan	a. Syarat ini terikat dengan dan dibatasi oleh izin pengadilan b. Tidak mesti ada kehendak/izin istri
3	Istri tidak dapat menjalankan kewajiban	a. Syarat ini terikat dengan dan dibatasi oleh izin pengadilan b. Tidak mesti ada kehendak/izin istri
4	Istri cacat badannya, penyakit yang tidak dapat disembuhkan	a. Syarat ini terikat dengan dan dibatasi oleh izin pengadilan b. Tidak mesti ada kehendak/izin istri c. Tidak mesti apakah syarat Pasal 4 ayat 2 huruf b berimplikasi pada pemenuhan kewajiban istri
5	Istri tidak dapat melahirkan keturunan	a. Syarat ini terikat dengan dan dibatasi oleh izin pengadilan b. Tidak mesti ada kehendak/izin istri c. Tidak mesti cacat badan dan penyakit, asalkan istri tidak bisa melahirkan keturunan (mandul)
6	Adanya persetujuan dari istri/istri-istri	a. Syarat ini terikat dengan dan dibatasi oleh izin pengadilan b. Syarat persetujuan ini berlaku jika istri tidak cacat badan, tidak sakit, tidak mandul. Jika istri cacat badan, sakit, maka persetujuan istri tidak berlaku.
7	Ada kepastian suami mampu menjamin keperluan hidup istri dan anak	a. Syarat ini terikat dengan dan dibatasi oleh izin pengadilan b. Syarat ini terikat dengan persetujuan atau kehendak istri. Namun, jika istri cacat badan, penyakit, mandul, maka syarat ini tidak berlaku
8	Ada jaminan suami berlaku adil terhadap istri dan anak mereka	a. Syarat ini terikat dengan dan dibatasi oleh izin pengadilan b. Syarat ini terikat dengan persetujuan atau kehendak istri. Jika istri cacat badan, penyakit, atau mandul, maka syarat ini juga tidak berlaku

Sumber: Data Direduksi dan Diolah Penulis dari UU Perkawinan, 2026.

Dari data Tabel 2.1 di atas, dapat dipahami bahwa syarat yang mesti dipenuhi secara kumulatif, yang dengannya suami tidak dapat melakukan poligami, ialah harus adanya izin pengadilan. Sementara itu, untuk syarat-syarat lainnya, itu tergantung kepada kondisi si istri apakah ia cacat badan, si istri mempunyai penyakit yang tidak dapat

disembuhkan (bukan sulit disembuhkan, yang notabene masih punya peluang kemungkinan untuk disembuhkan), dan syarat tidak mampu menjalankan kewajiban selaku istri. Oleh sebab itu, dalam beberapa syarat, misalnya syarat persetujuan istri tidak perlu sekiranya kondisi fisik dan psikisnya sakit. Artinya, suami tetap dapat melangsungkan pernikahan secara poligami sekiranya kondisi istri cacat badan, sakit, mandul, atau tidak bisa menjalankan kewajibannya sebagai istri. Hal ini tampak bersesuaian dengan “*asas pengecualian*” yang ditetapkan di dalam Pasal 5 ayat (2) UU Perkawinan, yang menyebutkan bahwa persetujuan istri yang dimaksud dalam ayat (1) huruf a Pasal 5 tidak diperlukan bagi seorang suami, bila istri/istri-istrinya tidak mungkin dimintai persetujuan, tidak dapat menjadi pihak di dalam perjanjian, atau bila tidak ada kabar dari istrinya selama sekurang-kurangnya 2 (dua) tahun dan karena sebab-sebab lainnya yang perlu mendapatkan penilaian dari Hakim Pengadilan. Artinya, ketentuan ini mempunyai korelasi dengan pasal-pasal sebelumnya. Sepanjang Majelis Hakim punya pendapat (bisa jadi dengan melihat kondisi fisik dan psikis si istri) bahwa syarat persetujuan istri tersebut tidak diperlukan, maka suami tetap dapat melakukan poligami.

UU Perkawinan tampak bersifat moderat, yaitu membolehkan poligami yang ditetapkan dalam kerangka hukum pembatasan secara ketat.⁹⁰ Mengacu pada ketentuan pasal-pasal dalam UU Perkawinan sebelumnya (Pasal 3, Pasal 4, dan juga Pasal 5) menunjukkan bahwa pengaturan syarat poligami juga bersifat berjenjang atau bertingkat. Antara satu syarat dengan syarat lain saling terikat dan melengkapi, meskipun ada beberapa pasal yang saling meniadakan (sifat opsional dan kekecualian). Syarat utama yang harus dipenuhi ialah mendapat izin pengadilan dan izin ini baru diberikan ketika lengkap syarat lain, misalnya istri tidak dapat menjalankan kewajiban, cacat bandanya, memiliki penyakit dan lainnya.⁹¹

⁹⁰Ahmad Tholabi Kharlie, Asep Syarifuddin Hidayat, dan Muhammad Hafiz, *Kodifikasi Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Pembaruan, Pendekatan, dan Elastisitas Penerapan Hukum* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2020), hlm. 228.

⁹¹Husein Muhammad, *Poligami*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 11.

Ketentuan lebih lanjut tentang syarat poligami dalam peraturan hukum di Indonesia merujuk kepada Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Namun peraturan pemerintah ini bersifat menegaskan serta menyebutkan alur tata cara bagi pengadilan dalam memeriksa permohonan izin poligami. Di dalam Pasal 41 PP tentang UU Perkawinan mengatur tentang pemeriksaan mengenai beberapa aspek, yaitu:

- a. Ada atau tidaknya alasan yang memungkinkan seorang suami kawin lagi, ialah:
 - 1) Bahwa istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai istri;
 - 2) Bahwa istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan;
 - 3) Bahwa istri tidak dapat melahirkan keturunan.
- b. Ada atau tidak persetujuan dari istri, baik persetujuan itu lisan maupun tertulis. Jika persetujuan merupakan persetujuan lisan, persetujuan itu harus diucapkan di depan sidang pengadilan.
- c. Ada ataupun tidak adanya kemampuan suami untuk menjamin keperluan hidup istri dan anak-anak dengan memperlihatkan:
 - 1) Surat keterangan tentang penghasilan suami yang ditandatangani oleh bendahara tempat bekerja; atau
 - 2) Surat keterangan pajak penghasilan; atau
 - 3) Surat keterangan lain yang dapat diterima oleh Pengadilan;
- d. Ada atau tidak adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak mereka dengan pernyataan atau janji dari suami yang dibuat dalam bentuk yang ditetapkan untuk itu.

Ketentuan tersebut mempertegas dan memperjelas pasal-pasal yang ada di dalam UU Perkawinan. Melalui Peraturan Pemerintah di atas, maka pengadilan, dalam hal ini hakim Pengadilan Agama atau Mahkamah Syar'iyah, di tingkat daerah wajib memeriksa ketentuan Pasal 4 ayat (2) menyangkut keadaan si istri yang tidak menjalankan kewajibannya, atau cacat istri atau istri mandul.

Berikutnya, syarat-syarat poligami dalam hukum positif juga diatur dalam KHI, yang ketentuan pasalnya relatif atau bahkan dapat dikatakan sama dengan hukum UU Perkawinan dan juga PP tentang Pelaksanaan UU Perkawinan.⁹² Semua syarat yang ada diperiksa di saat sidang pengadilan berlangsung. Setelah itu, hakim memastikan beberapa syarat lainnya seperti adanya izin dari istri baik lisan atau tulisan. Sekiranya izin dalam bentuk lisan, maka izin tersebut harus diucapkan di depan sidang. Begitu juga syarat lainnya, bahwa hakim harus melihat dan memastikan keadaan kemampuan ekonomi suami, apakah memenuhi Pasal 5 huruf b dan c UU Perkawinan atau tidak, misalnya surat penghasilan, surat keterangan pajak penghasilan, dan keterangan yang lain yang memberi sebuah keyakinan bahwa suami memang benar-benar mampu mempunyai jaminan dalam memenuhi kebutuhan istri.⁹³ Adapun cara hakim di dalam menilai adil tidaknya suami telah diatur dalam ketentuan Pasal 41 PP tentang Perkawinan, yaitu melalui pernyataan atau janji suami yang dibuat dalam bentuk yang ditetapkan untuk itu. Dengan begitu, dapat disimpulkan bahwa UU Perkawinan, PP tentang UU Perkawinan, dan KHI mempunyai materi yang sama dalam menetapkan syarat-syarat poligami.

Dalam konteks ini, peran hakim tidak dapat dipahami sekadar sebagai corong undang-undang (*qui prononce les paroles de la loi*, ataupun *bouches des lois*),⁹⁴ seperti pada pandangan Montesquieu,⁹⁵ yang hanya mengucapkan kembali teks hukum secara mekanis pada kasus-kasus yang sifatnya partikular. Hakim dalam praktik peradilan agama di Indonesia, idealnya justru, atau bahkan wajib menjalankan fungsi penemuan hukum (*rechtsvinding*) yakni menafsirkan dan juga mengonstruksi norma yang ada agar sesuai dengan asas keadilan dan kepastian hukum. Sudikno Martokusumo menyatakan, bahwa dalam penemuan hukum berlaku proses konkretisasi norma bersifat umum

⁹²Mahkamah Agung, *Himpunan Peraturan...*, hlm. 176.

⁹³Mardani, *Hukum Keluarga...*, hlm. 225.

⁹⁴Sulistiyowati Irianto dan Shidarta, *Metode Penelitian Hukum: Konstelasi Dan Refleksi*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011), hlm. 28.

⁹⁵Bambang Waluyo, *Desain Fungsi Kejaksaan pada Restorative Justice*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada-Rajawali Pers, 2017), hlm. 81.

dalam kasus yang bersifat individual. Sudikno membuat pengertian penemuan hukum sebagai sebuah proses pembentukan hukum oleh hakim atau aparat hukum lainnya yang ditugaskan untuk penerapan peraturan hukum umum pada peristiwa konkret.⁹⁶ Menurut Holmes, seperti dikutip oleh Sudikno, serta dikutip kembali oleh Mochtar dan Hiariiej, bahwa penemuan hukum itu sebagai satu proses konkretisasi atau individualisasi suatu ketentuan (peraturan) hukum yang bersifat umum dengan mengingat akan peristiwa konkret tertentu.⁹⁷ Artinya, bahwa penemuan hukum dipahami sebagai proses hakim memahami dan menerapkan peraturan hukum yang sifatnya umum dan abstrak, menjadi putusan yang konkret serta spesifik sesuai dengan persoalan dan peristiwa yang dihadapi. Proses konkretisasi, berarti aturan yang bersifat umum (misalnya pasal di dalam undang-undang), diterapkan secara nyata pada kasus tertentu. Contohnya dalam konteks poligami ialah UU Perkawinan menetapkan keharusan adanya syarat izin dari pengadilan, namun hakim melalui penemuan hukum menilai apakah syarat-syarat seperti istri tidak dapat menjalankan kewajibannya atau suami mampu berlaku adil benar-benar terpenuhi dalam kasus yang konkret atau tidak?

Proses penemuan hukum yang dilakukan oleh hakim memiliki beberapa metode, misalnya dengan penafsiran ekstensif.⁹⁸ Menurut Muchtar dan Hiariiej setidaknya ada empat metode penemuan hukum yaitu, interpretasi (upaya hakim dalam menafsirkan dan mencari makna di dalam satu ketentuan peraturan), argumentasi (memberikan alasan hukum, yaitu penggunaan logika, asas hukum, dan yang lain), penyempitan hukum (membatasi ruang lingkup sebuah norma), serta eksposisi (menguraikan dan menjelaskan hukum).⁹⁹

⁹⁶Sudikno Martokusumo, *Penemuan Hukum: Sebuah Pengantar*, Cet. 1 Ed. Terbaru, (Yogyakarta: Maha Karya Pustaka, 2020), hlm. 37-38.

⁹⁷Zainal Arifin Mochtar dan Eddy O.S Hiariiej, *Dasar-Dasar Ilmu Hukum: Memahami Kaidah, Teori, Asas dan Filsafat Hukum*, (Jakarta: Rajawali Pers-Raja Grafindo Persada, 2021), hlm. 412.

⁹⁸Zaiyad Zubaidi, "Maslahah dalam Putusan Hakim Mahkamah Syar'iyah di Aceh tentang Perkara Harta Bersama," *El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga*, Vol. 4, No. 1 (30 Juni 2021): hlm. 209, doi:10.22373/ujhk.v4i1.10080.

⁹⁹Mochtar dan Hiariiej, *Dasar-Dasar Ilmu...*, hlm. 421-451.

Melalui putusannya yang menjadi yurisprudensi, hakim dalam posisi dan kedudukan ini adalah sebagai pihak membuat hukum. Hal itu menurut Marzuki terjadi manakala materi hukum yang digunakan di dalam undang-undang tidak jelas, undang-undang tidak mengatur masalah yang dihadapi, atau undang-undang yang ada bertentangan dengan situasi yang dihadapi. Oleh karena itu hakim di dalam hal ini dapat melakukan beberapa tindakan, mulai dari pembentukan hukum (*rechtsvorming*), atau analogi (*rechtsanalogie*) ataupun penghalusan hukum (*rechtsverfijning*), atau penafsiran (*interpretatie*). Kegiatan-kegiatan seperti itu dalam sistem hukum kontinental disebut sebagai penemuan hukum (*rechtsvinding*).¹⁰⁰ Dalam konteks izin poligami, hakim pengadilan agama bisa melakukan proses konkretisasi norma dengan menggunakan pola penemuan hukum yang telah disebutkan terdahulu. Hakim menafsirkan pasal-pasal yang bersifat umum agar sesuai dengan fakta konkret dan menyusun argumentasi hukum yang berlandaskan asas keadilan dan perlindungan perempuan membatasi ruang lingkup norma supaya tidak diterapkan secara berlebihan serta menguraikan keterkaitan antar ketentuan dalam UU Perkawinan, PP No. 9 Tahun 1975, dan KHI.

C. Poligami Menurut Ulama Kontemporer

Poligami menurut ulama kontemporer pada dasarnya memiliki kesamaan dengan pendapat ulama klasik (ulama mazhab), baik pada aspek hukumnya, bilangan jumlah maksimal istri, serta syarat-syarat yang harus dipenuhi. Hanya beberapa bagian saja yang mempunyai perbedaan, misalnya dalam menetapkan syarat poligami harus lebih dulu mendapatkan izin istri, harus ada izin pengadilan, dan beberapa cabang (*furu'*) lainnya. Meskipun demikian, ada juga beberapa tokoh muslim berpengaruh abad kontemporer ini yang masih memberikan sanggahan, atau paling kurang tidak membenarkan praktik poligami (dengan kata lain mengharamkan). Untuk itu, berikut ini disebutkan minimal empat pendapat ulama.

¹⁰⁰Peter Mahmud Marzuki, *Pengantar Ilmu Hukum*, Edisi Revisi Cet. 13 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2021), hlm. 282.

1. Pandangan Muhammad ‘Abduh (W. 1905 M).¹⁰¹

Muhammad Abduh merupakan salah satu ulama kontemporer yang memberi komentar menarik terkait eksistensi hukum poligami. Bagi ‘Abduh, poligami adalah tindakan yang tidak boleh dan haram. Poligami hanya dibolehkan jika keadaan benar-benar memaksa atau darurat seperti istri tidak bisa mengandung.¹⁰² Dalam kitab *Tafsīr Al-Manār*, Muḥammad Rasyīd Riḍā mengungkapkan pendapat ‘Abduh yang menyebutkan bahwa pada di awal Islam poligami mempunyai manfaat, terutama di dalam mempererat hubungan nasab, dan ikatan kekeluargaan yang memperkuat solidaritas. Saat itu, poligami tidak menimbulkan kerugian seperti sekarang, karena agama sangat kuat tertanam di dalam jiwa laki-laki maupun perempuan. Rasa sakit hati antar istri tidak meluas, hanya terbatas pada sesama mereka. Namun, pada masa kini, kerugian poligami meluas, dari istri kepada anaknya, dari anak pada ayah, lalu pada kerabat lainnya. Hal ini menimbulkan permusuhan dan kebencian. ‘Abduh juga menyatakan bahwa karena poligami, seorang ibu dapat menghasut anaknya membenci saudara-saudaranya, menghasut suami supaya menzalimi hak anak-anak dari istri lain. Dengan kebodohnya, suami cenderung memihak istrinya yang paling ia cintai, sehingga kerusakan merembes kepada seluruh keluarga.¹⁰³

Muḥammad Abduh pada dasarnya mengaku bahwa para ulama yang memandang hukum agama diturunkan demi kemaslahatan dan

¹⁰¹Nama lengkapnya Syekh Muḥammad Abduh lahir di akhir pemerintahan Muhammad Ali (1805-1849). Umumnya menyatakan bahwa Muḥammad ‘Abduh lahir pada tahun 1849 M, atau 1244 H pada sebuah desa di Mesir Hilir. Menjelang kelahirannya, Mesir berada di bawah penguasa tunggal Muhammad Ali, seorang raja absolut yang menguasai sumber kekayaan, terutama tanah yang ada di Mesir, seperti pertanian dan juga perdagangan. Di daerah para pegawai Muhammad Ali bersikap keras dalam melaksanakan kehendaknya dan perintahnya sehingga rakyat merasa tertindas. Untuk mengelak dari kekerasan itu, rakyat di daerah tersebut ada yang terpaksa berpindah-pindah tempat. Kondisi demikian dialami pula oleh orang tua Muḥammad ‘Abduh. Ris’an Rusli, *Pemikiran Teologi Islam Modern*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018), hlm. 31-32.

¹⁰²Nuruddin dan Tarigan, *Hukum Perdata Islam...*, hlm. 175.

¹⁰³Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr Al-Manār: Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm*, (Mesir: Dār Al-Manār, 1325), hlm. 349-350.

kebaikan manusia, serta salah satu prinsip pokoknya adalah larangan menimbulkan mudarat dan saling merugikan. Namun, bagi ‘Abduh, apabila suatu perkara menimbulkan kerusakan di masa tertentu yang sebelumnya tidak terjadi, maka hukum harus berubah dan diterapkan sesuai keadaan yang ada. Artinya ini selaras dengan kaidah menolak kerusakan lebih didahulukan dari menarik kemaslahatan. Dengan ini pula Abduh berkesimpulan bahwa poligami jelas-jelas terlarang atau haram jika ada kekhawatiran tidak mampu berlaku adil.¹⁰⁴

Maksud فانكحوا dalam QS. Al-Nisā’ Ayat 3 tidak berdiri sendiri, akan tetapi terikat dengan dan dibatasi oleh redaksi ayat sebelumnya dan setelahnya. Karena itu ‘Abduh—sebagaimana dijelaskan Rasyīd Ridā—memahami makna potongan ayat itu bersifat terbatas, bukan mutlak perintah poligami. Keterikatan makna perintah menikah pada redaksi فانكحوا ini adalah dengan kemampuan berlaku adil. Oleh sebab itu, kesimpulan akhir yang dikemukakan oleh ‘Abduh ialah poligami haram secara pasti sekiranya ada kekhawatiran tidak mampu berlaku adil. Bagi Abduh keharaman poligami berlaku apabila menimbulkan kerusakan. Landasan argumentatif ‘Abduh ialah adanya kaidah fikih yang menyebutkan menolak kerusakan harus lebih didahulukan dari menarik kebaikan, kemanfaatan dan kemaslahatan.¹⁰⁵

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ.

Menolak kerusakan/mudarat didahulukan dari mengambil atau menarik kemaslahatan.

Di sini, cukup jelas bahwa posisi ‘Abduh di dalam menanggapi hukum poligami cenderung sangat hati-hati, dan dikembalikan pada diri laki-laki yang ingin menikah. Sebab, kondisi adil dan kondisi mampu itu hanya dapat diperkirakan dan dirasakan sendiri oleh laki-laki. Jika khawatir tidak mampu adil dan tidak mampu nafkah, maka sesuai pandangan ‘Abduh di atas, haram hukumnya poligami. Status haram poligami muncul karena mudarat yang ditimbulkan terhadap para istri dan anak-anak.

¹⁰⁴*Ibid.*

¹⁰⁵*Ibid.*, hlm. 349.

Rasyīd Ridā menyinggung pendapat ‘Abduh yang menyatakan bahwa kebolehan poligami itu sangat terbatas, dengan syarat-syarat yang sulit dipenuhi sehingga seakan-akan bagian dari larangan untuk memperbanyak istri. Telah dijelaskan pula bahwa haram hukumnya bagi orang yang khawatir tidak mampu berlaku adil untuk menikahi lebih dari satu. Namun, hal ini tidak berarti—sebagaimana dipahami sebagian orang—bahwa bila akad nikah dilakukan di dalam keadaan demikian maka akadnya batal atau rusak. Kondisi rusaknya poligami ini tidak berlaku apabila muncul keadaan-keadaan berikut; *Pertama*, poligami yang dilakukan orang yang khawatir tidak berlaku adil, dan boleh jadi laki-laki itu hanya khawatir berbuat zalim tapi kenyataan ia tidak menzalimi dan mampu adil. *Kedua*, bisa juga berbuat zalim, lalu bertobat dan kembali berlaku adil, sehingga akhirnya menjalani kehidupan yang halal dari poligami yang dilakukannya.¹⁰⁶

Berikut poin-poin penting dari pandangan Muḥammad ‘Abduh tentang poligami:

- a. Poligami haram secara kondisional, yaitu hanya bisa dilakukan jika benar-benar darurat misalnya istri tidak bisa mengandung.
- b. Argumentasi ‘Abduh mengacu kepada kaidah bahwa poligami yang mendatangkan kerusakan harus ditolak, untuk itu berlaku kaidah fikih bahwa menolak kerusakan (akibat poligami) lebih diutamakan dari pada menarik kemaslahatan (dari poligami).
- c. Makna dari QS. Al-Nisā’ [4]:3: kata فانكحوا tidak berdiri sendiri, tetapi terikat dengan syarat mampu adil dan mampu nafkah.
- d. Poligami haram dilakukan jika ada kekhawatiran tidak mampu berlaku adil atau menimbulkan mudarat.
- e. Akad poligami tetap sah meski haram dilakukan dalam kondisi khawatir tidak adil, selama kemudian terbukti mampu adil atau bertobat dari kezalimannya.
- f. Kebolehan poligami sangat terbatas dan syarat-syarat poligami sulit dipenuhi. Untuk itu, status hukumnya hampir menyerupai larangan memperbanyak istri.

¹⁰⁶*Ibid.*, hlm. 349-350.

Merujuk kepada pandangan di atas, pada dasarnya Muḥammad ‘Abduh tidak mengharamkan secara mutlak, namun keharamannya bersifat kondisional, yaitu hanya bagi orang yang benar-benar dapat berlaku adil dan mampu nafkah saja yang boleh poligami. ‘Abduh di dalam pendapatnya tidak menolak ayat Al-Qur’ān (QS. Al-Nisā’ [4] ayat 3), namun pemberlakuan ayat itu sangat ketat bila ingin/hendak diterapkan di tengah-tengah masyarakat muslim secara luas, bahkan memerlukan pengawasan yang juga ketat.

2. Pandangan Muḥammad Syaḥrūr (W. 2019).¹⁰⁷

Muḥammad Syaḥrūr, merupakan seorang ahli teknik sipil yang memiliki pendapat berbeda dalam masalah poligami. Bagi Syaḥrūr, hukum poligami dipahami sebagai satu kebolehan dan sangat terikat pada konteks sosial dan batasan syariat. Ayat poligami (QS. Al-Nisā’ ayat 3) menurut Syaḥrūr dipandang sebagai ayat *ḥudūd*, yaitu ayat yang menetapkan batas minimal serta maksimal. Dari sisi kuantitas, batas minimal ialah satu istri serta maksimal empat.¹⁰⁸ Namun, yang lebih penting menurut Syaḥrūr ialah sisi kualitas. Istri kedua hingga keempat dipahami sebaiknya ialah janda yang memiliki anak yatim,

¹⁰⁷ Nama lengkapnya ialah Muḥammad Syaḥrūr Ibnu Dayb. Ia dilahirkan di Damaskus, Syria (Suriah) pada 11 April 1938. Muḥammad Syaḥrūr adalah anak kelima dari Dayb Ibnu Dayb dengan Sidiqah binti Salih Filyun. Syaḥrūr dikaruniai lima orang anak yaitu Tariq, Lais, Basul, Masum, serta Rima dengan seorang istri bernama Azizah. Pendidikan dasar dan menengahnya ditempuh di Syria sampai memperoleh ijazah sekolah menengah pada 1957 dari lembaga pendidikan Abdur Rahman Al Kawakibi, Damaskus. Pada 1958 ia memperoleh beasiswa pemerintah dan berangkat ke Saratow di Moskow, Uni Soviet untuk mempelajari teknik sipil dan pada 1964, berhasil menyelesaikan program diploma teknik sipil. Tahun 1965, Syaḥrūr kembali ke Syria dengan gelar Sarjana Teknik Sipil dan telah mengajar di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus. Selanjutnya pada tahun 1968, ia ke *Ireland National University* Irlandia dan kemudian mengantarkannya memperoleh gelar Magister (1969) dan Doktor (1972) dalam spesialisasi Mekanika Pertanian dan Fondasi. Ia diangkat sebagai Profesor Jurusan Teknik Sipil pada Universitas Damaskus (1972-1999). Pada 1982-1983 Muḥammad Syaḥrūr dikirim Universitas Damaskus untuk menjadi tenaga ahli pada Al Sand Consult di Arab Saudi. Selain itu bersama rekan-rekannya, ia membuka Biro Konsultan Teknik Dar al-Istisyarah Al-Handasiyah di Damaskus. Lihat, Nunu Burhanuddin, *Ilmu Kalam dari Tauhid Menuju Keadilan*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 310.

¹⁰⁸ Muḥammad Syaḥrūr, *Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah*, (Damaskus: Al-Aḥālī li Ṭabā’ah, 2003), hlm. 597-600.

sehingga pernikahan itu selain hubungan pribadi, juga sebuah bentuk perlindungan sosial terhadap kelompok rentan.

Menurut Syaḥrūr, membahas poligami di dalam Alquran tidak dapat dilepaskan dengan keharusan untuk memperhatikan ayat-ayat di dalam Alquran, dan ayat mengenai poligami ini mempunyai relasi sebab-akibat yang Allah jelaskan, yaitu di antara poligami dan anak yatim.¹⁰⁹ Bagi Syaḥrūr, makna ayat yang memuat makna “*Jika kamu takut tidak dapat berlaku adil*”, bukan berarti ketidakadilan di antara para istri pada hubungan rumah tangga, karena konteks ayat tersebut berbicara atas poligami dalam pengertian sosial-kemanusiaan, bukan dalam pengertian seksual. Ayat tersebut berkaitan dengan anak-anak yatim, berbuat baik pada mereka, dan berlaku adil terhadap mereka. Bahkan, ayat Alquran mencukupinya hanya satu istri saja sebab lebih dekat agar terhindar dari kelemahan dalam menanggung beban biaya nafkah dan tanggung jawab.¹¹⁰ Oleh sebab itu, Syaḥrūr menilai ada tiga alasan utama poligami dibolehkan dalam Alquran, yaitu sebagai berikut:

- a. Kehadiran seorang laki-laki di sisi janda untuk melindunginya dari terjerumus ke dalam perbuatan keji.
- b. Menyediakan tempat tinggal yang aman bagi anak-anak yatim untuk tumbuh.
- c. Menjamin agar si ibu janda tetap bersama anak-anak yatimnya, mengasuh dan merawat mereka. Hal ini melindungi anak-anak dari keterlantaran dan penyimpangan.

Menurut Syaḥrūr, konsep keadilan di dalam ayat ini dibedakan menjadi dua. *Qisṭ* (keadilan terhadap anak yatim) dan ‘*adl* (keadilan di antara anak-anak, baik anak kandung maupun anak-anak dari istri janda). Keadilan di antara istri tidak dituntut secara mutlak, karena tujuan utama pernikahan ialah perlindungan anak yatim. Akan tetapi, suami tetap dilarang keras mengabaikan istri tanpa kehidupan rumah tangga yang nyata.¹¹¹

¹⁰⁹Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwu Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmī: Fiqh Al-Mar’ah*, (Damaskus: Al-Aḥālī li Ṭabā’ah, 2000), hlm. 301.

¹¹⁰*Ibid.*, hlm. 303-304.

¹¹¹Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān...*, hlm. 597-600.

Maksud redaksi *فَانكِحُوا* di dalam QS. Al-Nisā' ayat 3 merupakan bentuk jawaban, sekaligus seruan untuk menikah bagi laki-laki yang sudah memiliki istri. Syaḥrūr juga menyebutkan bahwa melalui kata *فَانكِحُوا* ini, Allah SWT tidak hanya membolehkan poligami akan tetapi memerintahkannya, sebab redaksinya merupakan bentuk *amr* (lafaz perintah). Namun, syarat yang harus dipenuhi menurut Syaḥrūr ada dua; *Pertama*, bahwa istri kedua, ketiga, serta keempat adalah janda yang memiliki anak. *Kedua*, adanya rasa takut tidak bisa berlaku adil terhadap anak-anak yatim. Sekiranya mengikuti dua syarat ini, maka perintah poligami menjadi gugur.¹¹² Jadi, hukum poligami perspektif Syaḥrūr ialah mubah, tapi dengan syarat serta tujuan yang jelas, yaitu melindungi janda dan anak-anak yatim.

Teori *ḥudūd* atau teori batas (minimal dan maksimal) menjadi salah satu argumentasi penting dari teori yang dikemukakan Syaḥrūr dalam menetapkan poligami. Teori batas berhubungan dengan batas jumlah istri. Menurut Syaḥrūr redaksi lafaz *فَانكِحُوا* dimulai dengan dua perempuan dari segi jumlah, karena laki-laki tidak mungkin menikah dengan dirinya sendiri, dan laki-laki juga tidak bisa menikah dengan setengah perempuan. Oleh sebab itu, batas minimal jumlah istri ialah satu, dan batas maksimal ialah empat. Langkahnya adalah dua, tiga, empat. Syaḥrūr juga menyatakan bahwa di dalam jumlah perempuan atau laki-laki itu tidak mungkin ada bilangan pecahan. Atas dasar itu, batas Allah di dalam poligami adalah satu sebagai batas minimal dan empat sebagai batas maksimal. Di sini disebutkan “dua, tiga, empat” untuk menunjukkan jumlahnya ialah bilangan bulat. Karena adanya batasan minimal dan batasan maksimal maka status hukum poligami dibolehkan namun tetap terikat dengan teori batas tersebut.¹¹³

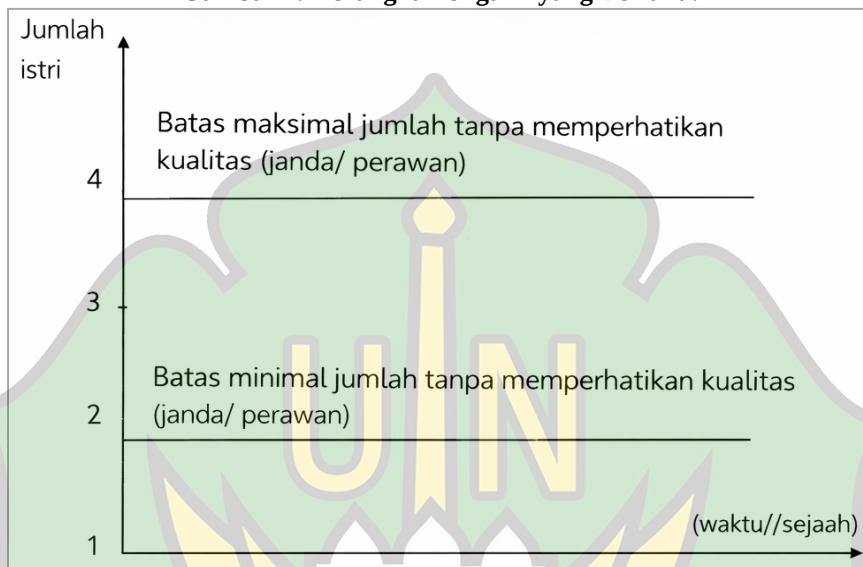
Teori batas (*ḥudūd*) tersebut pada dasarnya tidak berhenti pada titik jumlah maksimal dan minimal (kuantitas yang dapat diperistri), sebab Syaḥrūr juga mengaitkan dengan aspek kualitas (kondisi istri),

¹¹²Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmī Fiqh Al-Mar'ah: Al-Waṣīyyah, Al-Irṣ, Al-Qawāmah, Ta'addudiyyah, Al-Libās* (Damaskus: Dirāsah Al-Islāmiyyah Mu'āṣirah, 2000), hlm. 302-303.

¹¹³Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān...*, hlm. 598.

yaitu janda dan perawan. Oleh sebab itu, Syaḥrūr membuat diagram untuk dua kondisi antara teori batas kualitas dengan batas kuantitas si istri, sebagaimana dapat diilustrasikan pada gambar berikut.

Gambar 1. Kerangka Poligami yang Berlaku.



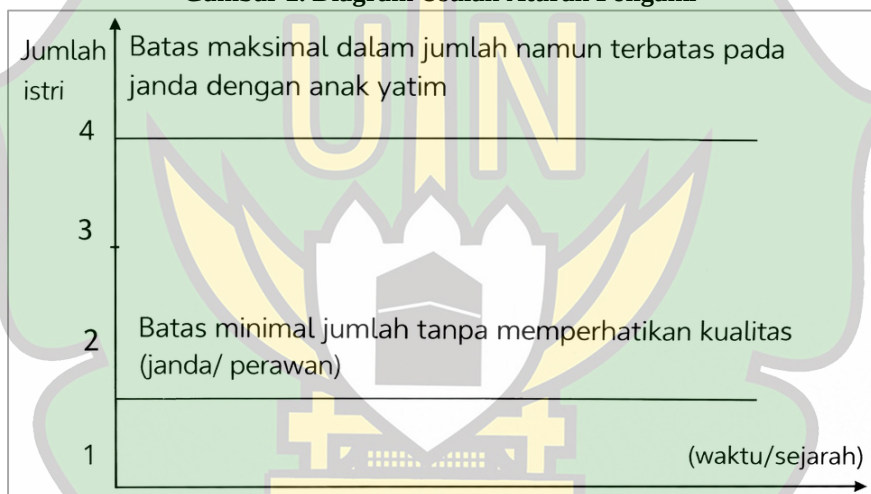
Sumber: Syaḥrūr, 2003.¹¹⁴

Berdasarkan gambar diagram yang dibuat Syaḥrūr di atas, bisa dipahami bahwa peraturan umum poligami yang sejauh ini dipahami adalah batas maksimal istri adalah empat, dan minimal satu. Selama ini yang berlaku umum ialah hanya memperhatikan kuantitas (*ḥudūd al-kam*) jumlah istri yaitu satu sampai empat, tanpa memperhatikan *ḥudūd al-kaif* (batas kualitas) istri (janda ataupun perawan), sehingga orang yang sudah memiliki istri dianggap boleh melakukan poligami baik janda ataupun perawan, aturan ini menurut Syaḥrūr terus diikuti dalam fikih Islam sejak zaman Nabi hingga sekarang karena kondisi sejarah memungkinkan hal itu terjadi. Gambar di atas menunjukkan sistem klasik, yaitu teori batas jumlah (*ḥudūd al-kam*) minimal satu, dan maksimal empat, ini berlaku tanpa mempertimbangkan kualitas atau status si istri, apakah janda atau perawan. Ini menggambarkan praktik poligami yang berlaku selama 14 abad dalam fikih Islam.

¹¹⁴*Ibid.*, hlm. 601.

Namun, Syaḥrūr menilai bahwa kondisi saat ini sudah berubah sehingga aspek kuantitas dan kualitas diperhatikan seiring bersama. Oleh sebab itu, rumusan yang menjadi tawaran Syaḥrūr adalah bagi laki-laki yang menikah, dan ingin poligami untuk kedua, ketiga dan keempat kali, maka dia harus memperhatikan kualitas (status si istri), yaitu harus menikahi janda yang sudah ada anak yatim. Adapun bagi laki-laki yang belum memiliki istri dan hendak menikah untuk istri pertama, maka tidak ada *ḥudūd al-kaif*, berarti kualitas istri pertama dibiarkan terbuka, artinya boleh dengan gadis, janda atau perempuan yang diceraikan. Untuk itu, tawaran Syaḥrūr tentang poligami untuk kondisi saat ini dapat dilihat pada gambar di bawah ini:

Gambar 2. Diagram Usulan Aturan Poligami



Sumber: Syaḥrūr, 2003.¹¹⁵

Gambar 2.2 tersebut menunjukkan bahwa bagi Syaḥrūr, batas maksimal istri tetap empat namun ia dibatasi hanya untuk janda yang memiliki anak yatim. Artinya poligami hanya boleh dalam konteks sosial tertentu, dan sejalan dengan keterangan sebelumnya, poligami dilakukan untuk tujuan sosial yaitu untuk melindungi dan menafkahi keluarga yang boleh jadi kehilangan kepala rumah tangga. Landasan hukum yang digunakan Syaḥrūr juga merujuk kepada nash Alquran dan hadis, dan peristiwa sejarah poligami yang dilaksanakan sahabat

¹¹⁵*Ibid.*

Nabi masa lalu. Untuk argumentasi teori batas (*hudūd*) jumlah istri, Syaḥrūr menggunakan QS. Al-Nisā' ayat 3. Sementara itu, landasan argumentasi teori batas (*hudūd*) mengenai kualitas (status istri) ialah mengacu kepada praktik pernikahan Rasulullah SAW dan sahabat di masa lalu yang poligami tidak hanya untuk kepentingan seksual tapi juga untuk kepentingan sosial, terutama ditujukan pada janda-janda yang memiliki anak yatim.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dikemukakan beberapa poin penting mengenai poligami dalam pandangan Muḥammad Syaḥrūr, yaitu sebagai berikut:

- a. Poligami sebagai kebolehan (*mubah*) bukan kewajiban mutlak tetapi sangat terikat pemenuhan syarat yang ketat. Makna lafaz *فَانكِحُوا* ialah bentuk perintah (*amr*) untuk menikah, namun gugur jika syarat tidak terpenuhi.
- b. Kategori teori batas Syaḥrūr
 - 1) Batas jumlah/kuantitas (*hudūd al-kam*). Batas jumlah ini di dalam pengertian Syaḥrūr dibagi ke dalam poin berikut:
 - a) Batas minimal satu istri. Dalam konteks poligami, maka Syaḥrūr menyebutkan batas minimal istri adalah dua, ini karena istri pertama tidak dihitung dalam konteks hukum poligami.
 - b) Batas maksimal empat istri.
 - c) Jumlahnya bilangan bulat yaitu dua, tiga, empat.
 - 2) Batas status/kualitas (*hudūd al-kaif*). Batas kualitas ini ada dalam dua kriteria, yaitu:
 - a) Perawan (*bikr*).
 - b) Janda (*ṣaib*). Janda ini juga dibagi ke dalam dua kondisi, yaitu:
 - i) Janda karena kondisi ditinggal mati suami (*armalah*) atau disebut juga dengan cerai mati. Kondisinya baik punya anak atau tidak.
 - ii) Janda karena kondisi diceraikan suami (*muṭallaqah*), atau disebut juga dengan cerai hidup, baik punya anak atau tidak.

- c. Bagi laki-laki yang belum memiliki istri, dan hendak menikah untuk pertama kali dengan istri pertama, maka teori *ḥudūd al-kaif* tidak diperhitungkan. Hal ini berarti kualitas istri pertama dibiarkan terbuka, boleh memilih antara *bikr* atau *saib*.
- d. Bagi laki-laki yang sudah memiliki istri dan hendak poligami, maka berlaku teori batas kualitas dan kuantitas (*ḥudūd al-kam* dan *al-kaif*). Spesifikasinya adalah:
 - 1) Istri pertama boleh *bikr*.
 - 2) Teori *ḥudūd al-kam* bagi Syaḥrūr adalah sampai empat saja sebagai batas atas. Teori *ḥudūd al-kaif* Syaḥrūr adalah istri kedua, ketiga, atau keempat itu statusnya harus *saib* baik itu *saib armalah* atau *saib muṭallaqah*.
- e. Dalam poligami, sisi kualitas lebih penting. Istri kedua hingga keempat sebaiknya janda dengan anak yatim, sehingga praktik poligami berfungsi sebagai perlindungan sosial.
- f. Poligami berhubungan erat dengan anak yatim, bukan sekedar hubungan seksual rumah tangga.
- g. Syaḥrūr menyebutkan syarat dan alasan utama dibolehkannya poligami:
 - 1) Melindungi janda dari perbuatan keji.
 - 2) Menyediakan tempat aman bagi anak yatim.
 - 3) Menjamin ibu tetap bersama anak-anaknya untuk merawat mereka.
 - 4) Istri kedua, ketiga, keempat adalah janda dengan anak.
 - 5) Tidak ada rasa takut tidak dapat berlaku adil terhadap anak yatim.

Merujuk kepada pandangan Syaḥrūr di atas, dapat disimpulkan bahwa dia pada dasarnya mengakui bolehnya poligami hanya kepada laki-laki yang mampu adil dan mampu nafkah. Akan tetapi, perintah menikah dengan lebih dari satu istri gugur jika syarat tersebut tidak dapat dipenuhi. Dari pandangan Syaḥrūr, tampak muncul ambiguitas makna, sebab ia menyebutkan hukum poligami adalah boleh, namun tidak selaras dengan maksud perintah pada lafaz *amr* untuk menikah seperti dipahami dalam QS. Al-Nisā' ayat 3. Syaḥrūr mengakui kata

fankihū sebagai perintah menikah, dan perintah itu gugur saat syarat poligami (mampu adil dan mampu nafkah) tidak dipenuhi. Tetapi, perintah ini tidak berimplikasi kepada makna hukum wajib menikah secara poligami, tetapi dipahami kepada makna boleh. Syaḥrūr juga menekankan bahwa kebolehan poligami ini sebagai instrumen sosial untuk melindungi kelompok rentan (janda), dengan batas kuantitatif (1–4 istri) dan syarat kualitatif (janda dengan anak yatim).

3. Pandangan Yūsuf Al-Qaraḏāwī (W. 2022).¹¹⁶

Yūsuf al-Qaraḏāwī berpandangan bahwa poligami merupakan hukum Islam yang bersifat pasti (*qaṭ'i*), beliau menyebutkan bahwa

¹¹⁶Yūsuf Al-Qaraḏāwī ialah salah satu ulama kontemporer. Pemikiran dan pemahamannya menyangkut hukum, termasuk masalah hukum keluarga memiliki pengaruh besar dalam perkembangan keilmuan Islam kontemporer. Al-Qaraḏāwī mempunyai nama lengkap Yūsuf bin ‘Abdullāh bin ‘Alī bin Yūsuf Al-Qaraḏāwī. Pemberian istilah “Al-Qaraḏāwī” di akhir nama beliau merujuk kepada nisbah nama keluarganya, yang diambil dari nama sebuah daerah “Al-Qarḏah”, kemudian dinisbahkan pada keturunannya. Menurut Iṣām Talīmah, Al-Qaraḏāwī lahir dalam keadaan yatim, dan kondisi ini membuat pamannya mengasuh Yūsuf Al-Qaraḏāwī kecil, mengantarkan ke tempat mengaji untuk belajar Alquran. Al-Qaraḏāwī sudah hafal Alquran dan menguasai tata cara dalam membaca Alquran (mad dan tajwid) di saat ia belum genap sepuluh tahun. Karena kefasihan membaca Alquran, Yūsuf Al-Qaraḏāwī sudah diangkat menjadi imam shalat. Yūsuf Al-Qaraḏāwī dilahirkan di Desa Shift Al-Turab Mahallah Al-Kubra Negeri Gharbiyah, tepatnya di Al-Qarḏah Provinsi Kafrū Syaikh, Mesir,¹¹⁶ pada tanggal 9 September 1926 M, atau bertepatan pada tanggal 1 Rabi’ul Awal 1345 H. Ia lahir dari keluarga sederhana, ayahnya bekerja sebagai petani, keluarga ibunya sebagai pedagang. Pada saat usia 2 tahun, ayahnya meninggal, dan diikuti ibunya di ketika beliau berusia 15 tahun. Ia menikah dengan 3 orang istri dengan kebangsaan berbeda. Beliau menikah Is’ād Abd Al-Jawwād, dari keluarga Al-Ḥāsyimiyyah Ḥusainiyah berkebangsaan Mesir. Pernikahannya pertama ini pada tahun 1958 M. Dari pernikahan ini, dia dikaruniai 7 anak, yaitu 3 putra dan 4 putri. Putra beliau yaitu Muḥammad, Abdurrahmān, dan Usāmah, 4 empat putri beliau bernama Ilhām, Sihām, ‘Alā dan Asmā’. Al-Qaraḏāwī meninggal pada Senin, di usia 96 (sembilan puluh enam tahun) dan ia disalatkan di Doha, Qatar, dalam Masjid Muhammad bin Abdul Wahhāb. Ahmad Rajafi, *Masa Depan Hukum Bisnis Islam di Indonesia: Telaah Kritis Berdasarkan Metode Ijtihad Yusuf Al-Qaraḏāwī* (Yogyakarta: LkIS Pelangi Aksara, 2013), hlm. 17; Iṣām Talīmah, *Yūsuf Al-Qaraḏāwī: Faqīh Al-Da’āh wa Dā’iyah Fuqahā’*, (Terj: Samson Rahman), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001), hlm. 3; Akram Kassāb, *Manhaj Al-Da’awī ‘Inda Al-Qaraḏāwī*, (Terj: Muhyiddin Mas Rida), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010), hlm. 5; Ḥuzaifah ‘Abbūd Maḥdī Al-Samarā’ī, *Al-Ta’āmūl Al-Dā’iyyah Ma’a Al-Mustajiddāt Al-Fiqhiyyah: Syaikh Al-Qaraḏāwī Anmūzījān*, (Beirut: Dār Al-Kutb Al-‘Ilmiyyah, 2013), hlm. 89-90.

pembolehan poligami tersebut didasarkan kepada dalil pokok hukum Islam, baik Al-Qur'ān maupun hadis, dengan petunjuk batas jumlah istri hanya empat dan tidak lebih. Karena itu, dalam QS. Al-Nisā' [4] ayat 3 tegas dinyatakan bilangan hingga empat, sementara beberapa riwayat hadis menyatakan Rasulullah SAW memerintahkan sahabat yang baru masuk Islam yang memiliki beberapa istri untuk memilih empat dan menceraikan selebihnya.¹¹⁷ Yūsuf Al-Qaraḍāwī menilai bahwa sistem keluarga Islam mengakui kebolehan poligami dengan batas-batas dan syarat tertentu tanpa melampaui batas dan juga tanpa mengharamkannya.¹¹⁸

Al-Qaraḍāwī, dalam beberapa kesempatan, seperti dalam kitab *Al-Hady Al-Islām Fatāwā Mu'āṣirah*, kemudian dalam kitabnya *Al-Siyāsah Al-Syar'iyyah*, menyebutkan ada sekelompok orang, dengan afiliasi pada paham liberal yang hendak menghapuskan poligami di tengah-tengah masyarakat. Atas pandangan ini, Yūsuf Al-Qaraḍāwī justru menolak. Bahkan yang perlu ditetapkan saat ini adalah untuk mengatur pelaksanaannya secara tertib supaya hukum poligami yang dibolehkan oleh Islam tidak disalahgunakan, kemudian memberikan sanksi kepada orang-orang yang menyalahgunakan poligami.¹¹⁹

Al-Qaraḍāwī pada dasarnya sudah menilai/membaca berbagai situasi serta pemahaman ulama pada masa beliau, yang sebagiannya menolak poligami atas dasar tidak ada kebaikan atau kemaslahatan, dengan kata lain timbulnya kemudarat/kerusakan. Namun bagi Al-Qaraḍāwī sendiri, poligami ini adalah aspek hukum yang sudah jelas dan tegas dibolehkan dalam Islam, bahkan menurut beliau tidak ada kemaslahatan yang hakiki di dalam menolak dan melarang poligami yang sebetulnya telah dinyatakan mubah oleh nas-nas *qat'i*.¹²⁰

Meskipun demikian kebolehan poligami menurut al-Qaraḍāwī tetap terikat dengan dan dibatasi oleh syarat-syarat yang ketat, yaitu

¹¹⁷ Al-Qaraḍāwī, *Al-Ḥalāl wa Al-Ḥarām...*, hlm. 213.

¹¹⁸ Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Kalimāt fī Wasaṭiyyah Islāmiyyah wa Ma'ālimuhā*, (Mesir: Dār Al-Syurūq, 2011), hlm. 50-51.

¹¹⁹ Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Min Hadī Al-Islām Fatāwā Mu'āṣirah*, (Terj: As'ad Yasin), (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), hlm. 725.

¹²⁰ Al-Qaraḍāwī, *Siyāsah Al-Syar'iyyah...*, hlm. 343.

mampu berlaku adil. Keadilan di sini diukur dan dikira-kira sendiri oleh si pelaku (laki-laki yang hendak berpoligami), apakah ia benar-benar mampu untuk menjalani poligami secara adil ataukah tidak. Di sini, cukup jelas bahwa yang menentukan adil itu bukan orang lain, hakim, pemerintah, atau yang lainnya, tetapi harus diukur oleh laki-laki yang bersangkutan. Oleh sebab itu, Al-Qaraḍāwī menyimpulkan bahwa sekiranya seseorang khawatir tidak berlaku adil, maka haram bagi orang tersebut untuk poligami.¹²¹

Bagi Al-Qaraḍāwī, makna *فَانكِحُوا* di dalam QS. Al-Nisā' ayat 3 menunjukkan boleh menikah lebih dari satu, tetapi kebolehan itu bersyarat. Sementara itu, makna *تَعْدِلُوا* atau adil di sini adalah keadilan lahiriah yang mampu dilakukan manusia, bukan keadilan mengenai kecenderungan hati dan juga perasaan yang tidak dapat dikuasai oleh manusia. Ini menurut Al-Qaraḍāwī selaras dengan maksud di dalam firman Allah SWT QS. Al-Nisā' ayat 129. Keadilan yang dinyatakan sebagai sesuatu yang tidak dapat dicapai di sini ialah keadilan yang sempurna dan mutlak yang mencakup lahir beserta batin. Karena itu, yang dilarang dalam ayat ini menurut Al-Qaraḍāwī adalah condong sepenuhnya adapun sebagian kecenderungan masih dapat dimaafkan dan ditoleransi sebagai bentuk perhatian atas kelemahan manusia.¹²²

Syarat poligami menurut Al-Qaraḍāwī adalah ada kepercayaan seseorang terhadap dirinya bahwa dia mampu berbuat adil di antara istri-istrinya dalam masalah makan, minum, pakaian, tempat tinggal, bermalam (giliran), dan nafkah. Kalau tidak yakin akan kemampuan untuk menunaikan hak-hak ini secara adil dan juga seimbang, maka haram bagi lelaki menikahi lebih dari seorang istri (berpoligami).¹²³ Landasannya hukum yang ia gunakan merujuk kepada QS. Al-Nisā' ayat 3. Oleh sebab itu poligami dalam pemikiran Yūsuf Al-Qaraḍāwī tidak mudah dilakukan dan poligami sendiri bukan suatu syiar Islam, tidak dianjurkan, alih-alih sebagai kewajiban agama. Hakikat umum

¹²¹ Al-Qaraḍāwī, *Al-Ḥalāl wa Al-Ḥarām...*, hlm. 214.

¹²² Al-Qaraḍāwī, *Madkhal li Dirāsah...*, hlm. 67.

¹²³ Al-Qaraḍāwī, *Min Hadī Al-Islām...*, hlm. 724; Al-Qaraḍāwī, *Al-Ḥalāl wa Al-Ḥarām...*, hlm. 214.

dalam pernikahan seorang muslim menurut al-Qaraḍāwī adalah laki-laki menikah dengan satu perempuan (monogami). Atas dasar itulah makruh bagi seorang laki-laki yang telah memiliki istri yang mampu menjaga kehormatan dan mencukupi kebutuhannya kemudian justru menikah lagi, sebab tindakan itu berisiko menjerumuskannya kepada yang haram.¹²⁴ Dalilnya ialah QS. al-Nisā' ayat 3, ayat 129 dan salah satu riwayat hadis Abū Dāwud dari Abī Hurairah sebagaimana telah dikutip sebelumnya.¹²⁵

Bagi Al-Qaraḍāwī, setidaknya ada tiga alasan poligami, yaitu sebagai berikut:¹²⁶

- a. Ada laki-laki yang sangat menginginkan keturunan akan tetapi istrinya tidak dapat hamil karena mandul atau sakit. Karena itu lebih mulia bagi istri dan lebih baik bagi suami jika ia menikah lagi dengan perempuan yang bisa memberi keturunan, sambil tetap mempertahankan si istri pertama dan juga menjamin hak-haknya.
- b. Ada laki-laki yang memiliki dorongan seksual kuat akan tetapi istri memiliki hasrat rendah terhadap laki-laki, atau sakit, atau masa haidnya panjang, sehingga suami sulit bersabar. Karena itu lebih baik baginya menikah lagi dengan istri sah, dari pada mencari perempuan simpanan (seperti melacur dengan wanita lain tanpa ikatan *nikah*) atau menceraikan istri pertama.
- c. Kadang jumlah perempuan lebih banyak dari lelaki, terutama setelah perang yang merenggut banyak pemuda dan juga pria. Di dalam kondisi ini, kepentingan masyarakat dan kepentingan perempuan sendiri, menuntut agar mereka lebih baik menjadi istri kedua, ketiga ataupun keempat dari pada hidup selamanya sebagai perawan tua yang kehilangan kesempatan menikmati kehidupan rumah tangga yang tenteram, penuh kasih sayang, perlindungan, serta nikmat menjadi seorang ibu.

¹²⁴Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Markaz Al-Mar'ah fī Al-Ḥayāh Al-Islāmiyyah* (Yordania: Dār Al-Furqān, 1996), hlm. 118.

¹²⁵Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Malāmiḥ Al-Mujtama' li Muslim Allāzī Nasyuduh* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2012), hlm. 346.

¹²⁶*Ibid.*, hlm. 349; Al-Qaraḍāwī, *Min Hadī Al-Islām...*, hlm. 724-725.

Jadi, Yūsuf Al-Qaraḍāwī tidak menolak poligami, akan tetapi dilakukan dalam kondisi yang memungkinkan. Misalnya, boleh jadi karena dapat memecahkan masalah kemandulan istri, memecahkan masalah yang dihadapi janda yang suaminya meninggal dunia untuk kemudian diperistri laki-laki lain secara poligami dan juga mengatasi permasalahan kependudukan yang mana kalangan wanita dewasa ini disinyalir lebih banyak dari laki-laki. Kemudian syarat utama dalam poligami ialah mampu berlaku adil, mampu memberikan nafkah dan menjaga kehormatan. Pandangan Yūsuf Al-Qaraḍāwī, tampak sama dengan jumhur ulama mazhab. Maknanya hukum poligami ini sesuai apa adanya sebagaimana yang telah ditetapkan dalam Al-Qur’ān dan hadis, yaitu tidak boleh lebih dari empat, kemudian mampu berlaku adil dan mampu nafkah. Bagi yang tidak memenuhi syarat ini, maka Al-Qaraḍāwī berkesimpulan poligami baginya terlarang dan bahkan diharamkan,¹²⁷ karena tidak memenuhi kriteria yang diinginkan oleh nas (Al-Qur’ān dan hadis).

4. Pandangan Muhammad Quraish Shihab.

M. Quraish Shihab merupakan salah satu ulama, mufasir, dan sekaligus sebagai pendakwah, akademisi, yang memiliki pandangan terhadap berbagai aspek hukum dalam Islam, termasuk pada hukum poligami. Shihab memandang poligami sebagai hukum yang secara tegas dibolehkan di dalam hukum Islam sesuai informasi dalam QS. Al-Nisā’ ayat 3,¹²⁸ namun demikian pembolehan bersifat darurat, dan diizinkan pada kondisi dan syarat-syarat tertentu.¹²⁹ Pembolehan poligami dalam penilaian Shihab bagaikan pintu darurat di pesawat. Tidak boleh dibuka kecuali atas izin pilot dalam situasi yang sangat gawat. Yang duduk di kursi pintu darurat haruslah memenuhi syarat pula, yakni yang mampu, mengetahui cara-cara membukanya. Siapa yang berselingkuh tentu bukanlah seorang yang taat beragama. Yang

¹²⁷Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Usrah wa Qaḍāyā Al-Mar’ah* (Damaskus: Dār Syāmiyyah Turkiyyā, 2017), hlm. 259.

¹²⁸M. Quraish Shihab, *Wawasan Alquran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan Pustaka, 1996), hlm. 198.

¹²⁹M. Quraish Shihab, *Wasathiyyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*, Cet. 2, (Tangerang: Lentera Hati, 2020), hlm. 87.

taat beragama berpikir sekian kali sebelum poligami yakni apakah ia telah memenuhi syarat-syarat tertentu, mampu dan memang sangat membutuhkan.¹³⁰

Berkaitan dengan maksud lafaz *فَانكِحُوا* dalam QS. Al-Nisā' ayat 3 bukan merupakan perintah wajib berpoligami. Shihab berpendapat bahwa ayat ini tidak mewajibkan poligami, atau menganjurkannya, dia hanya berbicara menyangkut bolehnya berpoligami, dan itu pun merupakan sebagai pintu darurat kecil yang hanya dilalui saat sangat amat diperlukan dan dengan syarat yang tidak ringan.¹³¹

Ayat 3 Surah Al-Nisā' mengisyaratkan adanya rasa takut, yang juga dapat berarti mengetahui. Kalimat ini menurut Shihab merujuk kepada siapa yang yakin atau menduga keras atau bahkan menduga, tidak akan mampu berlaku adil sekiranya berpoligami maka dia tidak diperkenankan melakukan poligami. Yang diperkenankan hanyalah yang yakin atau menduga keras bisa berlaku adil. Yang ragu, apakah bisa berlaku adil ataukah tidak, menurut Shihab idealnya/seyogianya tidak diizinkan.¹³²

Ulasan yang cukup baik tentang QS. Al-Nisā' [4] ayat 3 dapat dilihat pada salah satu catatan Quraish Shihab bahwa hukum beristri lebih dari satu (poligami) adalah *al-ibāḥah* (kebolehan) bukan sunat, apalagi wajib. Berpoligami adalah hak yang diberikan kepada kaum laki-laki yang boleh diambil dan boleh tidak. Namun begitu, untuk mengambil hak itu, seorang laki-laki harus melaksanakan kewajiban berbuat adil. Tanpa kemauan serta kesanggupan berbuat adil, maka hak berpoligami gugur dan seseorang hanya boleh beristri satu dan tidak lebih.¹³³

Bagi Shihab, informasi hukum yang dimuat pada QS. Al-Nisā' ayat 3 tidak membuat peraturan tentang poligami, karena poligami telah dikenal, dilakukan oleh penganut berbagai syariat agama, serta adat istiadat masyarakat sebelum turunnya ayat ini. Ayat tersebut di

¹³⁰M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab: 101 Soal Perempuan Yang Patut Anda Ketahui*, (Tangerang: Lentera Hati, 2010), hlm. 75.

¹³¹Shihab, *Wawasan Al-Quran*, hlm. 198.

¹³²Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab...*, hlm. 75.

¹³³Shihab, *Ensiklopedia Alquran*, hlm. 728.

atas juga tidak mewajibkan poligami atau menganjurkan. Ayat 3 ini hanya berbicara tentang bolehnya poligami, itu pun merupakan pintu kecil yang hanya dapat dilalui oleh yang sangat amat membutuhkan dan dengan syarat yang tidak ringan. Oleh karena itu, Shihab menilai bahwa pembahasan tentang poligami tidak dapat ditinjau dari aspek ideal atau tidaknya, atau baik dan buruknya, tetapi harus dilihat dari sudut pandang penetapan hukum dalam aneka kondisi yang mungkin terjadi.¹³⁴

Jika ditelusuri lebih jauh, pandangan Shihab ini tampak mirip dengan penjelasan al-Qaraḍāwī. Quraish Shihab juga menilai hukum poligami yang disebutkan dalam Alquran, dan didukung juga dengan riwayat hadis, tidak mungkin dihapuskan, sebab ada kondisi di mana seorang lelaki tertentu memang boleh melakukan poligami, misalnya keadaan mandul yang dialami istri, kondisi banyaknya wanita akibat dari kecilnya jumlah laki-laki dengan berbagai sebabnya (termasuk karena kematian akibat peperangan) dan sebab yang lain.¹³⁵ Alasan lain menurut Shihab adalah berdasarkan fitrah, di mana karena fitrah wanita ialah monogami maka agama melarang poliandri, ini berbeda dengan pria yang memiliki kecenderungan berpoligami. Karena itu, agama tidak melarang dan hanya membatasinya dengan menetapkan

¹³⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Alquran*, Volume 2, Cet. 4, (Tangerang: Lentera Hati, 2005), hlm. 341; Lihat juga dalam, Shihab, *Wawasan Al-Quran*, hlm. 198-199.

¹³⁵Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, hlm. 341; Menarik yang dikemukakan oleh Herbert Spencer, seorang filsuf dan sosiolog terkemuka dari Inggris (dan dikenal sebagai Bapak Darwinisme Sosial), bahwa ia menyinggung penyebab munculnya sistem perkawinan poligami yang dilaksanakan di tengah-tengah masyarakat ialah ketidakseimbangan jumlah perempuan dan laki-laki. Ketika terjadi perang, jumlah laki-laki menjadi berkurang, sehingga kondisi sosial tersebut memunculkan sistem kawin poligami. Ada pula kondisi sosial di mana tidak terjadi perang, bahkan dari sisi kuantitas, jumlah laki-laki boleh jadi seimbang dengan perempuan, maka pola dan model perkawinan monogami. Lihat di dalam Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, (New York: D. Appleton and Company, 1882), hlm. 700. Pendapat Spencer ini relevan dengan keterangan Quraish Shihab sebelumnya, menekankan bahwa monogami semakin dominan di dalam masyarakat yang stabil yaitu dengan keseimbangan jumlah laki-laki dengan perempuan, serta dianggap sebagai bentuk keluarga yang paling maju karena ikatan di antara anggotanya lebih kuat dan jelas dibandingkan dengan poliandri maupun poligini.

syarat-syaratnya yang ketat agar izin poligami tersebut tidak disalahgunakan.¹³⁶

Berdasarkan pandangan di atas dapat dipahami bahwa Quraish Shihab tidak membatalkan hukum poligami di satu sisi, namun tetap menilai praktiknya harus dilaksanakan secara ketat di sisi lain, yaitu harus memenuhi syarat adil dan kemampuan suami untuk memenuhi nafkah. Kondisi darurat menjadi pintu masuk seseorang boleh untuk berpoligami, sehingga bagi Shihab, poligami dalam Islam bukan satu anjuran, apalagi kewajiban, melainkan sebagai alternatif pilihan dan alternatif ini pun dilakukan pada kondisi dan situasi tertentu pula, di antaranya jika memang laki-laki membutuhkan sebab istri tidak bisa mengandung, tetapi tetap mempertahankan istrinya sembari hak-hak materialnya.

Poin-poin pendapat Quraish Shihab dapat dikemukakan dalam poin berikut:

- a. Poligami dibolehkan dalam Islam sesuai QS. Al-Nisā' ayat 3, tetapi sifat kebolehan adalah darurat bukan anjuran apalagi kewajiban. Poligami hanya boleh dilaksanakan dalam keadaan sangat gawat, dengan izin dan syarat ketat, serta mampu dalam adil dan nafkah.
- b. Lafaz *fankihū* dalam ayat 3 ini bukan perintah wajib melainkan sekadar menunjukkan kebolehan.
- c. Syarat utama poligami adalah hanya diperkenankan bagi laki-laki yang yakin atau menduga kuat mampu berlaku adil. Yang ragu atau tidak yakin sebaiknya tidak diizinkan.
- d. Hukum poligami adalah *al-ibāḥah* (boleh). Artinya hak yang boleh diambil atau ditinggalkan, tetapi gugur jika tidak mampu berlaku adil.
- e. Hukum boleh poligami ini tidak bisa dihapuskan. Ada kondisi tertentu yang membolehkan poligami, misalnya istri mandul, jumlah perempuan lebih banyak karena perang, ataupun sebab lain.

¹³⁶M. Quraish Shihab, *Kisah dan Hikmah Kehidupan*, (Bandung: Mizan, 2009), hlm. 190.

- f. Fitrah manusia menunjukkan bahwa wanita itu lebih cenderung monogami, sehingga poliandri dilarang adapun lelaki memiliki cenderung poligami sehingga Islam membolehkan tapi dengan syarat yang ketat.

Sekiranya dibandingkan ada persamaan bahwa keempat ulama sama-sama tidak menolak ayat Al-Qur’ān mengenai poligami, tetapi mereka menekankan syarat keadilan serta kemampuan suami dalam melakukan poligami. Bedanya adalah ‘Abduh lebih condong ke arah pelarangan karena melihat banyak mudarat pada masa kini. Syaḥrūr menekankan aspek sosial perlindungan janda dan juga anak yatim di bawah perwalian. Al-Qaraḍāwī menilai kebolehan poligami selaras dengan nas serta dengan syarat-syarat yang ketat, misalnya keadilan dan kemampuan suami dalam memenuhi nafkah dan menjaga nilai-nilai kehormatan. Sedangkan M. Quraish Shihab, menekankan sifat darurat poligami, bukan anjuran. Jadi, garis besarnya semua sepakat poligami bukan kewajiban, tetapi berbeda dalam menilai kapan dan bagaimana ia boleh dilakukan.

Pandangan di atas, sekiranya dilihat dari sisi peraturan hukum di Indonesia, tampak sejalan dan relevan untuk sebagian aspek. Pada aspek hukum poligami, hukum positif di Indonesia (UU Perkawinan, PP tentang UU Perkawinan, dan KHI) tetap memberi ruang kepada lelaki yang hendak beristri lebih dari satu.¹³⁷ Artinya, kemungkinan untuk poligami tidak ditutup, namun membuka ruang poligami tetap terbatas, tidak bebas secara mutlak. Hal ini juga berlaku dan relevan dengan pendapat ulama kontemporer di atas, bahkan Syaḥrūr dengan ‘Abduh yang pendapatnya sangat ketat pun masih menilai poligami ini sebagai hukum yang boleh dilakukan.

Dilihat dari aspek syarat poligami, di sini ada perbedaan yang cukup signifikan. Hukum positif di Indonesia selain mengakomodasi syarat yang ditetapkan dalam nash (mampu adil dan mampu nafkah), juga memuat syarat tambahan berupa keharusan adanya izin hakim.

¹³⁷Andi Intan Cahyani, “Poligami Dalam Perspektif Hukum Islam,” *Jurnal Al-Qadau: Peradilan dan Hukum Keluarga Islam* Vol. 5, No. 2 (21 Desember 2018): hlm. 271-280, doi:10.24252/al-qadau.v5i2.7108.

Sementara, dalam keempat pendapat ulama kontemporer terdahulu, sependek bacaan penulis, belum mendapatkan keterangan mengenai keharusan adanya izin pengadilan dalam berpoligami. Hal ini berarti bahwa hukum positif di Indonesia (UU Perkawinan, PP tentang UU Perkawinan, serta KHI) cenderung lebih ketat lagi bila dibandingkan dengan pendapat ‘Abduh, Syaḥrūr, Al-Qaraḍāwī dan Shihab di awal.

Pasal 3 ayat (2) (sebagaimana telah dikutip di awal) membuka ruang poligami dengan syarat tertentu yaitu pihak yang bersangkutan memperoleh izin dari pengadilan.¹³⁸ Izin tersebut hanya bisa diberi jika istri tidak dapat untuk menjalankan kewajiban sebagai istri, istri mendapat cacat atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan ataupun istri tidak dapat melahirkan keturunan. Dengan begitu, hukum positif Indonesia menempatkan poligami sebagai pengecualian yang hanya dapat dilakukan dalam kondisi darurat dan dengan persyaratan yang sangat ketat. Ini sejalan dengan pandangan ulama seperti M. Quraish Shihab yang menilai poligami sebagai ‘pintu darurat’.¹³⁹ Begitu juga dengan pandangan ‘Abduh dan Syaḥrūr, bahwa poligami dibolehkan tetapi syaratnya sangat ketat berupa kemampuan suami untuk nafkah dan keadilan tanpa kezaliman. Sebaliknya, jika terbukti zalim, maka selain haram poligami, juga berdosa karena menimbulkan *mafsadah* (*mafāsīd* atau kerusakan). Padahal, bagi ‘Abduh, jika kondisinya ada kemungkinan dan kekhawatiran tidak mampu adil dan tidak mampu

¹³⁸Yang dimaksud pengadilan di sini ialah Pengadilan Agama (PA), atau di Aceh menjadi kewenangan Mahkamah Syar’iyyah (MS). PA dan MS Aceh, diberi kewenangan dalam menerima, memeriksa dan memutuskan perkara-perkara yang diajukan oleh umat Islam, termasuk dalam permohonan izin poligami. Kedudukan pengadilan ini dilihat dari kompetensinya relatif PA maupun MS. Maksudnya, jika seorang lelaki mengajukan permohonan izin poligami berasal dari Provinsi Aceh, khususnya Kota Banda Aceh, maka permohonan itu diajukan ke MS Kota Banda Aceh, bukan ke MS Aceh. Begitu juga berlaku untuk daerah lainnya. Artinya izin poligami dimohonkan pada pengadilan tempat di mana domisili pemohon berada. Lihat di dalam, Abdul Manan, *Mahkamah Syar’iyyah Aceh dalam Politik Hukum Nasional* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 331; Bandingkan pula dengan Muchamad Ali Safa’at dkk, *Perkembangan Hukum Islam: Eksistensi, Relevansi, dan Tantangannya di Indonesia Pasca Reformasi* (Malang: Pustaka Peradaban, 2022), hlm. 98; Imron Rosyadi, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Keluarga Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2022), hlm. 102.

¹³⁹Shihab, *Wawasan Al-Quran*, hlm. 198.

nafkah, maka pilihan untuk meninggalkan kerusakan poligami lebih utama dibandingkan dengan pilihan untuk menggapai kemaslahatan dari poligami itu sendiri.¹⁴⁰

Alasan ketatnya syarat poligami menurut pandangan keempat ulama kontemporer (Abduh, Syaḥrūr, Al-Qaraḍāwī dan juga Shihab) terdahulu sangat relevan dengan kasus-kasus poligami yang muncul saat ini. Poligami di dalam praktik masyarakat sering menimbulkan polemik sosial sekaligus hukum. Banyak terjadi kasus di mana suami melakukan poligami tanpa ada izin pengadilan, sehingga perkawinan kedua dan berikutnya dinilai tidak sah menurut negara. Sampai pada tahap ini, sebetulnya tidak menjadi masalah sekiranya dihubungkan dengan keempat pandangan sebelumnya, sebab mereka tidak menilai izin pengadilan sebagai syarat poligami. Namun demikian, masalah muncul ketika poligami dilakukan secara siri, apalagi dilakukan oleh “*qāḍī liar*” sebagai wali hakim (bukan pihak yang berwenang seperti Kantor Urusan Agama), sangat rentan terjadi kewenangan dan tidak dipenuhinya hak dan kewajiban suami istri secara layak dan ideal.¹⁴¹

Masalah yang muncul di dalam kasus-kasus poligami sekarang ini adalah memunculkan persoalan administratif, seperti pencatatan perkawinan, hak waris dan terkait status anak. Masalah administratif ini sendiri pada dasarnya tidak menjadi soal sepanjang suami masih memperhatikan dan juga menunaikan kewajibannya menurut syariat Islam, seperti memberi nafkah yang sama kepada para istri dan anak-anaknya (semua anak dari semua istri), adil dalam hal giliran terkait bermalam dengan para istri, memberi perhatian, dan kebutuhan yang lainnya. Tapi, apabila semua kewajiban ini dinafikan, maka berlaku teori yang dikemukakan oleh ‘Audah dan Shihab sebelumnya, yaitu hukum poligami yang sudah berlaku adalah haram dan berdosa, tapi akadnya tetap sah sehingga upaya yang dapat dilakukan ialah berupa namun tidak terbatas pada usaha suami untuk menunaikan tanggung

¹⁴⁰Riḍā, *Tafsīr Al-Manār*..., hlm. 349.

¹⁴¹Imanuddin, “Nikah Menggunakan Jasa Kadi Liar Perspektif Hukum Keluarga Islam,” *Jurnal Hukum: Waqfeya*, Vol. 3, no. 3 (2019), <https://uin-arranry.academia.edu/imanuddinab>.

jawab serta kewajibannya kepada istri dan anak.¹⁴² Langkah lainnya adalah dengan mengajukan permohonan pengesahan nikah poligami oleh suami, atau permohonan isbat poligami yang dilakukan secara siri (tidak tercatat). Ini sesuai dengan putusan Pengadilan Gorontalo tahun 2019 dengan Nomor: 0371/Pdt.G/2018/PA.Gtlo mengabulkan isbat poligami siri demi kepentingan anak.¹⁴³ Permasalahannya ialah apabila suami tetap tidak menunaikan kewajibannya, terlebih suami tidak mengajukan permohonan isbat poligami siri, maka pemerintah tidak punya kuasa dan kewenangan dalam menekan apalagi memberi sanksi hukum kepada suami atas kelalaiannya yang tidak memenuhi kewajiban kepala rumah tangga. Ini karena tidak adanya bukti yang kuat yang mampu menjelaskan status pernikahan.

Fenomena ini menunjukkan bahwa meskipun poligami diakui secara terbatas dalam hukum positif, praktiknya sering menimbulkan masalah karena syarat-syarat yang ditetapkan tidak dipenuhi secara konsisten. Oleh karena itu, pengadilan agama sebagai lembaga yang berwenang berperan dalam menilai kelayakan permohonan poligami dengan mempertimbangkan aspek keadilan, kemampuan finansial, serta persetujuan istri.

Khusus bagi Aparatur Sipil Negara (ASN), peraturan poligami lebih ketat lagi. Berdasarkan Peraturan Pemerintah Nomor 10 Tahun 1983 *juncto* PP Nomor 45 Tahun 1990 Tentang Izin Perkawinan dan Perceraian bagi Pegawai Negeri Sipil, ditetapkan seorang ASN yang hendak berpoligami wajib memperoleh izin tertulis dari pejabat yang berwenang.¹⁴⁴ Izin tersebut hanya dapat diberikan apabila memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan oleh UU Perkawinan, yaitu istri tidak dapat menjalankan kewajiban, istri mendapatkan cacat atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan, istri tidak bisa melahirkan keturunan.

¹⁴²Riḍā, *Tafsīr Al-Manār...*, hlm. 349.

¹⁴³M. Khoirur Rofiq, *Dinamika Hukum Acara Peradilan Agama dalam Perkara Perceraian* (Gresik: Penerbit Ilmu Literasi dan Riset, 2026), hlm. 337.

¹⁴⁴Nurulia Shalehatun Nisa, Maulana Umar Inamul Hasan, dan Arum Al Fakh, "Menyoroti Poligami bagi PNS dalam Kajian Perundang-undangan Hukum Keluarga Islam," *Tahkim* Vol. 18, no. 1 (14 Agustus 2022): 172–84, doi:10.33477/thk.v18i1.3193.

Selain itu, ASN yang hendak berpoligami harus membuktikan aspek kemampuan finansial dan juga kesanggupan berlaku adil. Jika ASN melakukan poligami tanpa izin, maka ia dapat dikenai sanksi disiplin berat, termasuk pemberhentian dari jabatan.¹⁴⁵

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa pendapat ulama kontemporer seperti ‘Abduh, Syahrūr, Al-Qaradāwī serta M. Quraish Shihab menempatkan poligami ini sebagai ketentuan hukum yang boleh dilaksanakan, tetapi dengan syarat yang ketat, bahkan dia sebagai “pintu darurat” dalam syariat Islam, yang sekiranya hendak dibuka hanya bisa dilakukan oleh orang tertentu dan dengan kondisi tertentu pula. Pemahaman ini sesuai dengan ketentuan hukum positif Indonesia yang menegaskan prinsip monogami sebagai prinsip dasar perkawinan, tetapi membuka peluang poligami dengan syarat ketat melalui izin hakim di pengadilan persetujuan istri, bukti kemampuan finansial, kesanggupan berlaku adil. Dalam kenyataan sosial, banyak kasus poligami justru menimbulkan konflik hukum dan keluarga, ini karena dilaksanakan tanpa izin resmi ditambah dengan diabaikannya tanggung jawab yang ditetapkan syarak sehingga berdampak kepada status perkawinan, nafkah, hak warisan, serta kedudukan anak. Bagi Aparatur Sipil Negara (ASN), aturan poligami cenderung lebih tegas karena selain tunduk pada UU Perkawinan, mereka juga diwajibkan memperoleh izin tertulis dari pejabat berwenang sesuai PP No. 10 Tahun 1983 *juncto* PP No. 45 Tahun 1990, dengan ancaman sanksi disiplin berat sekiranya dilanggar.

5. Pandangan Tokoh Muslim Feminis-Liberalis

Apabila dilihat secara menyeluruh, keempat pandangan ulama kontemporer tersebut memiliki sudut pandang yang berbeda tentang poligami. Muḥammad Abduh menekankan bahwa poligami itu lebih banyak membawa mudarat sehingga pada dasarnya haram kecuali di dalam kondisi darurat. Muḥammad Syahrūr melihat hukum poligami sebagai kebolehan yang sangat terkait dengan tujuan sosial dan juga upaya memberikan perlindungan kepada kalangan rentan, dan bukan alasan seksualitas, yakni melindungi janda dan anak yatim. Yūsuf al-

¹⁴⁵*Ibid.*

Qaradāwī menilai poligami sebagai hukum Islam yang pasti (*qaṭ'i*), tetapi hanya boleh dilakukan dengan syarat ketat, terutama dalam hal kemampuan berlaku adil serta memberi nafkah. Sementara, Quraish Shihab memandang poligami sebagai pintu darurat, boleh dilakukan, tetapi hanya dalam keadaan mendesak dan dengan syarat yang berat, sehingga hakikat pernikahan tetap monogami.

Keempat tokoh sebelumnya tetap mengakui kebolehan praktik poligami meskipun harus dilaksanakan dengan syarat dan ketentuan yang ketat. Tetapi dalam perspektif berbeda, kalangan tokoh muslim feminis-liberalis justru muncul pandangan yang menolak secara total praktik poligami. Terdapat banyak nama, baik dalam konteks lokal Indonesia maupun di dunia Islam secara umum, menganggap bahwa poligami terlarang, bahkan dinilai sebagai praktik lama yang kurang sejalan dengan konteks masyarakat modern. Tidak hanya itu, praktik poligami dinilai sebagai penghinaan terhadap perempuan. Pendapat ini misalnya dipahami dari penjelasan Qāsim Amīn, bahwa poligami pada hakikatnya adalah bentuk penghinaan terhadap perempuan. Dia bahkan menyebutkan: *Saya tidak melihat poligami kecuali sebagai siasat hukum untuk memenuhi nafsu hewani pada diri laki-laki, yang menjadi tanda rusaknya akhlak, terganggunya akal sehat, kerakusan dalam mengejar kenikmatan.*¹⁴⁶ Ia juga mengomentari ketentuan QS. Al-Nisā' ayat 3 serta ayat 129. Keduanya mengandung kebolehan di satu sisi dan larangan di sisi lain. Tetapi bagi Qāsim Amīn, informasi yang paling kuat dari kedua ayat tersebut adalah larangan poligami. Karena tidak mungkin ada penegasan tentang keadaan laki-laki tidak mampu berlaku adil, sementara syarat poligami itu sendiri harus adil terhadap para istri.¹⁴⁷

Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Amina Wadud, tetapi ia hanya mengomentari bahwa poligami itu tidak memiliki landasan yang kuat. QS. Al-Nisā' ayat 3 bukan berbicara poligami, akan tetapi sikap wali terhadap anak yatim yang berada di bawah perwaliannya

¹⁴⁶Qāsim Amīn, *Tahrīr Al-Mar'ah* (Kairo: Muassasah Al-Hindāwī, 2012), hlm. 80.

¹⁴⁷*Ibid.*, hlm. 81.

dan hartanya. Amina Wadud juga menolak minimal tiga alasan logis rasional pembolehan poligami, yaitu karena kelebihan ekonomi bagi laki-laki, karena perempuan atau istri tidak dapat memberi keturunan dan karena hasrat seksual laki-laki yang tinggi. Ketiga alasan ini dia tolak bahkan tidak dapat dijadikan sebagai alasan logis poligami.¹⁴⁸ Senada dengan Amina Wadud, Asma Barlas juga mengomentari QS. Al-Nisā' ayat 3 bukanlah dasar legalitas poligini/poligami. Di akhir catatannya, Asma Barlas menyatakan bahwa seorang laki-laki sangat dianjurkan untuk menikahi satu istri. Sebab, memperlakukan banyak istri secara adil (dalam nafkah, terlebih lagi pada urusan hati) hampir mustahil (QS. Al-Nisā': 129), karena Allah tidak memberikan laki-laki banyak hati (QS. Al-Aḥzāb: 4).¹⁴⁹

Pandangan lainnya dikemukakan Abdullahi Ahmed Al-Na'im. Ia menilai mengemukakan prinsip penafsiran baru harus digunakan agar poligami dibatasi secara hukum dan lelaki-perempuan memiliki kesamaan mutlak di depan hukum. Prinsip penafsiran baru ini, bagi An-Na'im, adalah prinsip evolusioner. Menurut prinsip evolusioner ini, pengecualian atau penyebutan tidak mampu berlaku adil seperti disebutkan dalam QS. Al-Nisā' ayat 129 dan ketentuan QS. Al-Nisā' ayat 3 yang mengizinkan poligami, haruslah dipahami sebagai suatu kebutuhan pada saat itu. Dalam konteks syariah historis, perempuan sangat bergantung pada laki-laki untuk keamanan dan kesejahteraan ekonomi. Karena jumlah lelaki sedikit akibat perang pada abad VII, maka yang terbaik bagi perempuan "khusus saat itu" adalah dimadu dengan perempuan yang lain, dari pada menjadi perawan tua melarat dan tidak berdaya. Sementara, untuk konteks saat ini, tidak memiliki konsekuensi hukum dalam konteks modern.¹⁵⁰ Artinya bahwa dalam penafsiran Al-Na'im, poligami sebagaimana dilegalkan dalam QS.

¹⁴⁸Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text From a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, Inc., 1999), hlm. 82-85.

¹⁴⁹Asma Barlas dan David Raeburn Finn, *Believing Women in Islam: A Brief Introduction* (Austin: University of Texas Press, 2019), hlm. 66-69.

¹⁵⁰Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and International Law*, (Terj: Ahmad Suaedy dan Amiruddin Ar-Rany), (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016), hlm. 104-105.

Al-Nisā' hanya berlaku pada masa lalu yang secara historis kalangan perempuan sangat rentan, sementara hukumnya tidak berlaku untuk konteks modern, sehingga poligami dibatasi secara hukum.

Selain beberapa tokoh di atas masih banyak yang lain memiliki pandangan yang sama, sekurang-kurangnya mendukung monogami dan keterlibatan pemerintah dalam pembatasan poligami. Pandangan di atas menunjukkan adanya pergeseran paradigma pendapat ulama kontemporer yang membolehkan poligami bersyarat dengan muslim liberalis-feminis yang menolak total atas praktik tersebut. Jika ulama kontemporer masih menempatkan poligami sebagai opsi darurat, dan sebaliknya tokoh feminis-liberalis justru menekankan poligami tidak lagi relevan dengan prinsip kesetaraan gender serta keadilan sosial. Penafsiran “klasik” terkait ayat Al-Qur’ān yang selama ini dijadikan dasar kebolehan poligami justru ditafsir ulang sehingga pesan yang ditangkap dari ayat-ayat poligami menghendaki praktik monogami dan melarang poligami, karena syarat keadilan yang mustahil untuk dipenuhi. Selain itu pendekatan feminis-liberalis ini memperlihatkan upaya dekonstruksi serta reinterpretasi terhadap tafsir klasik dengan menekankan dimensi historis syariat sembari melihat dalam konteks modern. Poligami dipandang sebagai solusi sosial di masa lalu ketika perempuan berada dalam kondisi rentan akibat perang, serta struktur ekonomi patriarkal. Namun di dalam konteks modern alasan tersebut tidak lagi relevan karena perempuan memiliki akses yang lebih luas terhadap pendidikan, pekerjaan, dan juga perlindungan hukum. Oleh karena itu, penolakan poligami bagian dari upaya untuk menegakkan prinsip kesetaraan gender dan hak asasi perempuan pada masyarakat kontemporer.

BAB TIGA

ANALISIS HUKUM IZIN HAKIM SEBAGAI SYARAT POLIGAMI

A. Argumentasi Para Ulama Kontemporer terhadap Izin Hakim Sebagai Syarat Poligami dan Relevansinya dengan Putusan Hakim tentang Praktik Poligami di Indonesia

Izin hakim pengadilan sebagai syarat poligami, pada dasarnya sudah didiskusikan oleh para ulama, setidaknya baru terbaca di masa modern ini.¹ Di badan peradilan, negara-negara Islam di dunia Islam juga mengatur materi hukum ini,² bahkan regulasinya bersifat baku,

¹Dalam beberapa catatan, misalnya tersebut oleh Al-‘Aṭṭār dan Abū Zahrah bahwa pengaturan izin hakim sebagai syarat yang harus dipenuhi di dalam praktik poligami, sekurang-kurangnya muncul pada abad ke 19 M, ini bersamaan dengan munculnya kodifikasi (*taqnīn*) hukum Islam—termasuk hukum keluarga—dalam bentuk hukum positif. Lihat, ‘Abd Al-Nāṣir Taufiq Al-‘Aṭṭār, *Ta’addad Al-Zawjāt min Al-Nawāhī Al-Dīniyyah Wa Al-Ijtimā’iyyah wa Al-Qānūniyyah* (Jeddah: Dār Al-Syurūq, 1977), hlm. 273-280; Zahrah, *Al-Aḥwāl Al-Syakhṣiyyah...*, hlm. 90-91. Al-‘Aṭṭār dan Abū Zahrah sendiri tidak menyebut tahun secara pasti, tetapi dalam uraian mereka, isu tentang ini belum dikenal di masa klasik, dan baru muncul masa modern/kontemporer (*mu’āṣirah*).

²Di Malaysia, misalnya bagian Negeri Selangor melalui Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003, menetapkan izin pengadilan di dalam berpoligami, bahkan pada Pasal (Seksyen) 124, pelaku poligami yang tidak melalui proses peradilan, atau tidak mendapat izin tertulis dari Mahkamah, maka pelaku dinilai sudah melakukan kesalahan, dan karenanya dapat dihukum, berupa denda paling banyak 1000 ringgit atau penjara paling lama 6 bulan. Negara Brunei melalui Undang-Undang Keluarga Islam Brunei 1999, pada Pasal 23 ayat (1) yang juga menyebutkan poligami harus resmi dan mendapat kebenaran (izin) dari pada hakim *syar’ī*. Beralih ke negara-negara muslim di Timur Tengah, juga menetapkan ketentuan serupa. Sebut misalnya dalam *Qānūn Al-Aḥwāl Al-Syakhṣiyyah* Negara Yordania, Nomor 15 Tahun 2019, yang menyebut pernikahan poligami dicatatkan di Mahkamah.

Majelis hakim dapat menetapkan sejumlah syarat untuk menjamin mampu finansial dan mampu adil bagi diri laki-laki yang hendak poligami, tujuannya agar dapat melindungi hak-hak para pihak. Begitu juga Suriah (Damaskus), terutama di Pasal 17 *Qānūn Al-Aḥwāl Al-Syakhṣiyyah Al-Sūriy*. Di Irak, lebih tegas memuat aturan ketat dalam *Qānūn Al-Aḥwāl Al-Syakhṣiyyah* Nomor 188 Tahun 1959 yang mengatur bahwa poligami tidak diperbolehkan kecuali atas izin hakim. Izin hanya diberikan dengan dua syarat: *Pertama*, suami memiliki kecukupan finansial untuk menafkahi lebih dari satu istri. *Kedua* adanya kepentingan yang sah atau *maṣlaḥah*

mengikat, menjadi bagian dari proses yang harus dilalui saat praktik poligami dilaksanakan. Terdahulu bab dua sudah dijelaskan sepintas ragam pendapat ulama kontemporer mengenai eksistensi izin hakim di pengadilan sebagai syarat poligami. Di sini, perlu ada pendalaman analisis mengenai argumentasi hukum ulama, berikut komentar yang perlu diberikan terutama relevansinya atas beberapa putusan hakim tentang praktik poligami di Indonesia.

Pandangan ulama kontemporer tentang izin hakim pengadilan sebagai syarat dalam poligami memperlihatkan arah baru (jika boleh disebut sebagai reformulasi dan rekonstruksi hukum poligami dalam Islam) dalam pembacaan hukum Islam masa kini. Poligami tidak lagi dipahami semata sebagai hak laki-laki yang dibatasi syarat keadilan, dan kemampuan nafkah saja, melainkan sebagai praktik yang harus dikontrol melalui mekanisme hukum negara, kuat, dan tegas. Ulama yang mendukung syarat izin hakim, berangkat dari kesadaran bahwa poligami sering kali menimbulkan dampak sosial yang serius, seperti ketidakadilan kepada istri, penelantaran anak, dan potensi kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). Argumentasi ini terbaca dari beberapa komentar ulama kontemporer yang setuju dengan syarat izin hakim, dan syarat ini dinilai sebagai instrumen yang mampu menutup ruang penyalahgunaan poligami, menolak kemudharatan (*dar'u al-mafāsid*) serta memastikan supaya praktik poligami berjalan dalam kerangka kemaslahatan (*maṣlaḥah*).

Al-Tanāfi, menjadi salah satu tokoh yang paling tegas di dalam merumuskan syarat izin hakim. Argumentasi yang dibangun, bukan hanya didasari kepada persepsi logis (*'aqliyyah*), seperti upaya untuk

syar'īyyah. Sekiranya dikhawatirkan tidak ada keadilan antara para istri, poligami tidak diperbolehkan.

Di negara-negara muslim di Benua Afrika, semisal Mesir dan Maroko, juga mengakomodasi syarat izin hakim dalam poligami. Terlepas dari adanya komentar ulama yang “*menentang*” syarat ini sebut misalnya pandangan Wahbah Al-Zuhailī terhadap Qanun Hukum Keluarga Suriah, selanjutnya pandangan Muḥammad Abū Zahrah yang mengomentari Qanun Hukum Keluarga Mesir, dan beberapa lainnya. Poin intinya bahwa negara Muslim menetapkan syarat izin hakim dalam ketentuan poligami, dan hakim punya wewenang menilai keadaan finansial (mampu materil) laki-laki yang hendak poligami.

menghindari kerusakan, penyelewengan dan penyalahgunaan dalam praktik umum poligami, tetapi lebih jauh, justru dinilai mempunyai landasan normatif yang jelas dalam teks nash syarak, yang oleh para ulama klasik justru belum menyinggungnya lebih lanjut.

Paling kurang, argumentasi ulama mengenai pentingnya syarat izin hakim ini dapat dikonstruksikan dalam dua argumentasi pokok, yaitu sebagai berikut:

1. Argumentasi Berdasarkan Dalil Naqliyyah

Argumentasi atau alasan hukum *naqliyyah* yang dikemukakan ulama kontemporer (setidaknya dalam bacaan Al-Tanāfi),³ mengacu kepada salah satu riwayat hadis dari Imām Al-Bukhārī, yang teksnya sudah dikutip pada bab sebelumnya. Hadis ini menceritakan tentang keinginan Ali bin Abi Thalib untuk meminang putri Abū Lahab, dan saat bersamaan, Fathimah (putri Rasulullah SAW) mengadukannya kepada Rasul SAW. Lalu Rasulullah SAW naik ke mimbar dengan bersabda (matan hadis dapat dikutip kembali) sebagai berikut:

أَنْكَحْتُ أَبَا الْعَاصِ بْنِ الرَّبِيعِ فَحَدَّثَنِي وَصَدَّقَنِي وَإِنَّ فَاطِمَةَ بَضْعَةٌ مِنِّي وَإِنِّي أَكْرَهُ أَنْ يَسُوءَهَا وَاللَّهُ لَا يَجْتَمِعُ بَيْنُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيْنَتْ عَدُوَّ اللَّهِ عِنْدَ رَجُلٍ وَاحِدٍ فَتَرَكَ عَلِيٌّ الْخُطْبَةَ. (رواه البخاري).⁴

Hadirin, aku telah menikahkan Abū Al-Ash bin Al-Rabi', lalu dia bercerita kepadaku dan membenarkan aku. Sesungguhnya Fathimah adalah bagian dari diriku dan sungguh aku tidak suka bila ada orang yang menyusahkannya. Demi Allah, tidak akan berkumpul putri Rasulullah SAW dan putri dari musuh Allah SWT pada satu orang laki-laki. Maka Ali (RA) pun kemudian membatalkan pinangannya. (HR. Al-Bukhārī).

Sekiranya dibaca riwayat ini, Imām Al-Bukhārī menyebutkan hadis ini di dalam kitab “Keutamaan Para Sahabat” Bab ke-62 (*Kitāb Faḍā'il Al-Ṣaḥābah*), dalam “Bab 16: Penyebutan Orang-orang yang Memiliki Hubungan dengan Rasulullah SAW Melalui Pernikahan, di antara Mereka ialah Abū Al-Aṣ bin Al-Rabi'”. Riwayat ini, penting dikemukakan sebagai argumentasi normatif yang dikemukakan oleh

³Al-Tanāfi, *Mudawwanah Al-Usrah...*, hlm. 193-194.

⁴Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī...*, No. 3450.

ulama kontemporer, tentang pentingnya izin hakim dalam poligami. Nabi Muhammad SAW, sebagai ayah Fathimah RA, membatasi apa yang diinginkan oleh Ali bin Abi Thalib untuk menikah lagi dengan putri Abu Jahl.⁵ Di sini argumentasi yang dibangun bukanlah adanya larangan Nabi SAW terhadap Ali karena menikah dengan putri Abu Jahal (notabene Abū Jahal merupakan paman Nabi yang menentang Islam dan dakwah Nabi pada waktu itu). Tetapi, poin intinya adalah melihat pada adanya larangan Nabi SAW bagi Ali untuk berpoligami dan menimbang kedudukan Nabi SAW di saat itu, yang bukan hanya sebagai ayah dari Fathimah RA, tapi sebagai pemimpin, pemerintah, atau kepala negara (pada saat ini relevan dengan sebutan eksekutif), pembuat hukum (legislatif), sekaligus sebagai hakim yang memutus hukum (yudikatif).⁶ Karena itu di dalam konteks hadis di atas, upaya

⁵Ibn Hajar Al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Jilid 18, (Terj: Gazirah Abdi Ummah, dkk), (Jakarta: Pustaka Azzam, 2002), hlm. 643.

⁶Perlu digaris bawahi, bahwa di dalam kaca mata fikih *siyāsah* dan hukum tata negara Islam (*fiqh al-daulah*), para ulama bersepakat menyatakan kedudukan Rasulullah SAW semasa hidup merangkap 3 (tiga) jabatan penting sekaligus selain sebagai pemegang kekuasaan eksekutif (pemerintah dalam arti kepala negara) juga sebagai pemegang kekuasaan legislatif (perumus pembentuk hukum/*legislature*), dan pemegang kekuasaan yudikatif (pemegang kekuasaan kehakiman atau sebagai hakim dan *qāḍī*) bagi umat Islam pada waktu itu. Al-Khallāf dan Al-Ṣallābī secara gamblang mengemukakan masalah ini saat mereka mengomentari teori pemisahan kekuasaan (*faṣl al-salṭah* dan *separations of power/distributions of power*). Dalam kaca mata Barat, kekuasaan negara bagi tiga organ tersebut dijabat secara terpisah dan masing-masing menjalankan fungsi *check and balances* (fungsi pengawasan, dan penyeimbang). Teori ini digagas oleh John Lock (1704 M), dan dikembangkan juga oleh Montesquieu (1748 M). Lihat di dalam, John Locke, *Political Writings*, (Edited: David Wootton), (United State of America: Hackett Publishing Company, 1993), hlm. 335; Charles Baron De Montesquieu, *The Spirit of Laws*, (Translate: Thomas Nugent), (New York: Cosimo Classics, 2011), hlm. 151; Kedua pendapat tersebut juga diterangkan oleh Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Edisi Revisi (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2019), hlm. 282;

Bagi ahli hukum Islam, semisal Khallāf, Al-Ṣallābī, dan dikemukakan pula oleh ahli sejarah seperti Al-Sirjānī, bahwa posisi Rasulullah SAW pada masa lalu, tidak bisa direduksi hanya pada satu bidang saja, tetapi merangkap semua jabatan kekuasaan. Meskipun, untuk konteks kontemporer, kekuasaan tersebut mesti ada pemisahan, sebab perlu ada fungsi penyeimbang antara satu lembaga dengan yang lain, dan kondisinya berbeda dengan posisi Rasul pada waktu itu. Bahkan, Wahbah Al-Zuhailī menyebut pola tersebut berlaku sampai masa Abū Bakar Al-Ṣiddīq. Alī

mereduksi (menyempitkan) posisi atau kedudukan Nabi SAW hanya sebagai ayah Fathimah tentu saja kurang tepat.

Nabi SAW, dalam posisi Beliau yang kuat sebagai pemegang kekuasaan eksekutif, legislatif dan yudikatif, punya legitimasi untuk membatasi perkara *mubah* berpoligami, demi kepentingan Fathimah selaku warga masyarakat waktu itu. Ali Ibn Abi Thalib yang hendak meminang putri Abu Jahl menjadi hujjah *naqliyyah* penting di dalam pembatasan poligami dengan izin hakim di era kontemporer. Rasul SAW menolak rencana Ali RA dengan alasan—paling kurang alasan Rasul di sini dipahami secara tersirat—adanya potensi mudarat bagi Fatimah RA. Penolakan itu dilakukan pada mimbar masjid, sehingga memiliki dimensi hukum publik, dan bukan sekadar urusan pribadi. Pada pembacaan hadis tersebut, Nabi SAW bertindak sebagai kepala negara sekaligus hakim yang menetapkan larangan poligami dalam kondisi tertentu.

Perlu juga dianalisis komentar ahli hadis mengenai riwayat Al-Bukhārī tersebut. Ibn Hajar memberikan komentar di dalam *Fath Al-Bārī*, bahwa nama anak perempuan yang hendak dinikahi Ali adalah Juwairiyah, ada juga versi yang menyatakan namanya ialah Al-Aura dan ada pula yang mengatakan Jamilah. Awalnya, Ali RA berpegang kepada hukum umum (*‘āmm*), yang membolehkan menikahi dengan wanita yang tidak beriman.⁷ Namun, di saat Nabi SAW mengingkari perbuatannya, Ali RA memutuskan pinangannya. Dalam hal ini, Ibn Hajar Al-‘Asqalānī berkomentar, bahwa Nabi SAW menyampaikan

Al-Ṣallābī menyebutkan pemisahan kekuasaan dalam sistem pemerintahan Islam, baru muncul dan diterapkan pada masa Umar bin Al-Khaṭṭāb.

Catatan menyangkut pemisahan kekuasaan (*faṣl al-saltah* atau *separations of power/distributions of power*) dalam perspektif Islam bisa dilihat pada beberapa literatur, misalnya dalam, ‘Abd Al-Wahhāb Al-Khallāf, *Al-Siyāsah Al-Syar’iyyah Aw Niẓām al-Daulah al-Islāmiyyah fī al-Syū’ūn al-Dustūriyyah wa al-Khārijiyyah wa Al-Māliyyah* (Kairo: Dār al-Anṣār, 1977), hlm. 133; Lihat juga Alī Muḥammad Al-Ṣallābī, *Al-Barlāmān fī Al-Daulah Al-Ḥadīṣah Al-Muslimah*, Terj: Masturi Irham dan Malik Supar (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2016), hlm. 45; Rāghib Al-Sirjānī, *Māzā Qaddam Al-Muslimūn li Al-‘Ālam*, (Terj: Sonif, Masturi Irham dan Malik Supar), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019), hlm. hlm. 397; Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī...*, hlm. 358; Azhary, *Beberapa Aspek...*, hlm. 432.

⁷Al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī...*, hlm. 643.

perkara tersebut kepada khalayak ramai agar mereka menjadikannya sebagai pedoman baik di dalam konteks wajib atau lebih utama. Poin ini yang diabaikan oleh sebagian orang misalnya Al-Murtaḍā (ulama kalangan Syi'ah) yang mengklaim hadis tersebut *mauḍū'* atau palsu, dengan dalih dinukil dari al-Miswar yaitu seorang yang bertentangan dengan Ali. Tetapi sebagian besar ulama lainnya menyatakan bahwa hadis tersebut adalah *ṣaḥīḥ*.⁸

Al-'Ainī menyebutkan bahwa redaksi hadis ini dengan makna dan maksud hadis bersifat jelas karena bersesuaian dengan masa atau waktu hidup Ali RA. Artinya, Al-'Ainī mengakui bahwa riwayat ini tidak ada ambiguitas di dalamnya. Komentar Al-'Ainī dan Ibn Hajar sebelumnya relatif sama, meski ada beberapa bagian tambahan. Arti dan maksud Putri Abū Jahl di sini menurut Al-'Ainī namanya adalah Juwairiyah, ada yang mengatakan namanya Al-Jamīlah, dan ada pula yang mengatakan al-'Aurā'. Ali yang hendak berpoligami di saat itu berpegang pada keumuman kebolehan (poligami). Namun demikian, niatnya menikah lagi diurungkan lantaran Nabi SAW menolak, atau mengingkarinya. Putri Abu Jahl kemudian dinikahi oleh 'Atāb ibnu Usayd. Penolakan dan anulir Rasulullah SAW tersebut agar hukum yang dimaksudkan tersebar ke tengah-tengah masyarakat, kemudian agar masyarakat kemudian mengambilnya sebagai pegangan hukum, baik sebagai kewajiban maupun sebagai sesuatu hukum yang harus dilaksanakan (prioritas).⁹

Dari dua komentar di atas, tampak jelas bahwa ada pelarangan, atau paling tidak pembatasan dari Rasulullah SAW bagi Ali RA yang hendak menikah lagi dengan perempuan lain. Konteks hadis ini pada dasarnya memang tampak tereduksi pada minimal tiga hal. *Pertama*, mengenai posisi Nabi SAW sebagai ayah dari Fathimah RA. *Kedua*, konteks larangan ini berlaku pada Ali RA. *Ketiga*, anak perempuan yang hendak dinikahi Ali adalah anak Abū Jahl. Tiga aspek ini pada prinsipnya perlu dianalisis secara lebih luas dan tidak dibatasi hanya

⁸*Ibid.*

⁹Badruddīn Abī Muḥammadī Maḥmūd bin Aḥmad Al-'Ainī, *'Umdah Al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Juz 16, (Beirut: Dār Al-Kutb Al-'Ilmiyyah, 2001), hlm. 318.

pada tiga konteks tersebut. Ibn Hajar maupun Al-‘Ainī menyatakan riwayat tersebut tertuju kepada khalayak ramai pada waktu itu, dasar argumennya sebab Nabi menyampaikan larangannya di atas mimbar, dan ini berlaku peralihan hukum dari mulanya hanya berlaku dalam ranah domestik (kekeluargaan), menjadi ranah publik (sosial, ruang masyarakat yang lebih luas, bahkan menjadi keputusan negara).

Dari riwayat di atas, dan seperti apa yang dikomentari oleh Al-Tanāfi dalam bukunya *Mudawwanah Al-Usrah*, tegas menyebutkan, bahwa negara atau pemerintah memiliki wewenang dalam membuat batasan syarat poligami dengan izin hakim di pengadilan. Argumen tersebut menunjukkan tata cara membaca peluang poligami di dalam perspektif multi disiplin ilmu. Paling tidak, memadukan dua dimensi bidang hukum sekaligus, yaitu ranah hukum keluarga yang sifatnya domestik, privat, atau di internal kerumahtanggaan, dan ranah politik hukum (*siyāsah al-syar’iyyah*) yang sifatnya sosial kemasyarakatan.

Riwayat serupa juga merujuk kepada salah satu hadis Muslim berikut ini:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ، وَفُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، كِلَاهُمَا عَنِ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ ابْنُ يُونُسَ: حَدَّثَنَا لَيْثٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ الْقُرَشِيُّ الشَّيْبِيُّ، أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ وَهُوَ يَقُولُ: إِنَّ بَنِي هِشَامِ بْنِ الْمُغِيرَةِ اسْتَأْذَنُونِي أَنْ يُنْكَحُوا ابْنَتَهُمْ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، فَلَا أَدْنُ لَهُمْ، ثُمَّ لَا أَدْنُ لَهُمْ، ثُمَّ لَا أَدْنُ لَهُمْ، إِلَّا أَنْ يُحِبَّ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ أَنْ يُطَلِّقَ ابْنَتِي وَيُنْكَحَ ابْنَتَهُمْ، فَإِنَّمَا ابْنَتِي بَضْعَةٌ مِنِّي، يُرِيدُنِي مَا رَأَيْتُهَا، وَيُؤْذِنُنِي مَا آذَاهَا. (رزاه مسلم).¹⁰

Telah menceritakan kepada kami Ahmad ibn ‘Abd Allāh ibn Yūnus dan Qutaibah ibn Sa‘īd keduanya dari Al-Lais ibn Sa’d. Ibn Yūnus berkata: Telah menceritakan kepada kami Al-Lais, telah menceritakan kepada kami ‘Abd Allāh ibn ‘Ubaidullāh ibn Abī Mulaikah Al-Qurashī Al-Taimī, bahwa Al-Miswar ibn Makhramah telah menceritakan padanya bahwa ia mendengar Rasulullah di atas mimbar bersabda: “Sesungguhnya Bani

¹⁰Abū Al-Ḥusain Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Riyad: Dār Al-Salām, 2000), hlm. 134.

Hisyām ibn Al-Mughīrah meminta izin kepadaku agar ‘Alī ibn Abī Tālib menikahi putri mereka. Maka aku tidak mengizinkan mereka, tidak mengizinkan mereka, tidak mengizinkan mereka kecuali sekiranya Ibn Abī Tālib ingin menceraikan putriku lalu menikahi putri mereka. Sesungguhnya putriku adalah bagian dariku, apa yang membuatnya resah membuatku resah dan apa yang menyakitinya menyakitiku.

Informasi dalam hadis ini serupa dengan riwayat al-Bukhārī di awal. Ibrāhīm Al-Qurtubī di saat menjelaskan hadis ini, memberikan komentar tentang tidak ada izin dari Rasulullah SAW atas pinangan Ali, hal ini sebagai bentuk penegasan untuk melarang penggabungan di antara putrinya Fāṭimah dengan putri Abū Jahl dalam satu rumah tangga. Itu karena, Nabi SAW khawatir Fāṭimah akan terkena fitnah akibat rasa cemburu, serta juga karena beliau memperkirakan adanya perselisihan dari pihak madunya. Permusuhan para ayah, terkadang dapat berpengaruh kepada anak-anak mereka.¹¹ Imām Al-Nawawī di dalam komentarnya juga menyebutkan bahwa makna hadis tersebut, terkait dengan larangan menyakiti Nabi SAW dalam kondisi apa pun dan dengan cara apa pun, meskipun karena timbulnya gangguan itu berasal dari sesuatu yang asalnya mubah. Ini berbeda dengan selain beliau. Rasulullah SAW melarang penggabungan di antara keduanya (menggabungkan Fathimah dengan anak Abū Jahl) sebab dua alasan yang disebutkan secara tegas:¹²

- a. Hal itu akan mengakibatkan gangguan terhadap Fāṭimah, siapa pun yang menyakitinya berarti menyakiti Nabi SAW, sehingga binasa orang yang menyakitinya. Larangan itu, pada dasarnya muncul dari kasih sayang Nabi SAW yang sempurna terhadap ‘Alī dan Fāṭimah.
- b. Kekhawatiran adanya fitnah bagi Fāṭimah RA akibat dari rasa cemburu.

¹¹Abī Al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Umar bin Ibrāhīm Al-Qurtubī, *Al-Mufhim Limā Asykal min Talkhīṣ Kitāb Muslim*, Juz’ 6, (Damaskus: Dār Ibn Katsir, 1996), hlm. 353.

¹²Muḥyiddīn Abī Zakariyyā Yaḥyā bin Syarḥ Al-Nawawī, *Al-Minhāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin Al-Ḥajjāj: Syarḥ Al-Nawawī ‘alā Muslim*, (Yordania: Bait Al-Afkār Al-Dawliyyah, 2000), hlm. 1489.

Dua komentar di atas tampak memberi batasan cakupan makna hadis, yaitu hanya pada kasus Fathimah saja, bahkan penulisan hadis juga diletakkan pada Bab Keutamaan Fathimah. Hanya saja, dalam kerangka penggalan hukum, ulama kontemporer, seperti dijelaskan oleh Al-Tanāfi, riwayat tersebut justru dapat dijadikan sebagai suatu indikasi bahwa kekuasaan penguasa bisa membatasi seseorang yang hendak poligami dengan menetapkan syarat izin hakim sebagai satu mekanisme hukum yang harus dilalui.¹³ Negara memiliki hak untuk ikut campur dalam pengaturan hukum poligami baik dalam membuat undang-undang, membatasi dengan syarat tertentu, mewajibkan izin hakim, melarangnya bagi sebagian orang, ataupun melarangnya bagi semua orang dalam waktu tertentu sesuai dengan kepentingan umum maupun khusus. Poligami yang mubah serta menutup jalan terhadap sesuatu yang mubah demi kemaslahatan ialah sah menurut syariat.¹⁴

Peristiwa ketika Bani Hisyām, keluarga perempuan yang ingin dinikahi ‘Alī RA, meminta izin kepada Nabi SAW tetapi beliau tidak mengizinkan. Ini menunjukkan bahwa membatasi poligami dengan izin hakim memiliki dasar dalam Islam.¹⁵

Hal ini berbeda dengan pandangan ulama kontemporer lainnya yang menyebut izin hakim tidak perlu dalam poligami, terlebih jika hakim diberi kewenangan di dalam menilai apakah laki-laki mampu adil dan mampu nafkah. Artinya, poligami—sepanjang dilaksanakan dengan memenuhi syarat/rukun nikah—boleh secara syarak, tinggal pengadilan mencatatkan saja perkawinan itu, tanpa harus terikat atas izin hakim. Ini misalnya dikemukakan Al-Zuhailī, yang menyatakan bahwa Allah SWT menempatkan keinginan orang yang ingin kawin itu sendiri untuk mewujudkan kedua syarat poligami (mampu nafkah dan mampu adil). Hanya Allah SWT saja yang bisa menghargai rasa khawatir untuk tidak bisa berlaku adil.¹⁶ Al-Zuhailī menambahkan,

¹³Al-Tanāfi, *Mudawwanah Al-Usrah...*, hlm. 193-194.

¹⁴*Ibid.*

¹⁵*Ibid.*, hlm. 194.

¹⁶Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī...*, hlm. 165; Setidaknya menurut al-Zuhailī ada 5 alasan kenapa pembatasan poligami dengan izin hakim ini tidak memiliki manfaat dan kemaslahatan sama sekali. *Pertama*, suami lebih mengetahui kondisi

dalam pengawasan perkawinan oleh hakim, itu sifatnya hanya semu, tidak pasti, hanya orang yang ingin menikah saja yang dapat menilai apakah ia mampu atau tidak. Poligami juga bukan sebab utama dari adanya praktik penelantaran anak.

‘Abd Al-Karīm Zaidān juga termasuk dalam golongan ini. Dia berpendapat bahwa poligami boleh dilakukan tanpa izin hakim. Oleh karena itu, Zaidān menilai tidak ada dasar *syar’i* untuk memberikan wewenang ini bagi hakim, dan menggantungkan kebolehan poligami pada izin hakim. Ia juga mengutip salah satu Fatwa dari *Majma’ Al-Buḥūs al-Islāmiyyah* (Lembaga Riset Islam) Kairo yang menyatakan pada intinya bahwa poligami adalah mubah berdasarkan nas-nas Al-Qur’ān yang jelas dengan batasan yang disebutkan di dalamnya, dan pelaksanaan hak ini diserahkan kepada pertimbangan suami ini tanpa memerlukan izin dari hakim pengadilan. Argumentasi lainnya ialah bahwa tidak pernah ada riwayat dari fukaha yang mensyaratkan izin hakim untuk membolehkan poligami. Seandainya syarat ini memang sah menurut syariat, tentu kitab-kitab fikih dan peradilān tidak akan kosong dari penyebutannya atau usulannya. Ketiadaan ini memberi

dan kemampuan sendiri sehingga suami lebih berkompetensi dan mampu di dalam menilai keadaannya, serta menyeimbangkan pendapatan dengan kebutuhan rumah tangga dan juga menjalankan perintah syariat berupa keadilan dan kebaikan dalam pergaulan. *Kedua*, hakim sulit mengetahui keadaan nyata seorang suami, sehingga pemeriksaan atas adil ataupun mampu tidaknya laki-laki justru tidak akan efektif, bahkan bisa menyingkap rahasia pribadi, membatasi kebebasan, serta mengurangi kewenangan dan pilihan pribadinya. *Ketiga*, poligami bukan suatu fenomena yang menakutkan, karena di Mesir dan Libya misalnya hanya sekitar 4%, dan di Suriah sekitar 1%. Angka yang kecil tidak layak dijadikan dasar untuk membuat undang-undang khusus. *Keempat*, hukum tidak dapat memperbaiki keadaan tanpa adanya niat baik dan kesungguhan dalam penerapannya. *Kelima*, poligami bukan menjadi penyebab anak-anak terlantar, sebagaimana dituduhkan banyak orang. Melainkan penyebab sebenarnya adalah laki-laki yang berpoligami menjauh dari adab syariat dan hukum-hukumnya, khususnya ketika lalai saat mengurus keluarga, kecanduan minuman keras, penyalahgunaan narkoba, berjudi, berkunjung ke tempat maksiat, serta akibat kemiskinan dan kebodohan. Karena itu bagi Al-Zuhailī, dampak buruk poligami justru dapat dihindari melalui pendidikan agama yang benar, pemahaman terhadap tujuan syariat dalam pernikahan, kesadaran terhadap beratnya tanggung jawab, menjadikan ikatan pernikahan berdiri di atas dasar kasih sayang, rahmat, dan saling pengertian. Penjelasan Al-Zuhailī ini dapat dirujuk dalam: Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Mālikī Al-Muyassar* (Damaskus: Dār Al-Kalim Al-Tayyib, 2010), hlm. 91.

penegasan adanya *ijmā' sukūṭī* (kesepakatan diam) bahwa kebolehan poligami tidak bergantung izin hakim. Mengusulkan syarat tersebut, atau bahkan aturan yang sudah berlaku di beberapa negara muslim, pada masa kini berarti melanggar ijmak tersebut.¹⁷

Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Muḥammad Muṣṭafā Syalabī,¹⁸ Abū Zahrah,¹⁹ Maḥmūd Syaltūt,²⁰ yang intinya sama. Al-Qaradāwī misalnya, menyebut dengan tegas bahwa syarat adil hanya dapat diperhitungkan oleh lelaki yang bersangkutan. Bagi laki-laki, yang khawatir bahwa dirinya tidak mampu berlaku adil, maka haram baginya untuk poligami.²¹ Pandangan-pandangan tersebut memberi gambaran bahwa diskursus tentang hukum poligami serta penetapan syarat izin hakim pengadilan masih menjadi diskusi alot para ulama kontemporer.

Berdasarkan uraian di atas, bisa dipahami bahwa bagi sebagian ulama kontemporer yang setuju, bahkan menganggap penting syarat izin pengadilan ini, meskipun sebagian dan tidak semuanya, menilai adanya dasar *syar'ī* (*naqliyyah*) dengan mengacu kepada dua riwayat hadis terdahulu. Dasar argumen yang dibaca ialah posisi Rasulullah SAW sebagai pemerintah, pembuat undang-undang, dan hakim saat itu melarang Ali memadu Fathimah. Landasan riwayat ini kemudian dinilai sebagai legalitas hakim dalam menilai kemampuan laki-laki yang hendak berpoligami.

2. Argumentasi Berdasarkan Dalil 'Aqliyyah

Argumen logis yang muncul, terutama bagi ulama yang setuju terhadap izin hakim sebagai syarat poligami merujuk kepada adanya kemungkinan *mudarat* yang muncul bagi pasangan terutama istri dan anak-anak yang dilahirkan. Larangan dan pembatasan poligami tidak boleh dilakukan secara sewenang-wenang melainkan harus dipenuhi dua syarat penting:

¹⁷Zaidān, *Al-Mufaṣṣal fī Ahkām...*, Juz 4: hlm. 293-294.

¹⁸Syalabī, *Ahkām Al-Usrah...*, hlm. 264.

¹⁹Zahrah, *Tanzīm Al-Islām...*, hlm. 76; Zahrah, *Al-Aḥwāl Al-Syakhṣiyyah...*, hlm. 90-91.

²⁰Syaltūt, *Al-Islām...*, hlm. 162-164.

²¹Al-Qaradāwī, *Al-Halāl wa Al-Harām...*, hlm. 288.

- a. Pembatasan praktik poligami dengan izin hakim harus benar-benar membawa kemaslahatan nyata bukan nilai kemaslahatan yang semu (hanya dugaan kuat), atau mencegah mudarat yang nyata ataupun yang dikhawatirkan akan terjadi.
- b. Rujukan di dalam melarang atau membatasi poligami haruslah agama Islam bukan rujukan internasional berupa isi perjanjian, konvensi, atau piagam global.

Dua pertimbangan di atas merupakan realisasi yang diterapkan di dalam membentuk undang-undang yang mensyaratkan izin hakim bagi lelaki yang ingin berpoligami. Landasan argumentasi *aqliyyah* (dasar logika) atas pentingnya izin hakim berangkat dari setidaknya atas pertimbangan rasional, yaitu mengenai keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan hak.

- a. Keadilan yang menjadi syarat utama poligami sulit diukur dan diidentifikasi secara subjektif oleh lelaki yang ingin menikah secara poligami, sehingga diperlukan adanya otoritas eksternal institusi ataupun lembaga peradilan untuk menilai kemampuan (mampu adil serta mampu nafkah). Hakim dipandang sebagai pihak yang dapat memberikan verifikasi objektif supaya klaim keadilan tidak menjadi alasan semu, tetapi memberi kepastian hukum bagi istri-istri dan anak-anak.²²
- b. Izin hakim juga berfungsi sebagai mekanisme preventif untuk menutup pintu mudarat, sebab potensi poligami menimbulkan konflik rumah tangga (antara istri pertama dan kedua, ataupun seterusnya), ketidakadilan, serta kerugian bagi pihak istri atau anak yang dilahirkan.
- c. Dari sisi perlindungan hak perempuan, izin hakim ini dianggap sebagai instrumen rasional yang bisa memastikan bahwa pihak

²²Argumentasi pada poin a di atas juga dikemukakan oleh Al-‘Aṭṭār. Hanya saja, posisi Al-‘Aṭṭār di sini hanya mengulas pendapat ulama, sementara sikapnya tetap tidak setuju terhadap izin hakim sebagai syarat poligami. Ia bahkan menilai dan mengatakan seperti berikut “Lebih bijak membiarkan poligami berjalan sesuai syariat dengan syarat keadilan beserta kemampuan menafkahi daripada membatasi dengan syarat yang sulit dibuktikan dan menimbulkan kerusakan sosial”. Lihat Al-‘Aṭṭār, *Ta’addad Al-Zawjāt...*, hlm. 291.

yang lebih lemah secara sosial, ekonomi, tidak dirugikan oleh keputusan sepihak suami.

- d. Izin hakim memberikan kepastian hukum dan juga kepastian dalam administrasi, sehingga hak-hak keluarga terkait nafkah, warisan dan status anak dapat diatur dengan jelas.²³ Oleh sebab itu, sebagai fungsi pengikat, maka perkawinan poligami tanpa adanya izin hakim menimbulkan kekacauan administratif, dan sebagai bentuk hukuman bagi pasangan itu, hakim berwenang untuk tidak mengintervensi terkait masalah yang timbul yang dihadapi oleh pasangan tersebut, misalnya terkait gugatan dari suami karena ketidaktaatan istri, gugatan istri atas nafkah, hak waris, hak anak, dan lainnya.²⁴
- e. Analogi dengan talak. Alasan ini memberi gambaran bahwa di dalam talak perlu ada keputusan pengadilan. Sekiranya dalam permasalahan perceraian yang asal hukumnya mubah saja bisa dibatasi demi kemaslahatan, maka poligami pun dapat dibatasi dengan izin hakim, dan peraturan syarat izin hakim dipandang memenuhi nilai *maṣlahah*.

Berdasarkan argumentasi di atas, mekanisme poligami dengan izin pengadilan dinilai sebagai instrumen rasional untuk memelihara keseimbangan antara kebolehan syariat (misalnya merujuk pada QS. Al-Nisā' ayat 3 dan beberapa hadis Nabi SAW seperti telah dikutip terdahulu) dan kebutuhan sosial modern. Poligami dibolehkan dalam Islam, tapi syarat utamanya adalah keadilan dan kemampuan nafkah. Dua syarat ini sulit diverifikasi secara subjektif oleh suami, sehingga otoritas lembaga peradilan diperlukan untuk memastikan klaim dua syarat mampu adil, dan nafkah benar-benar dipertanggungjawabkan. Dengan izin hakim, poligami tidak lagi bergantung kepada penilaian

²³Al-Tanāfi, *Mudawwanah Al-Usrah...*, hlm. 192-194; Al-'Attār, *Ta'addad Al-Zaujāt...*, hlm. 139-145.

²⁴Atiyyah Saqqar juga menyinggung alasan tersebut sebagai argumentasi logis yang dikemukakan oleh sebagian ulama dalam menerima syarat izin hakim. Hanya saja, bagi 'Atiyyah Saqqar sendiri, syarat izin pengadilan ini tidaklah bisa diterima. Lihat dalam ulasan Saqqar, 'Atiyyah Saqqar, *Mausū'ah Al-Usrah Tahtā Ri'āyah al-Islām: Musykilāt Al-Usrah*, Juz' 6, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2006), hlm. 128-132.

pribadi yang rawan bias. Ini karena kecenderungan orang (laki-laki) untuk berpoligami, apalagi hanya didasarkan pada kepuasan seksual, biasanya akan menafikan kekhawatiran berlaku adil berpoligami dan syarat poligami untuk mampu di dalam dua aspek tersebut tidak lagi menjadi pertimbangan utamanya. Dengan adanya syarat izin hakim, akan memperoleh legitimasi hukum yang lebih kuat dan memberikan perlindungan nyata bagi pihak yang berpotensi dirugikan, khususnya istri dan anak-anak.

Selain itu, izin hakim berfungsi sebagai mekanisme preventif, yang sejalan dengan prinsip rasional dalam hukum Islam, yaitu suatu upaya dalam mencegah mudarat sebelum terjadi. Poligami memiliki potensi menimbulkan ketidakadilan, konflik rumah tangga, sehingga pengawasan hakim melalui mekanisme izin hakim ini dinilai sebagai langkah antisipatif untuk menutup pintu kerusakan (*sadd al-zarī'ah*) dan memastikan tercapainya kemaslahatan (*maṣlaḥah*), ini pula yang dipahami oleh Al-Tanāfi saat mengomentari riwayat hadis Imām Al-Bukhārī dan muslim sebelumnya.²⁵ Dengan adanya izin hakim, hak-hak keluarga terkait nafkah, warisan, status anak dapat diatur secara lebih jelas, serta memberi kepastian hukum (*legal certainty/al-yaqīn al-qānūnī*) dapat terjamin. Ini menjadi bagian penting dalam proses pembaruan hukum keluarga Islam di beberapa negara muslim dunia, termasuk Indonesia, Malaysia,²⁶ Brunei, dan negara-negara muslim di Timur Tengah.²⁷

Penting pula dikemukakan di bagian ini, bahwa intervensi dari negara dalam bentuk pemberian izin poligami secara prinsip bagian dari kewenangan negara dalam mengatur kehidupan masyarakat dan bagian dari bentuk *siyāsah syar'iyah*. Bagaimana pun, pelaksanaan poligami ini bersentuhan langsung dengan pemenuhan hak dan juga kewajiban antara warga negara, sehingga negara punya kewenangan di dalam membuat kebijakan terkait perlunya izin hakim. Pola ini di dalam politik hukum Islam kontemporer disebut proses *taqnīn* yaitu

²⁵ Al-Tanāfi, *Mudawwanah Al-Usrah...*, hlm. 192-194.

²⁶ Manan, *Pembaruan Hukum...*, hlm. 159-170 dan 197.

²⁷ Kharlie, Hidayat, dan Hafiz, *Kodifikasi Hukum Keluarga Islam...*, hlm. 122.

positivisasi dan penormaan hukum Islam di dalam hukum positif.²⁸ Pola ini dianggap membantu para hakim dalam menyelesaikan isu-isu hukum Islam, termasuk hukum keluarga. Al-Zibārī menyebutkan bahwa di antara materi hukum Islam yang dapat diakomodasi dalam proses *taqnīn al-ḥukm* adalah hukum privat, yang mencakup hukum muamalah dan hukum keluarga. Tujuannya untuk memudahkan para hakim dalam memutuskan perkara di persidangan.²⁹ Begitu juga Al-Qaraḍāwī, bahwa kebutuhan yang berdasarkan kepada kemaslahatan dalam penerapan hukum saat ini adalah diundangkannya fikih Islam pada bentuk materi yang solid memuat prinsip-prinsip perundangan modern,³⁰ bentuk formulasinya ialah melalui mekanisme *taqnīn*. Ini bertujuan untuk memudahkan hakim di dalam menetapkan hukum.³¹

²⁸Secara terminologi, *taqnīn* merupakan membuat susunan hukum-hukum mengenai muamalah serta yang lainnya menyangkut akad-akad tertentu berbentuk pasal-pasal hukum yang mudah dirujuk. Istilah *taqnīn* juga disebut dengan proses kodifikasi, proses pengumpulan kaidah-kaidah yang mengatur satu cabang hukum tertentu, setelah dilakukan pengelompokan penataan dan penghapusan kontradiksi dan penghilangan ambiguitas yang mungkin ada di antara kaidah-kaidah tersebut, ke dalam satu *code* atau kitab hukum. Selanjutnya, kodifikasi itu diterbitkan dalam bentuk undang-undang, diberlakukan oleh negara melalui lembaga yang memiliki kewenangan legislasi. Lihat dalam, Wahbah Al-Zuhailī, *Juhūd Taqnīn Al-Fiqh Al-Islāmī*, (Beirut: Mu'assasah Al-Risālah, 1987), hlm. 26; Muḥammad Zakī 'Abd Al-Barr, *Al-Mabḍā' wa Al-Manhaj wa Al-Taṭbīq*, (Qatar: Idārah Ihya' Al-Turās al-Islāmī, 1986), hlm. 21.

²⁹Iyād Kāmil Ibrāhīm Al-Zibārī, *Siyāsah Al-Tadarruj fī Taṭbīq Al-Aḥkām Al-Syar'iyyah*, (Terj: Masturi Irham dan Malik Supar), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2022), hlm. 200-201.

³⁰Al-Qaraḍāwī, *Siyāsah Al-Syar'iyyah...*, hlm. 134.

³¹Bagi Al-Qaraḍāwī, ada empat tujuan penting dilakukannya proses *taqnīn* hukum Islam, yaitu: (1) Secara faktual hakim memerlukan ketentuan umum dalam masalah hukum sehingga mereka bisa merujuk kepastian hukum dan tidak muncul serampangan di dalam menyikapi kontradiksi hukum. Sementara itu, tidak semua hakim mampu memilih dan memilah hukum yang ada dalam sumber-sumbernya. Di sisi lain, sangat dimungkinkan ada pengaruh emosi, hawa nafsu ketika merujuk ke sumber-sumbernya, sehingga menimbulkan hakim memberi keputusan hukum yang berbeda antara seseorang dengan orang yang lain. (2) Orang yang berselisih, dapat mengetahui ketentuan-ketentuan hukum secara global. (3) Hakim tidak lagi harus menghafal semua pasal, sebab itu akan mempersulit. Undang-undang hanya memberikan arah dan menjelaskan tujuan hukum. (4) Walaupun kodifikasi hukum melalui *taqnīn* telah melahirkan banyak pasal, serta pembahasan yang luas, namun tidak membahas semua persoalan yang diperselisihkan. Para hakim dapat merujuk kepada undang-undang sebagai standar sumber yang dapat dijadikan rujukan oleh

Al-Zuhailī juga menyebutkan pentingnya proses *taqnīn* untuk dapat memudahkan hakim memutus perkara dan memberikan kepastian.³²

Dalam konteks pengaturan izin hakim dalam poligami menjadi bagian integral sebagai usaha beberapa negara Muslim, termasuk di Indonesia, dalam mengontrol dan mengawasi praktik poligami yang dilakukan oleh masyarakat. Untuk itu, dimensi politik hukum Islam perlu diakomodasi dalam membuat kebijakan izin pengadilan dalam poligami.

3. Metode Penalaran

Pola penalaran hukum dalam konstruksi hukum Islam tidaklah dibatasi pada satu metode saja, misalnya hanya menggunakan nash-nash Al-Qur'ān dan hadis. Jauh lebih luas lagi, bahwa pola penalaran hukum perspektif Islam mencakup dimensi kekuatan konseptual dan penalaran *ra'yi* terhadap masalah-masalah yang belum terbaca jelas dalam dua nash tersebut. Begitu juga dalam upaya melegitimasi izin hakim sebagai syarat dalam poligami. Sekurang-kurangnya, ada tiga model, pola atau metode penalaran yang digunakan oleh para ulama kontemporer dalam menetapkan izin hakim sebagai syarat poligami, seperti dapat dianalisis dalam uraian berikut:

a. Pola penalaran *istiṣlāḥī*

Penalaran *istiṣlāḥī* merupakan metode penggalian (*istinbāt al-ahkām*) dengan bertumpu pada analisis ada tidaknya maslahat dan mudarat. Al-Ramīlī menyatakan bahwa *istiṣlāḥī* adalah suatu metode dengan menekankan nilai kemaslahatan, atau menetapkan hukum terhadap suatu perkara yang di dalamnya terkandung nilai *maṣlaḥah*.³³ Alī Ḥasballāh menyatakan bahwa metode ini disebut dengan beberapa istilah seperti *maṣlaḥah al-mursalah*, *istidlal al-mursal al-manāsib al-mursal*. Pola penalaran ini menitikberatkan pada aspek penelaahan sisi maslahat. Tidak ada dalil khusus dari syariat yang menegaskan penerimaan atau penolakannya. Hal ini

hakim. (5) Dengan kodifikasi hukum, hakim tidak lagi punya kebebasan di dalam melakukan proses kreativitas di dalam memilih pendapatnya. Lihat, Al-Qaraḍāwī, *Madkhal li Dirāsah...*, hlm. 293-295.

³²Al-Zuhailī, *Juhūd Taqnīn...*, hlm. 26.

³³Al-Ramīlī, *Taghayyur Al-Fatwā...*, hlm. 520.

tidak berarti bertentangan dengan *maṣlaḥah al-mu'tabarah* (yang sudah ada ketentuannya dalam nas secara pasti sehingga maslahat berlaku bersamaan dengan hukum yang ditetapkan itu).³⁴

Para ulama kontemporer semisal Muḥammad 'Abduh, Riḍā Muḥammad Syahrūr, Al-Tanāfi, dan yang lainnya menilai aturan tentang izin pengadilan sebagai ketentuan yang bersifat *al-qaḍā'ī*, atau adanya kewenangan pemerintah dalam menetapkan hukum, atau disebut juga dengan syarat tambahan yang dapat ditetapkan melalui mekanisme peradilan. Perlu adanya pembatasan poligami atas laki-laki dengan syarat izin hakim. 'Abduh misalnya, menilai legalitas poligami dengan dampak kemudharatan (*maḍarrah*) yang ditimbulkan dan atas dasar itu poligami perlu dibatasi dengan izin hakim pengadilan.³⁵ Beliau beralasan, kerusakan akibat poligami ini telah meluas dan menggunakan kaidah Ushul Fiqh yang sering dijadikan dasar dalam menggunakan pertimbangan maslahat dan mudarat dalam satu kasus-kasus hukum. Kaidah yang digunakan adalah:

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

Menolak kerusakan (mudarat), lebih diutamakan dari pada menarik manfaat.

Kaidah di atas juga digunakan oleh Al-Tanāfi dalam upaya mendukung argumentasinya tentang perlunya pengaturan negara dalam masalah poligami. Maknanya, pertimbangan maslahat dan mudarat menjadi satu aspek yang dinilai penting oleh sebagian ulama kontemporer dalam pengaturan izin hakim. Pola ini dapat digolongkan sebagai penalaran *maṣlaḥah (istinbāṭ al-aḥkām bi al-istiṣlāḥiyyah)*.

b. Pola penalaran *bayānī*

Selain pertimbangan maslahat dan mudarat, pertimbangan ulama kontemporer juga merujuk pada sisi kebahasaan atau aspek

³⁴Alī Ḥasballāh, *Dirāsāt fī Falsafah Uṣūl Al-Fiqh wa Al-Syarī'ah wa Naẓariyyah Al-Maqāṣid*, (Beirut: Dār Al-Hādī, 2005), hlm. 188-189.

³⁵Ibrāhīm Muḥammad Jamal, *Ta'addad Al-Zawjāt fī al-Islām: Al-Radd 'Alā Ifirā'āt Al-Mugharriḍīn fī Miṣr*, (Kairo: Dār Al-I'tiṣām, 1986), hlm. 179.

linguistik dalam nash. Pola penalaran *bayani* merupakan metode yang umum digunakan oleh para ulama saat menetapkan hukum. Pola ini beranjak dari penelaahan sisi kebahasaan dalam nash Al-Qur'an maupun hadis, misalnya ketentuan lafaz yang digunakan nash, yang mencakup banyak aspek, seperti umum (*'ām*), khusus (*khaṣ*), *muṭlāq*, *muqayyad*, perintah (*'amar*), larangan (*nahī*), dan lain sebagainya.³⁶

Nash yang menjadi dasar penggalian hukum dalam masalah izin poligami ini adalah riwayat Imām Al-Bukhārī dan juga Imām Muslim seperti telah dikutip terdahulu. Riwayat ini menjadi dasar pentingnya keterlibatan otoritas negara ataupun pengadilan dalam membatasi, mengawasi serta mengevaluasi kondisi laki-laki yang ingin poligami. Hal ini seperti dikemukakan Syaḥrūr, bahwa jika negara menetapkan kebolehan poligami, hal itu sah secara hukum dan jika sebaliknya ada negara yang membatasi poligami, bahkan jika ada yang melarangnya sama sekali, maka itu juga sah. Karena kedua ketetapan itu, apabila ada, bukanlah bersifat ideologis yang menyangkut halal dan haram, tapi hanya sekedar realisasi bentuk *mamnū'* (pembatasan), pelarangan yang sifatnya administratif.³⁷ Al-Tanāfi mengemukakan riwayat Imām Al-Bukhārī dan Imām Muslim berlaku umum (*'āmm*) terutama ketika Nabi SAW naik ke mimbar untuk memberitahukan kepada khalayak ramai bahwa beliau mengintervensi keinginan Ali RA untuk menikah lagi, dan menganulir keinginan tersebut. Artinya, dalam batasan seperti ini, kedudukan Rasulullah SAW dinilai bukan hanya sebagai ayah bagi Fathimah RA saat itu, tetapi juga pemimpin sekaligus hakim bagi umat Islam saat itu, serta berlaku pula untuk sekarang ini.³⁸ Pola penalaran dengan melihat kepada aspek keumuman riwayat hadis ini menunjukkan pada pola penalaran kebahasaan yang ada di dalam nash (*istinbāt al-aḥkām bi al-bayāniyyah*).

³⁶Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, hlm. 221; Abubakar, *Metode Istislāḥiah...*, hlm. 112; Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqih*, Cet. 7 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 230.

³⁷Syaḥrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah...*, hlm. 306-307.

³⁸Al-Tanāfi, *Mudawwanah Al-Usrah...*, hlm. 192-194.

c. Pola penalaran *ta' līlī*

Selain pertimbangan kemaslahatan, kemudian penilaian sisi linguistik terhadap nash, ulama kontemporer juga mendasarkannya dengan analogi hukum, terutama melihat kepada perceraian yang dilakukan depan hakim, yang tumpuan dasarnya ialah persamaan illat atau alasan hukum (*ta' līlī*). Sekiranya dalam perceraian saja diperlukan intervensi hakim, hal ini justru jauh lebih penting lagi dalam masalah izin hakim pengadilan. Pola penggalian hukum ini cenderung mengarah pada pencarian illat hukum, *rasio legis*, atau alasan hukum. Hal ini tampak pula pada saat adanya illat, tanda, atau alasan di balik Rasulullah SAW naik mimbar saat menolak dan menganulir keinginan Ali RA berpoligami. Posisi Rasulullah SAW waktu itu dapat dipahami sebagai satu illat, yaitu ada suatu petunjuk intervensi pelarangan poligami bukan hanya terbatas di dalam kasus Ali RA saja, tetapi dipahami juga untuk umat Islam hingga sekarang ini.³⁹ Untuk itu, pola penalarannya merujuk pada penalaran pencarian illat hukum (*istinbāt aḥkām bi ta' līliyyah*).

Berdasarkan pemahaman di atas maka dapat dimengerti bahwa ulama kontemporer, seperti 'Abduh, Syaḥrūr, dan Al-Tanāfī, tampak menggunakan pola penalaran *bayānī*, *istiṣlāḥī* dan *ta' līlī*. Penalaran *bayānī* merupakan penalaran hukum dengan beranjak pada analisis sisi kebahasaan dalam nas. Penalaran *istiṣlāḥī* merupakan penalaran dengan bertumpu pada penilaian terhadap aspek maslahat-mudarat. Sementara itu, penalaran *ta' līlī* merupakan penalaran hukum dengan melihat kepada illat/alasan logis hukum.⁴⁰ Ketiga pola penalaran ini memang tidak disebut di dalam argumentasi mereka, dan tidak pula disebutkan spesifikasi penalaran mana yang digunakan. Hanya saja, dari argumentasi yang dibangun, tiga pola ini muncul saat berupaya menganalisis nas hadis, melihat pada pertimbangan kemaslahatan di satu sisi dan kemudharatan di sisi lain, serta pertimbangan pada upaya pencarian illat hukum.

³⁹Ibid.

⁴⁰Ḥasballāh, *Uṣūl Al-Tasyrī'* ..., hlm. 299; Abubakar, *Metode Istiṣlāḥiah*..., hlm. 176.

4. Relevansi dengan Putusan Hakim Pengadilan di Indonesia

Sejauh ini, keputusan permohonan izin poligami di Pengadilan Agama atau Mahkamah Syar’iyyah di Indonesia cukup banyak. Pada konteks ini, UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, PP No. 9 Tahun 1975, PP No. 10 Tahun 1983, dan KHI menjadi landasan yuridis izin hakim. Izin pengadilan merupakan syarat mutlak poligami. Regulasi ini menempatkan hakim sebagai otoritas berwenang menilai apakah suami layak tidaknya berpoligami, tetap dengan mempertimbangkan persetujuan istri, kemampuan nafkah dan jaminan keadilan.

Permohonan izin poligami di Mahkamah Syar’iyyah di Aceh, menunjukkan data dengan pola yang cukup konsisten, artinya bahwa permohonan izin poligami terus muncul setiap tahun terhitung tahun 2020 hingga per April 2026. Minimal di tiga wilayah kabupaten/kota yaitu Kota Banda Aceh, Aceh Besar dan Pidie. Datanya dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 2. Jumlah Kasus Permohonan Izin Poligami di Mahkamah Syar’iyyah Kota Banda Aceh Per-2020/2026

No.	Nomor Perkara	Tanggal Register	Klasifikasi Perkara
1	146/Pdt.G/2026/MS.Bna	20 April 2026	Izin Poligami
2	373/Pdt.G/2024/MS.Bna	28 Oktober 2024	Izin Poligami
3	206/Pdt.G/2024/MS.Bna	27 Juni 2024	Izin Poligami
4	364/Pdt.G/2023/MS.Bna	03 Oktober 2023	Izin Poligami
5	272/Pdt.G/2023/MS.Bna	25 Juli 2023	Izin Poligami
6	265/Pdt.G/2023/MS.Bna	20 Juli 2023	Izin Poligami
7	237/Pdt.G/2023/MS.Bna	04 Juli 2023	Izin Poligami
8	231/Pdt.G/2023/MS.Bna	26 Juni 2023	Izin Poligami
9	254/Pdt.G/2021/MS.Bna	30 Juli 2021	Izin Poligami
10	247/Pdt.G/2021/MS.Bna	26 Juli 2021	Izin Poligami
11	142/Pdt.G/2021/MS.Bna	08 April 2021	Izin Poligami
12	382/Pdt.G/2020/MS.Bna	27 Oktober 2020	Izin Poligami

Sumber: Website SIPP MS Kota Banda Aceh, 2026.

Tabel 3. Jumlah Kasus Permohonan Izin Poligami di Mahkamah Syar’iyyah Jantho Aceh Besar Per-2020/2026

No.	Nomor Perkara	Tanggal Register	Klasifikasi Perkara
1	159/Pdt.G/2020/MS.Jth	10 Juni 2020	Izin Poligami
2	216/Pdt.G/2020/MS.Jth	10 Juli 2020	Izin Poligami

3	106/Pdt.G/2022/MS.Jth	16 Februari 2022	Izin Poligami
4	188/Pdt.G/2022/MS.Jth	11 Mei 2022	Izin Poligami
5	463/Pdt.G/2022/MS.Jth	11 Oktober 2022	Izin Poligami
6	479/Pdt.G/2022/MS.Jth	26 Oktober 2022	Izin Poligami
7	134/Pdt.G/2024/MS.Jth	26 Maret 2024	Izin Poligami
8	238/Pdt.G/2024/MS.Jth	13 Juni 2024	Izin Poligami
9	454/Pdt.G/2025/MS.Jth	13 Oktober 2025	Izin Poligami

Sumber: Website SIPP MS Jantho, 2026.

**Tabel 4. Jumlah Kasus Permohonan Izin Poligami di Mahkamah
Syar’iyyah Sigli-Pidie Per-2020/2026**

No.	Nomor Perkara	Tanggal Register	Klasifikasi Perkara
1	30/Pdt.G/2026/MS.Sgi	22 Januari 2026	Izin Poligami
2	509/Pdt.G/2024/MS.Sgi	14 November 2024	Izin Poligami
3	458/Pdt.G/2024/MS.Sgi	19 September 2024	Izin Poligami
4	279/Pdt.G/2024/MS.Sgi	14 Juni 2024	Izin Poligami
5	229/Pdt.G/2024/MS.Sgi	13 Mei 2024	Izin Poligami
6	163/Pdt.G/2023/MS.Sgi	04 Mei 2023	Izin Poligami
7	93/Pdt.G/2023/MS.Sgi	16 Februari 2023	Izin Poligami
8	1/Pdt.G/2023/MS.Sgi	11 Januari 2023	Izin Poligami
9	335/Pdt.G/2021/MS.Sgi	16 Agustus 2021	Izin Poligami
10	516/Pdt.G/2020/MS.Sgi	16 November 2020	Izin Poligami
11	266/Pdt.G/2020/MS.Sgi	06 Juli 2020	Izin Poligami

Sumber: Website SIPP MS Sigli, 2026.

- a. Data Banda Aceh: Kasus paling banyak tercatat di sini, dengan rentang waktu 2020-2026 dengan lonjakan terlihat pada tahun 2023 dengan enam perkara. Ini menunjukkan adanya intensitas permohonan yang lebih tinggi dibanding tahun lainnya.
- b. Data Janto Aceh Besar: Data menunjukkan bahwa konsistensi perkara dari 2020 hingga 2025. Di tahun 2022 menjadi puncak dengan empat perkara, lalu menurun di tahun berikutnya.
- c. Data Pidie/Sigli: Kasus muncul sejak tahun 2020 dan berlanjut hingga 2026. Di tahun 2024 menjadi titik tertinggi dengan lima perkara, sementara tahun lain relatif lebih sedikit.

Putusan hakim di pengadilan agama menunjukkan konsistensi dengan regulasi pembatasan izin hakim di pengadilan. Permohonan izin poligami sebagaimana dalam perkara di atas menunjukkan akan dikabulkan sekiranya syarat-syarat ketat yang ditetapkan dalam UU

Perkawinan, PP tentang UU Perkawinan, dan KHI terpenuhi. Hakim berperan dalam memastikan bahwa poligami tidak menjadi sumber ketidakadilan atau penelantaran. Izin itu baru berlaku ketika majelis hakim telah melakukan penilaian beberapa aspek terhadap ketentuan dalam UU Perkawinan, misalnya kedua pihak menghendaki (Pasal 3 ayat 2), suami mengajukan permohonan kepada pengadilan (Pasal 4 ayat 1), istri tidak mampu menjalankan kewajibannya sebagai istri (Pasal 4 ayat 2 huruf a), istri cacat badan, penyakit yang tidak dapat disembuhkan (Pasal 4 ayat 2 huruf b), istri tidak mampu melahirkan keturunan (Pasal 4 ayat 2 huruf c), adanya persetujuan dari istri/istri-istri (Pasal 5 ayat 1 huruf a),⁴¹ adanya kepastian bahwa suami dapat menjamin keperluan-keperluan hidup istri dan anak mereka (Pasal 5 ayat 1 huruf b), dan adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak mereka (Pasal 5 ayat 1 huruf c).⁴² Hakim juga melakukan penelaahan atas beberapa aspek seperti yang ditetapkan di Pasal 41 PP tentang UU Perkawinan mengatur tentang pemeriksaan mengenai semua aspek yang diatur UU Perkawinan.

Data perkara izin poligami di Banda Aceh, Jantho, serta Sigli, seperti dikemukakan di awal menunjukkan adanya relevansi dengan gagasan ulama kontemporer mengenai pembatasan poligami melalui mekanisme pengadilan. Muhammad ‘Abduh,⁴³ dan kemudian diikuti Muhammad Rasyīd Ridā,⁴⁴ menekankan bahwa poligami tidak bisa

⁴¹Ketentuan lebih lanjut mengenai cara hakim Pengadilan Agama ataupun Mahkamah Syar’iyyah (di Aceh) dimuat pada Pasal 41 PP tentang UU Perkawinan mengatur pemeriksaan ada atau tidak alasan yang memungkinkan seorang suami kawin lagi misalnya memeriksa bahwa istri tidak bisa menjalankan kewajibannya sebagai istri, pemeriksaan cacat badan atau penyakit yang dialami istri, bahwa istri tidak dapat melahirkan keturunan.

⁴²Ketentuan lebih lanjut mengenai cara hakim Pengadilan Agama ataupun Mahkamah Syar’iyyah di dalam melihat kemampuan suami menjamin keperluan hidup para istri dan anak dengan memperlihatkan beberapa alat bukti: (1) Surat keterangan terkait penghasilan suami yang ditanda-tangani oleh bendahara tempat bekerja. (2) Surat keterangan pajak penghasilan. (3) Surat keterangan lainnya yang dapat diterima oleh Pengadilan. Ada atau tidak adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak mereka dengan pernyataan atau janji dari suami yang dibuat dalam bentuk yang ditetapkan untuk itu.

⁴³Ridā, *Tafsīr Al-Manār*..., hlm. 349-350.

⁴⁴Ridā, *Huqūq Al-Nisā’*..., hlm. 64-65.

dilepaskan dari prinsip keadilan, serta pengadilan berfungsi sebagai instrumen untuk menilai apakah syarat keadilan benar-benar mampu dipenuhi suami atau tidak.⁴⁵ Lonjakan perkara di Banda Aceh pada tahun 2023, dengan 6 (enam) permohonan sekaligus, menjadi bukti bahwa proses poligami di Indonesia bersifat mengikat, yaitu harus dilalui dengan mekanisme peradilan.

Muhammad Syaḥrūr juga memberikan penekanan lebih tegas dengan menyebut poligami sebagai opsi darurat yang harus diawasi ketat.⁴⁶ Pendapatnya menegaskan bahwa poligami bukan hak mutlak melainkan ruang terbatas yang hanya dapat dibuka ketika ada alasan yang benar-benar mendesak.⁴⁷ Al-Tanāfi juga mengulas bahwa izin hakim ialah syarat yang harus dipenuhi. Negara punya kewenangan di dalam melakukan pengawasan dan pengendalian praktik poligami dengan mekanisme perlu adanya izin pengadilan.

Persoalan yang muncul jika izin tidak diperoleh, adalah praktik poligami dipandang tidak tercatat. Hanya saja, perkawinan poligami yang tidak tercatat dan tidak mendapatkan izin pengadilan tetap sah. Ketentuan Pasal 2 ayat (1) UU Perkawinan *juncto* Pasal 4 KHI telah memberi legitimasi bahwa sah atau tidaknya perkawinan mengikuti ketentuan masing-masing agama. Adapun bunyi Pasal 2 ayat (1) UU Perkawinan yaitu:

“Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu”.

Selanjutnya pada ayat (2) UU Perkawinan menambahkan agar tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Kemudian, pasal 4 KHI juga menyebutkan:

“Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum Islam sesuai dengan pasal 2 ayat (1) Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan”.

Dua ketentuan ini, sekiranya diperhatikan, tidak menyebutkan apakah pasal itu berlaku hanya untuk perkawinan untuk pertama kali

⁴⁵*Ibid.*

⁴⁶Syaḥrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah...*, hlm. 306-307.

⁴⁷Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān...*, hlm. 597-600.

atau untuk perkawinan kedua, ketiga atau keempat kali dalam kasus poligami. Sehingga, ketentuannya berlaku umum, termasuk di dalam praktik perkawinan poligami yang tidak dicatat. Sahnya perkawinan di dalam perspektif Islam harus memenuhi syarat-syarat dan rukun nikah.⁴⁸ Unsur utama, dan bersifat pokok yang harus dipenuhi adalah adanya calon wanita serta pria, adanya wali dari perempuan, adanya saksi, dan ijab kabul.⁴⁹ Kelima unsur ini harus pula memenuhi syarat misalnya antara keduanya tidak ada halangan menikah, wali bersifat adil, begitu juga dengan saksi minimal dua orang dan ijab kabul yang dilakukan dalam satu majelis. Sekiranya kelima unsur tersebut sudah dipenuhi, tanpa memperhatikan apakah dicatat secara resmi ataupun tidak (poligami dilaksanakan secara siri atau di bawah tangan), maka perkawinannya tetap dipandang sah secara hukum Islam.

Dalam kasus poligami yang dilakukan secara tidak tercatat dan tidak mendapat izin pengadilan, konsekuensinya ialah intervensi dan kontrol negara menjadi tidak ada sama sekali. Kedua pihak tidak bisa mengajukan gugatan untuk memperjuangkan hak-haknya, termasuk anak yang dilahirkan. Oleh sebab itu, selaras dengan yang dijelaskan oleh al-Tanāfi, bahwa poligami yang tidak mendapat izin pengadilan tidak memiliki kepastian hukum. Negara tidak dapat mengintervensi yang sewaktu-waktu kedua belah pihak mempunyai sengketa dalam perkawinannya. Bahkan lebih tegas, Al-Tanāfi justru menilai adanya kewenangan negara dalam menetapkan sanksi hukum kepada pelaku poligami yang tidak dilakukan melalui proses peradilan resmi.⁵⁰ Hal ini juga selaras dengan keterangan Al-‘Aṭṭār,⁵¹ dan ‘Aṭiyyah Ṣaqqar, di saat mereka menjelaskan argumentasi para pendukung syarat ini, bahwa sebagai fungsi pengikat, perkawinan poligami tanpa ada izin hakim berakibat pada kekacauan administratif. Hakim mempunyai kewenangan untuk tidak mengintervensi terkait masalah yang timbul yang dihadapi oleh pasangan tersebut, misalnya terkait gugatan dari

⁴⁸Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī...*, hlm. 39; Lihat juga dalam Al-Jazīrī, *Fiqh ‘Alā Al-Mazāhib...*, hlm. 44.

⁴⁹Imanuddin, “Poligami Antara Teks dan Konteks...,” hlm. 60-80.

⁵⁰Al-Tanāfi, *Mudawwanah Al-Usrah...*, hlm. 192-194.

⁵¹Al-‘Aṭṭār, *Ta’addad Al-Zaujāt...*, hlm. 139-145.

suami karena ketidaktaatan istri, gugatan istri atas nafkah, hak waris, hak anak, dan lainnya.⁵² Penyelesaian kasus-kasus rumah tangga di antara pasangan nikah tersebut hanya bisa dilakukan di antara kedua pasangan itu sendiri. Fungsi pengadilan sebagai pengontrol, sebagai pengawas tidak lagi mengikat, dan mengancam kepastian hukum di dalam pemenuhan hak-hak istri dan anak.

Sepintas, pendapat ulama kontemporer tersebut di atas relevan dengan konteks hukum dan peradilan di Indonesia. Bagi perkawinan poligami yang tidak tercatat, pengadilan memang tidak mempunyai otoritas hukum (jika ada yang menggugat) untuk menerima gugatan dari kedua pihak. Namun, hukum positif di Indonesia belum memuat ketentuan mengenai kewenangan hakim atau aparat penegak hukum dalam menindak pelaku poligami liar, tidak tercatat dan tidak adanya izin hakim. Oleh sebab itu, ketiadaan aturan sanksi bagi praktik liar dalam poligami ini menunjukkan hukum di Indonesia belum mampu dan belum benar-benar menerapkan mekanisme *taqyid* dan *mamnū'* (pembatasan dan penghalangan) sebagaimana yang dipahami ulama kontemporer sebelumnya. Maknanya kemungkinan praktik poligami tanpa izin hakim, sejauh aturan mengenai sanksinya belum ada, tetap terbuka lebar. Sementara, terhadap masyarakat yang ingin mengikuti prosedur poligami secara resmi, maka langkah yang harus dilakukan adalah dengan mengajukan permohonan izin poligami di pengadilan dengan berbagai alasan yang dapat diajukan laki-laki, dengan terikat dan dibatasi oleh ketentuan Pasal 3 sampai dengan Pasal 5 ketentuan UU Perkawinan, kemudian Pasal 41 PP tentang UU Perkawinan, dan bagi umat Islam merujuk kepada ketentuan KHI.

B. Transformasi Regulasi Poligami dan Kaitan dengan Upaya Perlindungan Perempuan

Ketentuan regulasi poligami dalam hukum positif di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari perubahan paradigma hukum keluarga di dunia Islam secara umum. Bagaimanapun pengaturan poligami yang ada di Indonesia tidak selalu mempertimbangkan aspek sosiologis di

⁵²Şaqqar, *Mausū'ah Al-Usrah...*, hlm. 128-132.

masyarakat lokal, tapi lebih jauh justru pertimbangan terhadap aturan poligami yang diatur di negara-negara muslim dunia. Ketentuan izin pengadilan sebagai syarat administratif poligami di Indonesia adalah usaha untuk menyeimbangkan di antara norma agama dan kebutuhan perlindungan perempuan. Di masa sebelum lahirnya UU Perkawinan tahun 1974, praktik poligami yang ada masih mengikuti buku-buku atau kitab fikih, yang syaratnya relatif masih sederhana. Suami harus mampu berlaku adil dan memberi nafkah. Abdul Manan menyatakan bahwa sebelum Indonesia merdeka sudah ada hukum tertulis tentang perkawinan bagi golongan-golongan tertentu, tetapi bagi umat Islam tidak ada aturan tersendiri yang mengatur tentang perkawinan, tidak ada undang-undang tersendiri yang dapat dijadikan patokan di dalam pelaksanaan akad nikah perkawinannya. Yang berlaku hanya hukum Islam.⁵³

Namun, regulasi modern berusaha melakukan reformulasi dan transformasi syarat poligami dengan menambahkan izin pengadilan, dan persetujuan istri sebagai instrumen kontrol ruang gerak praktik poligami. Perubahan ini sebetulnya sebagai penanda atas pergeseran norma, dari awalnya menggunakan pendekatan normatif fikih klasik menjadi pendekatan hukum positif yang lebih protektif dan memberi perlindungan kepada perempuan.

UU Perkawinan menjadi tonggak sangat penting, karena untuk pertama kali negara menempatkan pengadilan sebagai otoritas yang menentukan diakui tidaknya oleh negara terhadap poligami. Pasal 3, Pasal 4, sampai dengan Pasal 5 UU Perkawinan menegaskan bahwa poligami hanya boleh dilakukan dengan alasan tertentu, seperti istri tidak dapat menjalankan kewajiban, mengalami cacat, atau tidak bisa melahirkan keturunan, dan syarat lainnya, termasuk penjaminan dan kepastian bagi suami untuk berlaku adil dan mampu memenuhi hak-hak istri dan anak. Regulasi ini jelas berorientasi pada perlindungan perempuan, karena memberikan ruang bagi istri untuk menolak dan melindungi hak-haknya.

⁵³Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 3.

Pada dasarnya, jika pun poligami dilakukan bukan dengan izin pengadilan, atau setidaknya-tidaknnya hanya mengikuti syarat sederhana dan tidak ketat yang ditetapkan dalam fikih Islam, perlindungan atas perempuan juga sebetulnya tetap berlaku, alasannya bahwa di dalam hukum Islam sendiri menetapkan kewajiban bagi laki-laki untuk adil dan mampu menafkahi (QS. Al-Nisā' [4]: 3), dan ada ancaman dosa bagi yang tidak adil dan berbuat zalim terhadap istri. Sekiranya laki-laki (suami) mengikuti ketentuan tersebut, maka hak-hak perempuan selaku istri dan anak-anak tetap terlindungi. Pada kondisi inilah, oleh sebagian besar ulama kontemporer menilai ada kewenangan majelis hakim (pengadilan) atau negara untuk menghukum pelaku poligami yang berbuat zalim. Ini bersesuaian dengan pendapat Abū Zahrah,⁵⁴ Khāsyī' Ḥaqqī,⁵⁵ Al-'Aṭṭār,⁵⁶ 'Aṭīyyah Ṣaqqar,⁵⁷ dan lainnya, bahwa tuntutan untuk berlaku adil dan juga mampu memberi nafkah adalah tuntutan agama, bukan tuntutan hukum yang dapat dijalankan hakim di pengadilan. Campur tangan pengadilan hanya berlaku pada kasus membatalkan atau memutuskan akad, dan itu pun hanya jika terdapat kezaliman nyata, bukan kezaliman yang masih berupa kemungkinan. Sebab, pengadilan bertugas mencegah kezaliman yang sudah terjadi, bukan yang masih diperkirakan. Kezaliman pada saat akad, dengan asumsi akad itu sah, hanyalah kezaliman yang diperkirakan, bukan yang nyata. Bisa jadi seseorang merasa akan berbuat zalim kemudian Allah melimpahkan kepadanya kemampuan untuk berlaku adil. Bisa pula ia adil pada awalnya, lantas Allah menjerumuskannya ke dalam kezaliman. Untuk itu, bentuk perlindungan hukum pada perempuan sebetulnya cukup dengan melegalkan poligami tanpa perlu ada izin hakim pengadilan.

Hanya saja, sebagian ulama kontemporer lainnya, seperti Riḍā, 'Abduh, Syahrur dan Al-Tanāfi seperti telah diulas terdahulu, justru

⁵⁴Zahrah, *Tanzīm Al-Islām...*, hlm. 76; Zahrah, *Al-Aḥwāl Al-Syakhṣiyyah...*, hlm. 90-91.

⁵⁵Khāsyī' Ḥaqqī, *Ta'addad Al-Zaujāt Am Ta'addad Al-'Asyīqāt: Dirāsah 'Ilmiyyah Muqāranah*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1997), hlm. 74.

⁵⁶Al-'Aṭṭār, *Ta'addad Al-Zaujāt...*, hlm. 139-145.

⁵⁷Ṣaqqar, *Mausū'ah Al-Usrah...*, hlm. 128-132.

melihat pengakuan negara melalui izin pengadilan menjadi penting serta mengikat dengan tujuan untuk menguatkan, memberi kepastian hukum kepada para pihak. Tetapi, ketiadaan izin pengadilan ini tidak menjadikan poligami tidak sah. Bersesuaian dengan ini, menarik apa yang dikemukakan oleh Syaḥrūr:

“Jika suatu negara memutuskan untuk melarang poligami, lalu ada individu yang melanggar keputusan tersebut, maka hukum positif akan menindak dengan denda karena sudah melanggar ketentuan hukum dan juga keputusan sosial. Namun, dia tidak dianggap melakukan zina atas poligami itu, karena persoalan ini tidak berkaitan dengan halal dan haram. Dengan demikian, tidak sah bagi siapa pun untuk mengatakan bahwa pelarangan poligami di suatu negara berarti mengharamkan apa yang telah diharamkan Allah. Haram tidak mungkin dijadikan halal, tetapi yang halal dapat dilarang, dan larangan itu tidak bersifat abadi atau menyeluruh. Jika larangan bersifat abadi dan menyeluruh, maka itulah haram, dan itu merupakan otoritas eksklusif Allah SWT”.⁵⁸

Untuk itu, peraturan pembatasan poligami dengan izin hakim memberikan kontrol yang lebih ketat, dan negara punya kuasa untuk memaksa, dan terlibat mengintervensi kasus-kasus penelantaran dan ketidakadilan yang dialami perempuan yang dipoligami. Jika dalam suatu kondisi suami tidak menjalankan kewajibannya menafkahi dan adil terhadap istri serta anak, maka negara dapat mengambil langkah kuratif penindakan, menyita hak harta istri dan membagikannya, hak waris, dan lain sebagainya.

Berikut ini dapat disajikan tabel perbandingan hukum tentang perlindungan perempuan dalam perkawinan poligami menurut fikih dan peraturan perundang-undang:

Tabel 5. Perlindungan Perempuan dalam Poligami

Aspek	Perlindungan dalam Fikih Klasik (Tanpa Izin Hakim)	Perlindungan Melalui Transformasi Izin Pengadilan
Dasar Hukum	QS. Al-Nisā [4]: 3. Kewajiban adil dan menafkahi. Ancaman dosa bagi suami yang zalim.	Regulasi negara melalui hukum positif izin hakim sebagai syarat administratif, dan mengikat.

⁵⁸Syaḥrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah*..., hlm. 306-307.

Peran Suami	Suami wajib berlaku adil serta memberi nafkah, apabila tidak maka berdosa.	Wajib adil, mampu nafkah, tapi negara bisa memaksa/ intervensi bila terjadi pelanggaran.
Peran Hakim/ Negara	Hakim mempunyai wewenang membatalkan akad apabila ada kezaliman nyata, bukan hanya kemungkinan. Jadi, tidak perlu ada izin hakim dalam poligami	Hakim/negara punya wewenang memberi izin, mengontrol, atau memberi sanksi hukum terhadap suami bila lalai serta menzalimi istri.
Pandangan Ulama	Abū Zahrah, Al-Zuhailī, Attār, ‘Atiyyah Ṣaqqar, Al-Qaraḍāwī Khāsyī’ Haqqī, Karīm Zaidān, Muṣṭafā Syalabī, Syaltūt, serta yang lainnya: Keadilan/nafkah adalah tuntutan agama, bukan syarat hukum positif.	‘Abduh, Rasyīd Ridā, Al-Tanāfi dan Syahrūr: Izin hakim penting untuk kepastian hukum dan agar memberikan perlindungan pada perempuan.
Bentuk Perlindungan	Perlindungan bagi perempuan cukup dengan cara memenuhi syarat adil dan nafkah dari si suami, tanpa perlu adanya izin hakim. Pihak istri juga punya hak menggugat cerai.	Perlindungan lebih kuat, karena negara atau hakim di pengadilan bisa mengintervensi kasus kasus penelantaran dan ketidakadilan. Istri juga diberikan kewenangan menggugat suami.
Implikasi Praktis	Poligami sah tanpa izin hakim selama syarat agama dipenuhi.	Poligami juga dinilai sah meski tidak ada izin, tetapi tidak diakui negara.

Transformasi berikutnya tampak dalam PP No. 9 Tahun 1975 yang memperinci pelaksanaan UU Perkawinan. PP ini menegaskan prosedur administratif dan bersifat teknis pengajuan izin poligami ke pengadilan. Kemudian, dalam PP No. 10 Tahun 1983 secara khusus mengatur poligami bagi Pegawai Negeri Sipil (PNS), menambahkan dimensi disiplin birokrasi mengenai praktik poligami tidak merusak integritas aparatur negara. Selanjutnya, ketentuan KHI memperkuat posisi perempuan dan perlindungan terhadapnya. Pada Pasal 56 KHI menegaskan bahwa izin pengadilan adalah syarat mutlak, meskipun KHI sendiri merujuk kepada kitab fikih klasik.

Meski regulasi sudah ketat namun praktik “poligami liar” tetap marak, kondisi ini justru mengancam perlindungan terhadap hak-hak perempuan (istri) dan anak-anak. Banyak suami memilih jalur nikah poligami secara siri tanpa ada izin dari pengadilan,⁵⁹ sehingga hak-

⁵⁹Nafis, *Fikih keluarga*, hlm. 31.

hak perempuan dan anak sering terabaikan.⁶⁰ Pada satu sisi, hukum positif berusaha melindungi perempuan dengan mekanisme *taqyīd* (pembatasan) dan *mamnū* (pelarangan) poligami kecuali dengan izin pengadilan. Di sisi lain norma hukum positif yang selama ini berlaku di Indonesia, cenderung atau bahkan dapat dikatakan masih sangat longgar, sehingga memberikan peluang kepada masyarakat mencari jalan pintas poligami tidak resmi, liar, ataupun tanpa tercatat. Inilah tantangan besar dalam implementasi regulasi poligami di Indonesia.

Regulasi hukum poligami dalam konteks hukum di Indonesia masih menunjukkan dilema keadilan dan kepastian hukum, terutama terkait perlindungan perempuan. Adanya pembatasan yang ketat izin pengadilan dalam poligami, tetap masih memunculkan problem baru terhadap praktik “*poligami liar*” yang tidak tercatat. Membaca pasal-pasal hukum poligami yang diatur UU Perkawinan, atau PP Tentang Perkawinan dan KHI, tidak berhenti hanya membicarakan unsur atau ketentuan pengikat dan *taqyīd* berupa izin hakim. Hal terpentingnya adalah kenyataan hukum positif Indonesia cenderung masih terbatas, dan seolah batasan syarat izin hakim ini menjadi sia-sia karena ada banyak kasus perkawinan poligami yang dilakukan secara siri, tidak tercatat, dan pelakunya tidak dikenakan sanksi hukum.

Perlindungan perempuan dalam regulasi poligami di Indonesia tampak menggunakan dua pendekatan, yaitu pendekatan preventif, dan pendekatan kuratif:

- a. Pendekatan preventif dalam perlindungan perempuan terhadap transformasi regulasi Indonesia lebih menekankan pada upaya pencegahan sejak awal agar praktik poligami tidak muncul dan menimbulkan kerugian kepada pihak perempuan. Preventif di sini dapat dikatakan sebagai pencegahan, regulasi dibuat untuk membatasi ruang gerak poligami dengan ketentuan syarat yang ketat, misalnya melalui izin di pengadilan, pemeriksaan alasan yang diajukan suami, memastikan adanya persetujuan dari istri pertama. Dengan cara ini, negara berperan sebagai pengawas,

⁶⁰ Asrorun Ni'am Sholeh, *Membumikan Islam Rahmatan Lil Alamin*, Cet. 2, (Depok: Pena Nusantara, 2013), hlm. 16-17.

atau pengontrol yang mampu mencegah potensi penelantaran, ketidakadilan, atau penyalahgunaan hak poligami. Pendekatan ini juga berfungsi sebagai filter, penyaring, atau penghalang di awal sebelum dilaksanakannya poligami. Karena, sebelum izin poligami diberikan, majelis hakim dapat menilai apakah syarat keadilan dan kemampuan nafkah secara lahiriah (sesuai bukti surat, pengakuan dan yang lain) benar-benar terpenuhi ataukah tidak. Dengan begitu, perempuan terlindungi sejak tahap awal, bukan hanya setelah terjadi pelanggaran dan regulasi berfungsi sebagai pagar yang mengurangi risiko kerusakan dalam rumah tangga maupun masyarakat.

Pendekatan ini tampak selaras dengan pandangan ulama kontemporer yang setuju dengan ketentuan izin hakim sebagai syarat administratif di dalam berpoligami. Artinya pencegahan terhadap kemungkinan terjadinya kezaliman dan ketidakadilan akan bisa dicegah dan dideteksi sedini mungkin. Caranya ialah pada saat persidangan, majelis hakim dapat memeriksa secara langsung berkas permohonan, kondisi suami, kelengkapan alat bukti, kondisi istri pertama, kedua atau ketiga, kemampuan di dalam memenuhi nafkah melalui surat keterangan penghasilan suami, surat keterangan pajak penghasilan dan lainnya, selain itu hakim juga dapat mengonfirmasi suami bahwa dia mampu berlaku adil melalui surat pernyataan atau janji berlaku adil.

- b. Pendekatan kuratif, lebih menekankan pada penanganan kasus setelah terjadi pelanggaran ataupun ketidakadilan pada praktik poligami. Kuratif di sini bermakna negara dan pengadilan hadir untuk memberikan solusi hukum saat perempuan mengalami penelantaran kekerasan ataupun ketidakadilan akibat poligami yang dijalankan tanpa memenuhi syarat. Di dalam pendekatan ini, hakim dapat membatalkan pernikahan, memutuskan akad, memberikan sanksi kepada suami yang lalai, serta memastikan hak-hak perempuan dan anak tetap terlindungi. Kuratif ini juga mencakup intervensi negara pada bentuk perlindungan hukum, misalnya melalui gugatan cerai, tuntutan nafkah, perlindungan

anak dan lain sebagainya. Dengan cara ini regulasi tidak hanya bersifat tekstual, namun benar-benar menjadi instrumen yang memperbaiki kondisi perempuan yang dirugikan. Pendekatan kuratif memastikan perempuan tetap memiliki akses terhadap keadilan dan perlindungan yang nyata.

Pendekatan ini tampak selaras dengan pandangan ulama kontemporer yang kurang setuju dengan ketentuan izin hakim sebagai syarat administratif di dalam berpoligami. Pendekatan inilah yang sebetulnya harus dilakukan, yaitu menindak ketika terjadi kezaliman yang nyata pasca akad, tanpa harus memberi batasan di dalam poligami. Pendekatan ini juga sejalan dengan pandangan ulama kontemporer yang setuju dengan syarat izin hakim.⁶¹ Namun mekanismenya adalah pendekatan ini berlaku

⁶¹Terkait pendekatan kuratif di atas, penting dikemukakan perbedaan antar masing-masing ulama, bagi ulama yang tidak setuju izin pengadilan sebagai syarat poligami, menilai hakim punya kewenangan dalam membatalkan akad, atau dapat menerima gugatan istri. Sekiranya memang ada aturan hukum yang berlaku positif dan mengikat dalam bentuk undang-undang, maka materi hukumnya adalah hakim berwenang dalam menerima gugatan para pihak meskipun poligami dilaksanakan tanpa izin pengadilan. Pola seperti ini sebetulnya tidak hanya dikemukakan ulama kontemporer seperti Abū Zahrah, Al-Zuhailī, Al-Qaradāwī, Al-‘Aṭṭār, serta yang lainnya. Namun lebih awal lagi sudah dikemukakan ulama mazhab klasik dahulu (Hanafi, Mālikī, Syāfi‘ī, dan Hanbalī). Artinya, fungsi hakim di sini memang pada tingkat kuratif saja, menindak ketika terjadi pelanggaran. Pendekatan ini memang cenderung tradisional, tetapi dalam konteks penegakan hukum (*law enforcement*), yang difokuskan itu hanya pada kasus-kasus yang sudah terjadi, tampak nyata dan bukan pada sesuatu yang masih diperkirakan. Karena itu, sesuai dengan salah satu riwayat hadis yang menyebutkan:

إِنَّمَا نَحْكُم بِالظَّاهِرِ، وَاللَّهُ يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ

Artinya, sesungguhnya kami hanya menghukum berdasarkan yang tampak, sedangkan Allah yang mengurus rahasia dalam hati. Riwayat hadis ini, meskipun diingkari oleh Al-Muzanī (seperti dikemukakan oleh Ibn Hajar Al-Asqalānī dalam *Talkhīṣ Al-Ḥabīr*), namun jumhur ulama sepakat mengenai makna umum riwayat tersebut. Bahwa memang untuk urusan dunia dan penyelesaian suatu perkara harus berdasarkan kepada yang tampak, sementara Allah SWT mengatasi masalah yang tidak tampak (batin). Di dalam masalah poligami, pendapat pertama ini bertumpu kepada kaidah hukum menurut lahiriah. Urusan kemampuan suami serta sifat adil bersifat batin sehingga hanya Allah SWT dan diri suami saja yang mengetahuinya.

Berbeda dengan pendapat kedua, bahwa bagi ulama yang setuju izin hakim pengadilan sebagai syarat poligami, menilai bahwa hakim punya wewenang dalam membatalkan akad, atau bisa menerima gugatan istri sekiranya ada penyimpangan

lebih tegas melalui surat gugatan pihak istri, misalnya gugatan hak nafkah, harta bersama, hak waris, pengasuhan, hak nafkah anak, dan lain sebagainya.

Membaca perjalanan transformasi hukum regulasi poligami di Indonesia, ke depannya cenderung mengarah pada kebijakan hukum keluarga Indonesia yang semakin ketat, serta memberi perlindungan penuh bagi perempuan. Peneliti “menduga kuat” bahwa *trend* global pada beberapa negara muslim, seperti Maroko,⁶² dan juga Tunisia,⁶³ menunjukkan ada upaya penghapusan legalitas poligami. Indonesia mungkin tidak langsung menghapus, tapi transformasi regulasi yang semakin memperketat syarat poligami bisa menjadi langkah menuju pembatasan lebih lanjut. Terlebih ada gerakan gender yang bersifat masif yang mendukung penghapusan total poligami di Indonesia, di antaranya seperti dikemukakan oleh Musdah Mulia, bahwa apa yang berlaku di Maroko juga mungkin terjadi di Indonesia. Untuk konteks Indonesia, alasan yang dapat dipakai melarang poligami ialah begitu banyak problem sosial yang muncul akibat poligami.⁶⁴

Hipotesis yang dapat diajukan di sini ialah arah kebijakan izin hukum poligami di Indonesia berpotensi mengalami pengetatan dan lebih lanjut sebagai respons atas problem sosial yang nyata, misalnya penelantaran istri dan anak, serta munculnya kasus kekerasan dalam rumah tangga yang dikaitkan dengan praktik poligami. Tren global di beberapa negara muslim, misalnya Maroko dan Tunisia, memang

yang dilakukan suami. Hakim juga dapat menetapkan sanksi pada pelaku apabila terbukti secara lahir ada kezaliman, ketidakadilan, atau bahkan sampai pada kasus Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT), pendekatan ini bersifat kuratif. Adapun pendekatan preventif, izin hakim diperlukan untuk memastikan fungsi kontrol bagi negara dalam mengawasi warga negara melakukan suatu peristiwa hukum. Untuk itu, pendapat Al-Tanāfi dan lainnya melihat perlunya izin pengadilan untuk dapat mengontrol praktik perkawinan, yang bukan hanya sah secara agama, namun juga tertib secara administrasi dan perlindungan hukum bagi perempuan.

⁶²Muhammad, *Poligami...*, hlm. 10; Kharlie, Hidayat, dan Hafiz, *Kodifikasi Hukum Keluarga Islam...*, hlm. 165.

⁶³Sulistiyowati Irianto, ed., *Perempuan dan Hukum*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), hlm. 136; Mulia, *Membangun Surga...*, hlm. 318.

⁶⁴Musdah Mulia, *Islam & Inspirasi Kesetaraan Gender*, (Yogyakarta: Kibar Press, 2007), hlm. 147.

menunjukkan ada kecenderungan penghapusan legalitas poligami di dalam hukum positif, namun untuk konteks Indonesia kemungkinan itu masih terbuka dan juga bergantung pada dinamika politik hukum nasional, gerakan gender, konfigurasi politik hukum keluarga, serta tekanan sosial yang semakin masif.

Realitas di lapangan menunjukkan bahwa meski regulasi telah menetapkan izin pengadilan sebagai syarat mutlak, praktik poligami sering berjalan di luar mekanisme resmi. Di Aceh, misalnya, banyak praktik perkawinan poligami dilakukan melalui jalur informal tanpa melibatkan pengadilan. Hal ini diungkap oleh beberapa penelitian di samping putusan-putusan permohonan izin poligami. Misalnya pada putusan Nomor 272/Pdt.G/2023/MS.Bna terungkap bahwa pemohon awalnya telah melakukan poligami secara siri dan dilakukan secara sah menurut hukum Islam, kemudian mengajukan surat permohonan izin pengadilan untuk diakui secara resmi oleh negara.⁶⁵ Begitu juga dalam penjelasan Ihsan Ali-Fauzi, dan kawan-kawan, masih banyak kasus poligami yang dilakukan melalui kawin siri.⁶⁶ Secara faktual, memang ada keterkaitan erat di antara poligami dan nikah siri. Nikah poligami yang dilakukan secara siri dilakukan agar supaya pihak istri pertama tidak mengetahui, atau sekurang-kurangnya laki-laki yang berpoligami sekedar menghindari prosedur formal yang begitu rumit yang terdapat dalam undang-undang.⁶⁷ Ini selaras dengan keterangan Budhy Munawar-Rachman, bahwa walau sudah ada undang-undang perkawinan yang tidak membolehkan dan membatasi laki-laki untuk berpoligami, akan tetapi tetap saja akan ada laki-laki yang menikah di bawah tangan (nikah siri) sebagai solusinya.⁶⁸

⁶⁵Mansari, Zahrul Fatahillah, dan Siti Sahara, "Overruling Polygamy Alternative Provisions to Grant a Marriage License," *Jurnal Yudisial* Vol. 16, no. 3 (29 Desember 2023): hlm. 364, doi:10.29123/jy.v16i3.659.

⁶⁶Ihsan Ali Fauzi, Syafiq Hasyim, dan J.H. Lamardy, *Demi Toleransi Demi Pluralisme Esai-Esai Untuk Merayakan 65 Tahun M. Dawam Rahardjo*, (Jakarta: Democracy Project, 2012), hlm. 471.

⁶⁷Imanuddin, "Poligami Antara Teks dan Konteks...", hlm. 20-21.

⁶⁸Budhy Munawar-Rachman, ed., *Membela Kebebasan Beragama: Perca-
kapan tentang Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme*, Buku II, (Jakarta: Demo-
cracy Project, 2011), hlm. 751.

Ketika akad nikah tidak dilakukan secara resmi, terutama bagi pasangan poligami (istri kedua, atau yang ketiga dan keempat), maka berdampak kepada beberapa hak yang tidak mungkin bisa dipenuhi. Hak tersebut terdiri dari:⁶⁹

- a. Tidak memiliki buku nikah.
- b. Suami atau istri akan mengalami kesulitan di dalam mengurus administrasi kependudukan seperti KTP, KK, dan lainnya.
- c. Secara hukum negara, mereka tidak diakui sebagai suami dan istri yang sah.
- d. Sulit membuat akta kelahiran anak.
- e. Anak hanya memiliki hak keperdataan dari pihak istri saja.
- f. Istri tidak dapat menggunakan hak nafkah *'iddah*, dan hak-hak lainnya ketika terjadi perceraian dan beberapa dampak negatif lainnya.

Menimbang bahwa regulasi formal belum sepenuhnya mampu mengendalikan praktik sosial, sehingga muncul fenomena “poligami liar” yang justru melemahkan perlindungan perempuan.⁷⁰

Sekiranya merujuk kepada pendapat ulama kontemporer yang setuju izin pengadilan sebagai syarat administratif poligami, tampak ada penekanan pada kewenangan negara dan hakim dalam membuat aturan tentang sanksi hukum pada pelaku poligami yang tidak punya izin resmi. Al-Tanāfi secara tegas menyatakan bahwa negara punya hak prerogatif dalam mengatur poligami, dan menghukum laki-laki yang berpoligami tanpa ada izin pengadilan (atau poligami siri).⁷¹ Di kesempatan lain, Syaḥrūr juga mengungkapkan bahwa negara memiliki kewenangan dalam melarang poligami, dan punya wewenang dalam menetapkan sanksi berupa denda atau sanksi lainnya terhadap pelaku yang tidak mendapat izin pengadilan.⁷² Hal ini menunjukkan bahwa

⁶⁹Satria Effendi, *Problematisa Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, Cet. 2, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004), hlm. 30 dan 44; Imanuddin, “Nikah Menggunakan...,” hlm. 12.

⁷⁰Euis Nurlaelawati dan Arskal Salim, *Demi Keadilan dan Kesenjangan: Dokumentasi Program Sensitivitas Gender Hakim Agama di Indonesia*, (Jakarta: Puskumham UIN Syarif Hidayatullah, 2009), hlm. 75-78.

⁷¹Al-Tanāfi, *Mudawwanah Al-Usrah...*, hlm. 192-194.

⁷²Syaḥrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah...*, hlm. 306-307.

pembatasan (*taqyīd*) poligami secara prinsip tidaklah cukup dengan pengaturan izin pengadilan saja. Pembatasan poligami yang efektif, dan berlaku secara mengikat di masyarakat sekiranya ada ketentuan lebih lanjut mengenai sanksi hukum bagi pelaku poligami tanpa izin pengadilan (poligami siri).

Di dalam konteks Indonesia, pengaturan pembatasan poligami ini justru hanya terkait dengan keharusan mengikuti prosedur formal berupa permohonan izin poligami ke pengadilan. Sampai sejauh ini, justru belum ada aturan yang mengikat bagi semua warga Indonesia (kecuali bagi Pegawai Negeri Sipil atau PNS) tentang adanya sanksi bagi praktik poligami siri. Yang ada sejauh ini adalah peraturan bagi PNS, bahkan bisa dikatakan lebih mengikat dan cenderung memberi kepastian hukum dalam perlindungan perempuan dan anak-anak. Di dalam Pasal 4 Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 45 Tahun 1990 tentang Perubahan atas Peraturan Pemerintah Nomor 10 Tahun 1983 Tentang Izin Perkawinan Dan Perceraian Bagi Pegawai Negeri Sipil, yang berbunyi:

- (1) Pegawai negeri sipil pria yang akan beristri lebih dari seorang wajib memperoleh izin lebih dahulu dari Pejabat.
- (2) Pegawai negeri sipil wanita tidak diizinkan untuk menjadi istri kedua/ketiga/keempat.
- (3) Permintaan izin sebagaimana dimaksud dalam ayat 1 diajukan secara tertulis.
- (4) Dalam surat permintaan izin sebagaimana dimaksudkan dalam ayat 3 harus dicantumkan alasan yang lengkap yang mendasari permintaan izin untuk beristri lebih dari seorang.

Selanjutnya, pada Pasal 15 PP tersebut lebih tegas menyatakan tentang sanksi hukum bagi yang melanggar Pasal 4. Bunyinya dapat ditranskripsi berikut ini:

- (1) Pegawai Negeri Sipil yang melanggar salah satu atau lebih kewajiban/ketentuan Pasal 2 ayat (1), ayat (2), Pasal 3 ayat (1), Pasal 4 ayat 1, Pasal 14 tidak melaporkan perceraian/perkawinannya dalam jangka waktu selambat-lambatnya satu bulan terhitung mulai terjadinya perceraian, tidak melaporkan perkawinannya yang kedua/ketiga/keempat dalam jangka waktu selambat-lambatnya satu tahun terhitung sejak perkawinan tersebut dilangsung

kan, dijatuhi salah satu hukuman disiplin berat berdasarkan Peraturan Pemerintah No. 30 Tahun 1980 Tentang Peraturan Disiplin Pegawai Negeri Sipil.

- (2) Pegawai Negeri Sipil wanita yang melanggar ketentuan Pasal 4 ayat 2 dijatuhi hukuman disiplin pemberhentian tidak dengan hormat sebagai Pegawai Negeri Sipil.

Ketentuan tersebut menunjukkan bahwa peraturan poligami di Indonesia masih bersifat parsial dan belum integral/menyeluruh, dan belum menyentuh ke seluruh lapisan masyarakat. Pola yang muncul adalah adanya dualisme regulasi. Bagi masyarakat umum, poligami hanya dibatasi melalui prosedur izin pengadilan tanpa adanya sanksi tegas sekiranya dilakukan secara siri. Sementara itu, bagi ASN/PNS, aturan lebih ketat diberlakukan dengan ancaman sanksi disiplin yang berat. Hal ini menurut peneliti menimbulkan beberapa implikasi:

- a. Kesenjangan perlindungan hukum. Perempuan dan anak-anak dalam poligami siri, tidak resmi dan tidak ada izin pengadilan tidak memperoleh kepastian hukum yang sama dengan mereka yang berada di dalam perkawinan resmi ASN. Akibatnya, hak-hak masyarakat (terutama perempuan sebagai istri kedua atau ketiga dan seterusnya) sering terabaikan, terutama di dalam hal waris, nafkah, dan status hukum anak.
- b. Aspek keadilan gender. Ketentuan Pasal 4 ayat (2) PP No. 45 Tahun 1990 yang melarang bagi PNS perempuan menjadi istri kedua, ketiga, keempat menunjukkan ada perlindungan khusus terhadap perempuan ASN. Namun begitu, aturan ini sekaligus menegaskan ada diskriminasi gender karena hanya membatasi perempuan, sementara laki-laki tetap diberi peluang poligami dengan syarat izin dari atasan atau pejabat dan seterusnya pada hakim pengadilan.
- c. Kepastian hukum dan disiplin ASN. Sanksi yang diatur dalam Pasal 15 PP No. 45 Tahun 1990 memperlihatkan bahwa negara menekankan urgensi, dan pentingnya kepatuhan ASN-PNS terhadap norma hukum dan etika publik. Sanksi disiplin berat, termasuk pemberhentian tidak dengan hormat sebagaimana isi Pasal 15 menjadi instrumen untuk menjaga integritas birokrasi

pemerintah di satu sisi dan sekaligus melindungi perempuan di sisi yang lain.

- d. Keterbatasan regulasi umum. Ketiadaan sanksi bagi poligami siri—terkecuali pada ASN—menunjukkan posisi hukum yang berlaku bagi masyarakat cenderung masih lemah, dan prinsip perlindungan hukum pada perempuan belum sepenuhnya bisa direalisasikan. Praktik poligami tanpa izin yang umum berlaku secara diam-diam (tidak tercatat, siri, di bawah tangan) akan berpotensi merugikan perempuan dan anak.

Secara garis besar, transformasi regulasi poligami di Indonesia dalam perlindungan perempuan dapat direduksi dalam tabel berikut:

Tabel 6. Perlindungan Perempuan dalam Poligami Masyarakat Umum dan PNS

Aspek Perlindungan Perempuan	Masyarakat Umum	PNS
Persetujuan Istri	Wajib ada persetujuan dari istri/istri-istri yang sudah ada sebelum izin pengadilan diberikan	Wajib ada persetujuan dari istri/istri-istri yang sudah ada sebelum izin pengadilan diberikan, dan izin pejabat
Hak atas Keadilan	Suami membuktikan mampu berlaku adil terhadap istri-istri	Pertimbangan izin pejabat juga menilai alasan dan kemampuan suami
Perlindungan dari Poligami Siri	Tidak ada sanksi tegas, sehingga perempuan dalam poligami siri rentan tidak terlindungi	Sanksi disiplin berat bagi PNS pria yang menikah tanpa izin, perempuan lebih terlindungi secara hukum
Kepastian Hukum	Perlindungan lebih bersifat prosedural-formal bergantung pada izin pengadilan	Perlindungan lebih kuat karena ada sanksi jelas dan konsekuensi hukum bagi pelanggaran poligami
Baik bagi masyarakat umum maupun PNS, perempuan sebagai istri memiliki akses yang terbuka untuk mengajukan menggugat hak-hak keperdataan, seperti hak nafkah warisan, hak pasca cerai (nafkah <i>idah</i> , <i>mut'ah</i> , <i>madiyah</i>), kemudian hak atas pengasuhan anak, kemudahan membuat administrasi kependudukan, data diri dan perlindungan dari kekerasan dan penelantaran.		

Sumber: Data Diolah Penulis, 2026.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa regulasi poligami Indonesia dan transformasi dari ketentuan UU Perkawinan (tahun 1974), PP tentang Perkawinan (1975), PP tentang Perkawinan dan Perceraian bagi PNS (1983/1990), kemudian dalam KHI (1991),

masih bersifat sektoral. Artinya, peraturan yang ketat dengan sanksi jelas hanya diterapkan pada sektor ASN/PNS. Olah karena itu, maka regulasi poligami Indonesia masih bersifat parsial/tidak menyeluruh, belum mampu memberikan kepastian hukum di dalam perlindungan hukum bagi perempuan secara menyeluruh. Bagi ASN, aturan lebih ketat dengan sanksi tegas dan jelas. Adapun bagi masyarakat umum, pembatasan poligami bersifat prosedural-administratif-formal, tanpa ada konsekuensi hukum yang kuat sekiranya dilaksanakan tanpa izin hakim. Kondisi regulasi seperti ini justru belum memberi kepastian hukum dalam perlindungan terhadap perempuan.

Perspektif kepastian hukum (*legal certainty*) di dalam undang-undang memerlukan adanya materi hukum yang jelas, tidak ambigu (multi tafsir), dan mudah dijalankan. Meminjam pendapat Rahardjo bahwa kepastian hukum dalam materi undang-undang paling kurang harus memenuhi empat unsur pokok:⁷³

1. Bahwa hukum itu positif, maknanya bahwa ia adalah perundang-undangan.
2. Bahwa hukum ini didasarkan kepada fakta, bukan suatu rumusan tentang penilaian yang nanti akan dilakukan oleh hakim, misalnya “kemauan baik” atau “kesopanan”.
3. Fakta itu harus dirumuskan dengan cara-cara yang jelas, sehingga menghindari kekeliruan dalam pemaknaan, di samping juga harus mudah dijalankan.
4. Hukum positif itu tidak boleh sering diubah-ubah.

Merujuk kepada empat formula di atas maka dapat dimengerti bahwa suatu hukum idealnya telah dipoisitifkan ke dalam perundang-undangan, tujuannya agar sifat mengikat dan sifat memaksa sebuah

⁷³Lihat di dalam Satjipto Rahardjo, *Hukum dalam Jagat Ketertiban Bacaan Mahasiswa Program Doktor Ilmu Hukum Universitas Diponegoro*, (Jakarta: UKI Press, 2006), hlm. 134; Penjelasan lebih lanjut dapat dilihat di dalam, Achmad Ali, *Menguak Teori Hukum (Legal Theory) dan Teori Peradilan (Judicialprudence) termasuk Interpretasi Undang-Undang-Legisprudence* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 235; Juga di dalam, Imanuddin, “Telaah Asas Kepastian Hukum dalam Teks Undang-Undang, Putusan Hakim dan Realisasinya dalam Fikih Islam (Islamic Jurisprudence),” *Journal Waqfeya* Vol. 2, no. 1 (23 Maret 2024): hlm. 10-11.

hukum dapat efektif berlaku. Hukum yang tidak memiliki daya ikat dan daya paksa ialah hukum yang belum memberi kepastian hukum. Selain harus dalam bentuk positif, suatu hukum juga harus mengatur tentang fakta, artinya suatu peristiwa hukum yang memang terjadi di masyarakat, bukan sesuatu yang masih diduga, diprasangkakan, atau dinilai kemungkinannya terjadi di masa mendatang. Berikutnya ialah materi hukum harus ditulis dengan jelas, tegas, tidak ambigu makna, sehingga mudah dilaksanakan oleh hakim. Terakhir ialah ketentuan hukum yang bersifat pasti idealnya tidak sering dilakukan perubahan atau revisi.

Sekiranya teori kepastian hukum tersebut dibaca dalam praktik pengaturan poligami di Indonesia, terutama mengenai implementasi perlindungan hukum kepada perempuan, sejauh analisis, cenderung masih belum memberi kepastian hukum yang tegas dalam prosedur perlindungan perempuan. Idealnya, aturan tentang poligami dan juga pembatasan melalui izin hakim memiliki arah yang progresif, dapat mencakup semua aspek yang berkaitan dengan perlindungan hukum perempuan. Sehingga, aturan tentang prosedur formal yang bersifat administratif tentang izin hakim masih belum cukup dan belum pula memberi kepastian hukum apabila tidak didukung dengan instrumen materi (pasal) hukum yang menetapkan sanksi pada pelaku poligami tanpa izin hakim.

Satu sisi, hukum positif Indonesia terutama di UU Perkawinan, PP tentang Perkawinan dan KHI menetapkan prosedur poligami itu harus melalui mekanisme izin pengadilan. Di sisi lain, tidak adanya aturan lanjutan mengenai konsekuensi jika syarat itu tidak dipenuhi. Kondisi ini, menimbulkan ketidakjelasan apakah perkawinan tanpa izin pengadilan dianggap batal, tidak sah, atau tetap sah, tetapi tidak memiliki akibat hukum tertentu bagi pelaku.

Hal ini selaras dengan pendapat Hans Kelsen, bahwa ketentuan perundang-undangan tentang suatu persoalan harus bersifat rinci dan menyeluruh, mengatur semua aspek. Sekiranya tidak, maka muncul kekosongan hukum yang oleh hakim akan sulit menyelesaikannya di peradilan karena tidak memiliki ketentuan yang mengatur persoalan

tersebut.⁷⁴ Dengan kata lain adalah masih ada kekosongan hukum di dalam pengaturan poligami dalam UU Perkawinan, PP Perkawinan, dan dalam KHI. Kekosongan hukum (*normative gap*) biasanya diisi melalui penemuan hukum oleh hakim (*rechtsvinding*), atau melalui pembentukan regulasi baru.

1. Mengisi Kekosongan Hukum Perlindungan bagi Perempuan dalam Poligami dengan Mekanisme Penemuan Hukum oleh Hakim (*Rechtsvinding*)

Teori penemuan hukum, seperti telah disinggung di dalam bab terdahulu, sebetulnya hanya muncul dalam empat kategori. Merujuk kepada pendapat Sudikno Martokusumo,⁷⁵ penemuan hukum adalah proses konkretisasi norma bersifat umum dalam kasus yang bersifat individual. Penemuan hukum merupakan suatu proses pembentukan hukum oleh hakim atau aparat hukum lainnya yang ditugaskan untuk penerapan peraturan hukum umum pada peristiwa konkret.⁷⁶ Paling tidak, seperti disebutkan oleh Peter Mahmud Marzuki, ada 4 (empat) proses penemuan hukum, yaitu:

- a. Pembentukan hukum (*rechtsvorming*). Prosedur pembentukan hukum adalah salah satu cara yang paling ideal bagi hakim di dalam menemukan hukum, yang *notabene* suatu hukum belum jelas materi hukumnya, atau bahkan sama sekali belum adanya aturan yang relevan dengan kasus yang diselesaikannya. Salah satu contoh yang dikemukakan Marzuki dalam konteks hukum perkawinan adalah pembentukan hukum (*rechtsvorming*) oleh hakim Mahkamah Agung di tingkat Kasasi dalam permohonan perkawinan beda agama. Tepatnya pada Putusan MA Reg. No. 1400 K/Pdt/1986 tentang Perkawinan Antar Agama. Di dalam perkara ini, perempuan Muslim hendak menikah dengan laki-laki Non Muslim (Kristen), dan keduanya menghadap ke KUA di Jakarta (karena keduanya berdomisili di sana). KUA justru

⁷⁴Hans Kelsen, *Introduction to the Problems of Legal Theory*, (Terj: Siwi Purwandari), (Bandung: Nusa Media, 2019), hlm. 130.

⁷⁵Martokusumo, *Penemuan Hukum: Sebuah Pengantar*, hlm. 37-38.

⁷⁶Mochtar dan Hiarij, *Dasar-Dasar Ilmu...*, hlm. 412.

menolak permohonan menikah.⁷⁷ Keduanya lantas menghadap ke Kantor Catatan Sipil di Jakarta, dan juga ditolak. Alasannya sama bahwa keduanya berbeda agama. UU Perkawinan belum mengatur pernikahan beda agama sehingga menimbulkan pada kekosongan hukum. Kemudian mereka mengambil langkah ke Pengadilan Negeri Jakarta untuk mendapatkan penetapan, dan PN Jakarta juga menolak. Akhirnya, keduanya mengajukan ke MA (kasasi dan di sini tidak dijelaskan lanjut apakah kasusnya didahului oleh permohonan banding tingkat Pengadilan Tinggi Negeri atau tidak). Majelis hakim MA tingkat kasasi kemudian mengabulkannya. Pertimbangan hakim adalah, tidak diaturnya perkawinan berbeda agama tidak berarti UU Perkawinan (No. 1 Tahun 1974) menjadi halangan bagi mereka berbeda agama untuk melangsungkan perkawinan. Hakim MA berpandangan, bahwa dengan diajukannya permohonan melangsungkan akad nikah pada kepala kantor catatan sipil Jakarta harus ditafsirkan bahwa pemohon berkehendak melangsungkan perkawinannya tidak secara Islam. Sehingga, kantor catatan sipil sebagai satu-satunya instansi yang berwenang untuk melangsungkan atau membantu melangsungkan perkawinan bagi dua calon suami-istri yang tidak beragama Islam. Posisi hakim MA di sini ialah melakukan penemuan hukum, yaitu mekanisme pembentukan hukum (*rechtsvorming*).⁷⁸

Jika dibaca kasus di atas, jelas bahwa aturan hukum atas kawin beda agama tidak ada pada UU Perkawinan, PP tentang UU Perkawinan, terlebih lagi dalam KHI. Begitu pula di dalam regulasi perlindungan perempuan yang lebih mengikat dalam konteks hukum poligami. Aturan mengenai sanksi hukum bagi pelaku poligami tanpa izin hakim masih kosong dari ketentuan yang ada, sehingga perlindungan hukum bagi perempuan juga, menurut penulis, masih lemah. Karena itu, langkah yang dapat dilakukan oleh hakim ialah dengan menetapkan sanksi kepada

⁷⁷Marzuki, *Pengantar Ilmu...*, hlm. 286-287.

⁷⁸*Ibid.*

pelaku. Paling tidak, sanksinya adalah sanksi denda, sekiranya memang tidak ingin menghukum pelaku dengan sanksi pidana penjara/kurungan. Terlebih, kasusnya adalah kasus hukum di bidang perdata, maka sanksi yang paling ideal adalah hukuman denda. Pada posisi ini, majelis hakim dalam posisi kekosongan hukum ini bisa melaksanakan pembentukan hukum sepanjang dipahami sebagai bentuk pemberian prinsip keadilan dan juga perlindungan hukum bagi perempuan.

Poligami tanpa izin dari hakim pada dasarnya tidak dapat dijatuhi sanksi pidana oleh hakim Pengadilan Agama, lantaran ranah kewenangan Pengadilan Agama ini terbatas hanya pada perkara perdata. Melalui pembentukan hukum yang kosong ini maka Hakim Pengadilan Agama atau Mahkamah Syar'iyah. Di dalam konteks teori *rechtsvinding* kategori *rechtsvorming*, hakim memang tidak bisa menetapkan hukum baru berbentuk penjatuhan sanksi pidana kepada pelaku, tapi bisa membentuk hukum baru melalui putusan perdata yang berorientasi kepada perlindungan perempuan. Misalnya, jika ada gugatan dari istri pertama yang sah, hakim dapat menolak pengakuan poligami dari suami, dan bisa menetapkan beban nafkah kepada istrinya yang terabaikan. Karena hakim pengadilan tidak bisa memberi sanksi pidana kepada pelaku poligami tanpa izin hakim, maka bersamaan dengan itu, pemerintah bersama DPR RI perlu agar merumuskan kebijakan hukum pidana, supaya poligami tanpa izin hakim dapat diminimalisir.

- b. Analogi (*rechtsanalogie*). Dalam kondisi kekosongan hukum, hakim dapat menggunakan analogi dengan ketentuan hukum lain yang ada kesamaan substansi. Misalnya, UU Perkawinan mengatur bahwa perceraian harus melalui pengadilan agar hak perempuan (nafkah, hak asuh anak, status hukum) terlindungi. Walaupun tidak ada sanksi eksplisit bagi poligami tanpa izin hakim, hakim memiliki legalitas serta kewenangan melakukan analogi hukum, bahwa poligami tanpa izin pengadilan ini sama halnya dengan perceraian tanpa putusan pengadilan, keduanya

menimbulkan kerugian kepada perempuan karena hak-haknya tidak terlindungi. Dengan analogi ini, hakim bisa menetapkan bahwa poligami tanpa izin harus dianggap melanggar prosedur hukum. Sehingga, perempuan ada hak menuntut perlindungan berupa nafkah, hak anak, dan status hukum perkawinan. Upaya ini sekaligus dapat mempertegas bahwa sahnya perkawinan di dalam Pasal 2 UU Perkawinan adalah menurut masing-masing agama. Ketika perkawinan poligami yang dilakukan tanpa izin pengadilan misalnya poligami liar ataupun siri, yang dilakukan dengan secara sah menurut hukum Islam, terlebih jika wanita selaku istri siri dari poligami juga dapat membuktikan dengan saksi, maka langkah hakim dengan penemuan hukum melalui mekanisme analogi hukum juga dapat diakui. Persoalannya di sini bukan pada sah tidaknya perkawinan poligami tanpa izin, tetapi pada perlindungan perempuan menjadi rentan sekiranya hukum belum mengakomodasinya. Untuk itu, proses ini dapat dipahami sebagai salah satu bentuk upaya mengisi kekosongan hukum perlindungan bagi perempuan dalam poligami dengan mekanisme penemuan hukum melalui *rechtsanalogie* (analogi hukum).

Pola analogi ini juga dapat dilakukan untuk beberapa sisi dan kasus hukum lainnya, atau dapat pula dianalogikan dengan ketentuan hukum yang sudah pasti. Hakim juga dapat merujuk dengan proses analogi dengan Putusan Mahkamah Konstitusi (MK) Nomor 46/PUU-VIII/2010 tentang *judicial review* atas keperdataan anak luar nikah. Kasus pada Putusan MK ini bagi penulis justru lebih relevan lagi, sebab pemohon Machica, dan anaknya Muhammad Iqbal, tetap mendapatkan pengakuan hak atas perkawinan luar nikah yang tidak tercatat (siri), maknanya bagi perkawinan poligami yang dilakukan secara siri, hukum tetap harus diposisikan untuk melindungi dan mengayomi hak perempuan selaku istri. Analogi ini bisa juga merujuk kepada kasus hukum yang digambarkan oleh Marzuki sebelumnya, di mana hakim MA menilai ketiadaan materi hukum kawin beda

agama di dalam UU Perkawinan bukan berarti menutup jalan bagi keduanya untuk menikah terlebih lagi keduanya berupaya menundukkan diri mengajukan permohonannya pada Kantor Catatan Sipil dan Pengadilan Negeri, *notabene* kedua instansi ini mengurus masalah orang-orang non Muslim. Begitu juga, dapat dianalogikan pada kasus poligami tanpa izin pengadilan. UU Perkawinan dan turunannya belum mengatur mekanisme lebih lanjut jika perkawinan poligami dilakukan tanpa ada izin pengadilan, maka majelis hakim bisa menerima, memutus dan menyelesaikan persoalan yang dihadapi perempuan sepanjang perkawinan poligami itu dilakukan secara sah menurut hukum agama (Pasal 2 UU Perkawinan), dan memiliki bukti yang kuat untuk diajukan kepada hakim. Hal ini dilakukan semata untuk melindungi perempuan.

- c. Penghalusan hukum (*rechtsverfijning*). Untuk mekanisme ini, penting dikemukakan contoh yang singgung oleh Marzuki atas pandangan Brouwer, terutama tentang Pasal 249 KUHP lama. Ketentuan itu menetapkan sebagai perbuatan pidana ialah bagi mereka yang aktif dalam pemeliharaan kesehatan, atau kepada pemeliharaan sosial dan melakukan perbuatan mesum dengan pasien atau klien yang telah percaya padanya karena bantuan yang telah diberikannya. Pertanyaan yang timbul ialah apakah ketentuan ini berlaku bagi pemberi bantuan itu apabila ia hidup bersama di luar perkawinan dengan pasien ataupun klien yang telah ditolongnya. Dalam konteks ini, di masyarakat Belanda, hidup bersama di luar perkawinan atau mereka sebut “*samen wonen*” (*living together*) bukan merupakan perbuatan mesum. Oleh karena itu, dalam menghadapi hal semacam itu, perlunya mengintroduksi adanya pengecualian dalam penerapan aturan itu. Dengan pengecualian berarti adanya syarat tambahan yang ditetapkan oleh hakim. Dalam hal demikian inilah hakim telah menghaluskan (*verijnen*) hukum dan aturan yang masih belum operasional.⁷⁹

⁷⁹*Ibid.*, hlm. 290.

Di dalam posisi ini, peneliti bukan berarti setuju dengan realisasi dari contoh tersebut. Tetapi, melalui contoh itu, dapat dimunculkan satu argumen dalam kaitan dengan perlindungan hukum bagi perempuan terkait kekosongan hukum peraturan poligami di Indonesia. Hakim dapat melaksanakan peranannya dengan mekanisme penghalusan hukum dengan pertimbangan perlindungan hukum bagi perempuan yang dipoligami terlebih dilakukan secara sah menurut hukum Islam. Hakim pengadilan agama atau Mahkamah Syar'iyah juga dapat merujuk kepada pendapat-pendapat ulama kontemporer terdahulu telah peneliti kutip, misalnya pendapat Abū Zahrah,⁸⁰ Khāsyī' Ḥaqqī,⁸¹ Al-'Aṭṭār,⁸² 'Aṭīyyah Ṣaqqar,⁸³ dan lainnya. Meski mereka kurang setuju dan menganulir izin hakim pengadilan sebagai syarat poligami, tetapi pandangan mereka mengenai adanya otoritas hakim dalam melindungi perempuan melalui penetapan sanksi kepada suami, membatalkan perkawinan, dan menghukumnya karena kezaliman nyata, maka hakim dapat melakukan proses kombinasi antara pembentukan hukum, analogi hukum dengan penghalusan hukum. Misalnya, dengan memperhatikan Pasal 2 UU Perkawinan, bahwa sahnya perkawinan itu dilaksanakan menurut masing-masing agama, dalam hal ini ialah ketentuan Islam. Selanjutnya hakim juga dapat merujuk kepada hak-hak asasi manusia dengan memeluk ajaran agama dan kepercayaan yang diamanahkan di dalam konstitusi di Indonesia (Undang-Undang Dasar 1945).

Penghalusan hukum (*rechtsverfijning*) dilakukan hakim untuk menyesuaikan norma yang ada dengan prinsip keadilan dan perlindungan. Mekanismenya dapat dilakukan dengan dua cara.

⁸⁰Zahrah, *Tanzīm Al-Islām...*, hlm. 76; Zahrah, *Al-Aḥwāl Al-Syakhṣiyyah...*, hlm. 90-91.

⁸¹Ḥaqqī, *Ta'addad Al-Zaujāt...*, hlm. 74.

⁸²Al-'Aṭṭār, *Ta'addad Al-Zaujāt...*, hlm. 139-145.

⁸³Ṣaqqar, *Mausū'ah Al-Usrah...*, hlm. 128-132.

- 1) Hakim dapat merujuk materi di dalam undang-undang yang sudah ada. Dalam ketentuan UU Perkawinan dan KHI, izin hakim pengadilan untuk poligami dipahami sekadar sebagai syarat administratif bukan syarat sahnya perkawinan. Sebab sekali lagi, sahnya sebuah perkawinan menurut Pasal 2 UU Perkawinan adalah menurut ketentuan agama. Dalam posisi ini, hakim dapat memperhalus norma tersebut, menegaskan bahwa izin pengadilan hanya formalitas sebagai instrumen substantif untuk melindungi hak-hak perempuan. Terhadap langkah inilah hakim menjalankan proses penemuan hukum berupa penghalusan. Majelis Hakim dapat mengemukakan bahwa poligami tanpa izin tetap sah, namun mengabaikan perlindungan perempuan sehingga perkawinan poligami itu secara hukum sah, sehingga hak perempuan di dalam ikatan perkawinan tetap wajib dipenuhi. Sementara, konsekuensi bagi suami dapat dikenakan sanksi hukum, sebab dia tidak menjalankan amanah undang-undang agar poligami itu atas izin pengadilan. Penghalusan hukum seperti ini menjadikan izin pengadilan sebagai mekanisme formalitas administratif dengan tetap menghargai Pasal 2 UU Perkawinan. Terlebih dalam perspektif ulama kontemporer sebelumnya, langkah ini bagi peneliti cukup kuat, karena hakim berfungsi untuk menegakkan keadilan hukum bagi masyarakat.
- 2) Langkah kedua—dan hal ini lebih kepada kombinasi antara penghalusan hukum/*rechtsverfijning*, dengan pembentukan hukum (*rechtsvorming*)—yaitu hakim punya wewenang di dalam menetapkan sanksi kepada suami, misalnya penjara, kurungan atau denda untuk melindungi hak-hak perempuan di samping menyatakan perkawinan poligami itu tidak sah. Artinya hakim bisa memperluas bahwa sahnya perkawinan itu ketika dilakukan menurut ketentuan hukum positif, yaitu harus ada izin pengadilan yang memastikan keadaan suami, kondisi dan kemampuan suami. Jika mengikuti pola seperti

ini, persoalannya pada keharusan untuk merevisi ketentuan yang sudah ada, yaitu Pasal 2 UU Perkawinan.

- d. Penafsiran (*interpretatie*). Mekanisme penemuan hukum pada bentuk penafsiran ini berkaitan dengan upaya hakim di dalam menginterpretasikan hukum yang sudah ada. Suatu interpretasi yang jelas bisa berfungsi sebagai rekonstruksi cita hukum yang tersembunyi. Interpretasi dapat dibedakan menjadi interpretasi gramatikal (*grammaticale interpretati*), interpretasi dari sudut sejarah pembentukan materi undang-undang (*wetshistorische interpretatie*), kemudian interpretasi sistematis (*systematische interpretatie*) dan terakhir interpretasi teleologi (*teleologische interpretatie*).⁸⁴

Penafsiran dilakukan hakim untuk memberi makna baru pada norma yang ada agar sesuai dengan tujuan hukum. Dalam UU Perkawinan, tujuan utamanya adalah membentuk keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan Prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa. Hakim dapat menafsirkan bahwa izin pengadilan di dalam poligami adalah syarat substantif yang melekat di dalam tujuan tersebut. Artinya, tanpa izin pengadilan, poligami tentu bertentangan dengan tujuan UU karena poligami tanpa ada izin mengabaikan perlindungan perempuan dan anak. Dalam KHI, hakim bisa menafsirkan pasal-pasal mengenai keadilan suami dalam poligami sebagai dasar untuk menolak poligami tanpa izin begitu juga dalam PP tentang Perkawinan, karena keadilan tidak mungkin terwujud sekiranya prosedur hukum diabaikan. Penafsiran hukum ini memperkuat posisi perempuan dengan menjadikan izin pengadilan sebagai syarat yang esensial bukan sekadar administratif.

Kegiatan-kegiatan seperti itu dalam sistem hukum kontinental disebut sebagai penemuan hukum (*rechtsvinding*).⁸⁵ Di dalam upaya mengisi kekosongan hukum terkait perlindungan perempuan dalam regulasi poligami. Dalam konteks izin poligami, hakim Pengadilan

⁸⁴Marzuki, *Pengantar Ilmu...*, hlm. 286-287.

⁸⁵*Ibid.*, hlm. 282.

Agama ataupun Mahkamah Syar'iyah (di Aceh) melakukan proses konkretisasi norma dengan menggunakan model *rechtsvinding* yang telah disebutkan terdahulu. Hakim memiliki wewenang menafsirkan pasal-pasal yang bersifat umum, tidak jelas, atau kekosongan hukum sesuai dengan fakta konkret dan menyusun argumentasi hukum yang berlandaskan asas keadilan dan perlindungan perempuan membatasi ruang lingkup norma supaya tidak diterapkan secara berlebihan serta menguraikan keterkaitan antar ketentuan dalam UU Perkawinan, PP No. 9 Tahun 1975, dan KHI.

2. Mengisi Kekosongan Hukum Perlindungan bagi Perempuan dalam Ketentuan Poligami dengan Mekanisme Pembentukan Regulasi Baru

Pola ini dapat disebut sebagai legislasi, yaitu pembentukan dan penormaan hukum Islam ke dalam hukum positif, atau dapat disebut pula dengan proses *taqnīn* seperti telah dikemukakan terdahulu. Pola ini konsentrasinya bukan pada hakim, tetapi lembaga legislatif serta eksekutif.

Perspektif hukum Islam tentang legislasi ini juga diakui ulama kontemporer, seperti Al-Zuhailī,⁸⁶ Al-Zībārī,⁸⁷ Al-Qaraḍāwī,⁸⁸ serta yang lainnya. Cakupan hukum yang dapat dibentuk dan dipositifkan dalam bentuk undang-undang adalah semua dimensi hukum, hukum pidana, administrasi, perdata muamalah, dan hukum keluarga. Wakil rakyat yang direpresentasikan oleh anggota legislatif punya otoritas dan kekuasaan dalam membentuk hukum.⁸⁹

Perspektif hukum positif/konvensional juga berlaku hal yang sama, di mana lembaga legislatif berfungsi sebagai *legislature*, yaitu perumus dan pembentuk undang-undang.⁹⁰ Dengan demikian, upaya

⁸⁶Al-Zuhailī, *Juhūd Taqnīn...*, hlm. 26; Lihat juga, Al-Barr, *Al-Mabḍā' wa Al-Manhaj...*, hlm. 21.

⁸⁷Al-Zībārī, *Siyāsah Al-Tadarruj...*, hlm. 200-201.

⁸⁸Al-Qaraḍāwī, *Madkhal li Dirāsah...*, hlm. 293-295.

⁸⁹Al-Ṣallābī, *Al-Barlamān fī Al-Daulah...*, hlm. 45.

⁹⁰Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu...*, hlm. 188; Jimly Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*, Cet. 9 (Jakarta: Rajawali Pers, 2017), hlm. 191; Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia* (Depok: Rajawali Pers, 2020), 98; Moh.

mengisi kekosongan hukum perlindungan hukum perempuan dalam ketentuan poligami bisa dilakukan dengan mekanisme pembentukan regulasi baru, atau bisa pula dalam bentuk revisi.

Sejauh ini, ketentuan UU Perkawinan sudah satu kali diubah, yaitu melalui UU No. 16 Tahun 2019. Pasal yang diubah ialah Pasal 7 tentang batas umur yang berkaitan dengan dispensasi nikah. Revisi ini tentu mempertimbangkan aspek sosiologis, filosofis, serta yuridis tentang keadaan masyarakat Indonesia sehingga perlu dilakukannya revisi. Begitu pula dalam masalah poligami, kekosongan hukum ini dapat dilakukan dengan melakukan revisi dan menambah, mengubah ketentuan yang ada yang dinilai perlu agar memperkuat prinsip nilai perlindungan perempuan. Misalnya, menambahkan ketentuan sanksi sekiranya perkawinan poligami dilaksanakan tanpa izin pengadilan, atau dilaksanakan secara siri.

Di dalam penyusunan perundang-undangan, ketentuan pidana memang tidak dapat diterapkan ke dalam perundang-undangan yang bukan hukum pidana, tapi sanksi pidana harus diatur dan diakomodir dalam undang-undang tersendiri seperti pada Kitab Undang-Undang Hukum Pidana.⁹¹ Selebihnya, misalnya hukuman administratif dapat dimasukkan dalam peraturan yang bukan hukum pidana. Oleh sebab itu, tepat kiranya PP Tahun 1983/1990 yang mengatur sanksi kepada PNS yang melakukan poligami tanpa izin pengadilan dengan sanksi administratif. Pola ini sebetulnya dapat juga dilakukan ke depan bagi perbaikan ketentuan UU Perkawinan, PP Tentang Perkawinan, serta KHI. Artinya, dengan adanya sanksi kepada pelaku, maka kekuatan hukum mengikat satu undang-undang dapat dilaksanakan maksimal dan memberi kepastian hukum bagi perlindungan hak perempuan.

Mekanisme pembentukan regulasi baru pada konteks poligami menuntut adanya konsistensi sistem hukum. Ketentuan yang ada saat

Mahfud MD, "Politik Hukum dalam Perda Berbasis Syariah," *Jurnal Hukum*, Vol 14, no. 1 (Januari 2007): hlm. 774.

⁹¹Jimly Asshiddiqie, *Perihal Undang-Undang*, Cet. 2, (Jakarta: Konstitusi Press, 2006), hlm. 201; Mochtar dan Hiariej, *Dasar-Dasar Ilmu...*, hlm. 183; Barda Nawawi Arief, *Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana*, Ed. 2, Cet. 6, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), hlm. 78.

ini masih parsial dan tersebar di dalam berbagai peraturan, sehingga sering memunculkan ketidakpastian. Legislasi lebih komprehensif, diperlukan agar perlindungan terhadap perempuan tidak bergantung pada interpretasi hakim semata, melainkan memiliki dasar normatif yang jelas dan mengikat.

Regulasi baru yang dibentuk idealnya memperhatikan dimensi efektivitas hukum. Artinya, aturan yang dibentuk tidak berhenti pada teks undang-undang, tetapi memiliki mekanisme implementasi yang realistis. Oleh karena itu, meminjam pendapat Soekanto, efektivitas hukum sekurang-kurangnya meliputi lima faktor, yaitu ketentuan isi atau materi hukum, penegak hukum, sarana dan fasilitas, masyarakat dan faktor kebudayaan.⁹² Lebih sederhana seperti yang dikemukakan oleh Syahrizal Abbas ada empat faktor, yaitu materi hukum, penegak hukum, masyarakat hukum, sarana-prasarana penegakan hukum.⁹³ Dalam konteks poligami misalnya, pengaturan sanksi administratif bagi pelaku poligami tanpa ada izin pengadilan harus disertai dengan sistem pengawasan yang dapat dijalankan oleh lembaga terkait atau penegak hukum. Tanpa mekanisme pengawasan, sanksi hanya akan menjadi norma mati yang tidak memberi efek jera.

C. Dinamika Penguatan Regulasi Izin Poligami dalam Tinjauan *Maqāṣid Syarī'ah* dan Implikasinya Terhadap Perlindungan Perempuan

Penguatan regulasi izin poligami dalam perspektif *maqāṣid al-syarī'ah* dalam pembahasan ini, berangkat dari ada kebutuhan yang mendesak untuk menempatkan regulasi poligami sebagai instrumen perlindungan bagi perempuan. Dalam perspektif *maqāṣid syarī'ah*, seperti yang diungkapkan oleh para ahli hukum Islam, hukum harus diarahkan kepada pencapaian kemaslahatan/*maṣlaḥah*.⁹⁴ Perspektif hukum Islam menempatkan kemaslahatan sebagai *maqāṣid syarī'ah*,

⁹²Soerjono Soekanto, *Faktor-faktor yang Memengaruhi Penegakan Hukum* Cet. 16, (Depok: Rajawali Pers, 2019), hlm. 8.

⁹³Syahrizal Abbas & Munawar A. Djalil, *Paradigma Baru Hukum Syariah di Aceh* (Banda Aceh: Dinas Syariah Islam Aceh, 2018), hlm. 34.

⁹⁴Al-Qaraḍāwī, *Siyāṣah Al-Syar'iyyah...*, hlm. 109-110.

atau tujuan ditetapkan hukum di dalam Islam.⁹⁵ Baik hukum tersebut sudah ditetapkan oleh Allah SWT dan Rasul dalam Al-Qur'ān serta hadis, maupun hukum yang sudah ditetapkan oleh fukaha berbentuk produk fikih atau hukum yang hendak dibentuk, semuanya bertujuan untuk kemaslahatan. Oleh sebab itu, agama Islam dengan nilai ajaran hukumnya, menurut Abū Zahrah, bertujuan sebagai rahmat terhadap manusia secara utuh.⁹⁶ Begitu pun berlaku dalam perumusan hukum izin poligami melalui prosedur peradilan idealnya diasumsikan lebih awal untuk menciptakan kemaslahatan dan rahmat bagi masyarakat.

Regulasi izin pengadilan berfungsi sebagai mekanisme kontrol supaya praktik poligami tidak dilakukan secara sewenang-wenang. Dengan peraturan yang ketat, perlindungan bagi perempuan menjadi lebih kuat, ini karena ada otoritas negara yang dapat mengintervensi sekiranya di kemudian hari ada hak-hak perempuan yang dilanggar.

Dinamika regulasi izin poligami melalui prosedur pengadilan di Indonesia mengarah kepada pembatasan (*taqyīd*) yang cenderung belum tuntas, karena masih ditemukan fakta lapangan bahwa praktik poligami tanpa prosedur resmi masih terjadi. Artinya pembatasan ini meskipun ada, tetapi belum ada aturan yang tegas (kecuali bagi PNS) yang menetapkan konsekuensi lanjutan di ketika izin tidak dipenuhi. Dalam tinjauan *maqāṣid syarī'ah*, dinamika penguatan regulasi izin poligami melalui otoritas badan peradilan Indonesia tampak relevan dengan pendekatan *maqāṣidī* (*maqāṣid syarī'ah*). Para ulama sudah membagi minimal ada lima tujuan utama ditetapkannya hukum yaitu

⁹⁵Pada mulanya tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) hanya dibatasi kepada lima aspek saja, yaitu memelihara agama (*hifẓ al-dīn*), jiwa (*hifẓ al-nafs*), akal (*hifẓ al-'aql*), harta (*hifẓ al-māl*) dan keturunan (*hifẓ al-naṣl*). Pendapat ini dikemukakan oleh Al-Ghazālī, dan dikembangkan oleh Al-Syāṭibī. Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā...*, hlm. 91; Abī Ishāq Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl Al-Syarī'ah*, (Beirut: Dār Al-Kutb Al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 201; Namun belakangan, para ulama melakukan reformulasi dengan menambahkan penjagaan terhadap kehormatan (*hifẓ al-irq*) ini dikemukakan oleh Al-Qurāfī. Sementara itu, ulama kontemporer juga melakukan reformulasi menjadi lebih luar. Misalnya, memelihara lingkungan (*hifẓ al-bī'ah*). Lihat di dalam, Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid...*, hlm. 78; Al-Qaraḍāwī, *Ri'āyah Al-Bī'ah...*, hlm. 45; Al-Zuhailī, *Ḥimāyah Al-Bī'ah...*, hlm. 12.

⁹⁶Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, (Mesir: Dār Al-Fikr Al-Arabī, 1958), hlm. 47.

memelihara (*hifz*) agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal ('*aql*), harta (*al-māl*) dan keturunan (*nasl*).⁹⁷ Namun, tidak sebatas itu, ulama belakangan menambahkan beberapa konsep pemeliharaan lainnya, seperti upaya dalam memelihara kehormatan (*hifz al-irḍ*), memelihara lingkungan (*hifz al-bī'ah*) dan lainnya.

Di dalam konteks dinamika penguatan regulasi izin poligami, terutama implikasinya terhadap perlindungan perempuan, memiliki relevansi dengan menjaga agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), harta (*māl*), dan memelihara keturunan (*nasl*) serta kehormatan (*irḍ*). Masing-masing analisisnya dapat dikemukakan berikut:

1. Tinjauan Kategori *Maqāṣid*

a. Aspek *Hifz Al-Dīn*

Dalam konteks memelihara agama (*hifz al-dīn*), hal ini terkait langsung dengan akomodasi nilai-nilai syariat Islam yang ditetapkan dalam nash Al-Qur'ān dan hadis tentang bolehnya poligami, beserta menjaga agar ketentuan hukum Islam dapat dipenuhi oleh pasangan suami istri. Hukum di Indonesia tidak sampai pada pelarangan atau pengharaman secara mutlak poligami seperti yang berlaku di negara Maroko dan Tunisia. Artinya, dimensi ajaran Islam tetap diserap dan diakomodir dengan pembolehan poligami meskipun terdapat syarat-syarat tambahan berupa keharusan izin dari pengadilan.

Dalam dinamika penguatan regulasi izin poligami di Indonesia prinsip *hifz al-dīn* (memelihara agama) ini menjadi landasan penting yang menegaskan bahwa setiap kebijakan hukum harus tetap berakar kepada nilai-nilai syariat, terlebih dalam dimensi hukum privat yang bersangkutan paut dengan hukum keluarga Muslim di Indonesia, yang idealnya memang harus tetap diserap melalui proses eklektis. Proses eklektisasi merupakan proses memilah dan memilih nilai-nilai yang terbaik dari berbagai sumber hukum (dalam konteks ini ialah hukum Islam mengenai poligami) untuk dipositifkan menjadi hukum yang baku.⁹⁸ Proses eklektisasi nilai-nilai hukum Islam dalam masyarakat,

⁹⁷ Al-Qaraḍāwī, *Siyāṣah Al-Syar'iyyah...*, hlm. 110.

⁹⁸ Moh. Mahfud MD, "Islam, Lingkungan Budaya Hukum dalam Perspektif Ketatanegaraan Indonesia," *Jurnal: "Karsa Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman"*. Vol. 24, no. No. 1, (Juni 2016): hlm. 7.

sebagai cara menyerap aspirasi hukum di dalam proses pembentukan norma baku dalam aturan perundang-undangan Indonesia, sehingga mengikat, bukan sekedar norma agama, tetapi nilainya ada dan diikat dalam bentuk perundang-undangan.⁹⁹

Regulasi izin poligami melalui pengadilan di Indonesia bukan bentuk penolakan terhadap ajaran Islam, tapi melainkan mekanisme untuk memastikan bahwa praktik poligami ini berjalan sesuai tujuan syariat. Al-Qur'ān memang memberikan ruang bagi poligami, tetapi dengan syarat keadilan yang sangat berat dipenuhi. Oleh karena itu, pengadilan muncul sebagai *instrument* untuk menguji apakah syarat adil tersebut benar-benar mampu dijalankan oleh laki-laki atau tidak. Dengan cara inilah agama tetap terjaga dari penyalahgunaan tekstual karena poligami tidak lagi dipraktikkan secara bebas tanpa kontrol, melainkan melalui prosedur hukum yang menegaskan bahwa agama menghendaki keadilan, bukan sekedar formalitas pernikahan. Bukan menuntut pelaksanaan kebolehan saja, tetapi yang justru penting dan paling utama adalah bagaimana poligami yang sudah Allah Swt bolehkan itu dapat dilaksanakan tanpa melanggar hak dan kewajiban hubungan suami istri, misalnya kewajiban nafkah atas anak dan istri, perhatian, kasih sayang dan kewajiban rumah tangga lainnya. Untuk itu intervensi negara dengan menetapkan adanya kebijakan poligami dengan izin hakim bertujuan untuk melindungi ajaran agama Islam (*hifz al-dīn*).

Hifz al-dīn di sini bermakna menjaga agama di setiap individu Muslim dari segala hal yang dapat merusak keyakinan dan amalnya, serta mengangkat (menolak) segala sesuatu yang berpotensi merusak pokok-pokok agama.¹⁰⁰ Dengan makna lain, Al-Zuhailī menyatakan bahwa memelihara agama berarti menegakkan rukun Islam sebagai

⁹⁹Moh. Mahfud MD, "Politik Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional," *Jurnal Varia Peradilan* Vol. 2, no. 290 (Januari 2010): hlm. 24; Moh. Mahfud MD, "Capaian dan Proyeksi Kondisi Hukum Indonesia," *Jurnal Hukum*, Vol. 16, no. No. 3, (Juli 2009): hlm. 292-293.

¹⁰⁰Al-Raisūnī, *Naẓariyyah Al-Maqāṣid...*, hlm. 173; Ismā'īl Al-Ḥasanī, *Naẓariyyah Al-Maqāṣid 'inda Al-Imām Muḥammad Al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr* (Virginia: Al-Ma'had Al-'Ālimī li Al-Fikr Al-Islāmī, 1995), hlm. 238.

dasar iman sekaligus melindungi dari adanya ancaman yang merusak keyakinan. Agama dinilai sebagai fitrah batiniah yang menunjukkan kemuliaan manusia dan kesungguhan memperkuat hubungan kepada Allah yang berperan penting dalam menjaga keteraturan masyarakat, karena ajaran agama menjadi pengawas hati nurani yang menuntun perilaku agar tetap berada dalam jalur moral dan keadilan.¹⁰¹ Dalam konteks regulasi izin poligami di Indonesia, prinsip ini bisa dipahami sebagai usaha negara untuk memastikan praktik poligami tersebut di masyarakat tidak memunculkan kemudharatan bagi perempuan serta anak-anak. Jika dipahami lebih jauh aturan ini sebenarnya hadir agar menjaga agar praktik keagamaan tetap berjalan sesuai tujuan syariat.

Menarik apa yang dikemukakan Al-Tanāfi, bahwa pemerintah atau negara memiliki wewenang untuk melakukan intervensi dalam pengaturan praktik poligami, baik dengan cara menetapkan batasan syarat-syarat tertentu, mewajibkan izin dari hakim, membatasi bagi individu atau bahkan melarangnya secara menyeluruh sekiranya ada maksud untuk mengawasi serta mengontrol praktik poligami dalam masyarakat muslim.¹⁰² Dalam konteks *ḥifẓ al-dīn*, intervensi negara dalam mengatur poligami melalui izin pengadilan sebagaimana yang berlaku di Indonesia (UU Perkawinan, PP tentang UU Perkawinan, KHI) justru menjadi bentuk penjagaan terhadap ketentuan agama itu sendiri berikut dengan tuntutan hukum yang ditetapkan di dalamnya. Sebab tanpa regulasi yang ketat, poligami berpotensi disalahgunakan dan menimbulkan mudarat, yang pada akhirnya dapat menimbulkan persepsi negatif terhadap ajaran Islam. Dengan adanya pembatasan, agama tetap dihormati sebagai sumber nilai yang membawa rahmat.

Kaitannya dengan perlindungan terhadap perempuan, regulasi izin poligami melalui pengadilan adalah wujud nyata dari *maqāṣid al-syarī'ah*. Ajaran agama Islam (*dīn*) menekankan keadilan sebagai syarat utama poligami. Di sini, pengadilan hadir untuk memastikan syarat itu benar-benar terpenuhi. Dengan cara ini ajaran agama Islam

¹⁰¹Wahbah Al-Zuhailī, *Naẓariyyah Al-Ḍarūrah Al-Syar'iyyah Muqāranah ma'a Al-Qānūn Al-Waḍ'ī* (Beirut: Muassasah Al-Risālah, 1985), hlm. 52-53.

¹⁰²Al-Tanāfi, *Mudawwanah Al-Ushrah...*, hlm. 193-194.

diakomodasi dan mendapat kepastian hukum dari sisi implementasi, sehingga perempuan terlindungi hak-haknya. Memperkuat argumen bahwa penguatan aturan izin poligami Indonesia melalui izin hakim adalah bagian dari upaya menjaga agama. Negara berhak membatasi sesuatu yang mubah demi kemaslahatan, dan ini sah secara syarak. Dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah* khususnya *ḥifẓ al-dīn*, regulasi kebijakan poligami dengan izin pengadilan selain sebagai prosedur administratif, juga menjadi suatu mekanisme untuk bisa memastikan bahwa ajaran agama dalam perkawinan Islam tetap terealisasi seperti kewajiban suami untuk menafkahi semua istri dan anak secara adil-seimbang, kewajiban adil dalam giliran terhadap istri, memberikan pemenuhan tiga kebutuhan berupa sandang (pakaian), papan (tempat tinggal), dan pangan (makanan).

Lebih jauh, regulasi izin poligami yang diatur melalui izin dari pengadilan juga berfungsi sebagai benteng supaya agama Islam tidak dipersepsikan negatif oleh masyarakat. Apabila poligami dilakukan secara sewenang-wenang, maka ajaran Islam akan dianggap sebagai legitimasi bagi ketidakadilan terhadap perempuan, sebaliknya tujuan untuk melindungi perempuan justru terabaikan. Dengan mekanisme izin pengadilan, agama tampil sebagai sumber nilai yang melindungi perempuan dan anak sekaligus. Selain itu, negara Indonesia menutup ruang bagi semua bentuk pelanggaran terhadap perempuan. Namun negara tidak menutup hukum poligami sepanjang dilakukan dengan tertib hukum.

Dalam Islam, adil adalah syarat mutlak poligami. Tanpa sikap adil, poligami menjadi bentuk kezaliman yang bertentangan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Untuk memberikan jaminan terhadap keadilan tersebut, hukum Indonesia menetapkan agar poligami mendapatkan izin dari pengadilan. Izin ini baru diberikan setelah ada permohonan, dan di situ pula hakim memeriksa kondisi laki-laki. Sejalan dengan Pasal 41 PP tentang UU Perkawinan, hakim memeriksa beberapa hal di antaranya ada atau tidaknya kemampuan suami untuk menjamin keperluan hidup istri dan anak-anak. Caranya ialah laki-laki tersebut memperlihatkan surat keterangan penghasilan suami yang ditanda-

tangani bendahara tempat bekerja dan keterangan pajak penghasilan, surat keterangan lain yang dapat diterima oleh Pengadilan. Majelis hakim juga memeriksa tentang ada atau tidak adanya jaminan bahwa suami berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak mereka dengan pernyataan ataupun janji dari suami yang dibuat dalam bentuk yang ditetapkan untuk itu.¹⁰³ Sekiranya dikaitkan Pasal 41 PP tentang UU Perkawinan dengan izin hakim, sebenarnya terlihat jelas bagaimana negara berusaha menyalurkan prinsip dan nilai hukum Islam dalam mekanisme hukum positif. Ketentuan atas pemeriksaan kemampuan suami memberikan nafkah serta jaminan berlaku adil ini merupakan bentuk kontrol ketat supaya praktik poligami tidak dilakukan secara sewenang-wenang. Dari sisi perlindungan perempuan, maka aturan tersebut setidaknya-tidaknya di dalam batas jangkauan perkiraan hakim dapat memastikan bahwa hak-hak istri serta anak tidak dikorbankan hanya karena suami ingin berpoligami. Di dalam perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, ini ialah upaya memelihara ketentuan agama Islam dari penyalahgunaan hukum poligami. Artinya bahwa poligami memang mubah, tapi syarat keadilan adalah inti ajaran Islam.

Jadi, bisa disimpulkan bahwa penguatan regulasi izin poligami melalui pengadilan memperkuat legitimasi ketentuan agama sebagai sumber hukum bagi masyarakat Indonesia. Jika poligami dilakukan dengan kontrol yang ketat, maka hukum positif selain membolehkan poligami, juga memberi kepastian hukum bagi perlindungan hak-hak mendasar perempuan, seperti hak nafkah, hak tempat tinggal dan hak lainnya yang berhubungan dengan keluarga.

b. Tinjauan *Hifz Al-Nafs* - R A N I R Y

Dalam dinamika penguatan regulasi izin poligami di Indonesia prinsip *hifz al-nafs* (memelihara jiwa) menjadi sangat relevan karena menyangkut keselamatan, kesejahteraan, dan perlindungan terhadap hak-hak perempuan serta anak-anak dari efek negatif poligami yang dilakukan tanpa kontrol dan pengawasan. Banyak kasus di lapangan menunjukkan bahwa poligami seringkali berujung kepada kekerasan di dalam rumah tangga (KDRT), penelantaran nafkah hingga konflik

¹⁰³Mardani, *Hukum Keluarga...*, hlm. 225.

psikologis yang mengancam kesehatan mental pasangan atau anak. Klaim ini menurut peneliti cukup beralasan. Jika ditelusuri beberapa penelitian terdahulu menyebutkan bahwa istri yang dipoligami tidak mendapat nafkah dari suami. Astri dan kawan-kawan menyebutkan 3 kasus poligami yang dilakukan tidak sesuai perundang-undangan Indonesia, namun pada praktiknya suami tidak sepenuhnya memberi dan memenuhi hak-hak semua istri dan anak-anaknya. Bahkan kasus tersebut sampai pada tindak kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) terutama kekerasan fisik dan psikis. Kasus ini terjadi di Kecamatan Dulupi Kabupaten Boalemo.¹⁰⁴ Dalam Laporan LBH APIK Jakarta, menyebutkan bahwa kasus poligami cukup rentan terjadi kekerasan dalam rumah tangga. Disebutkan bahwa poligami memberi beragam dampak terhadap istri pertama yang mencakup aspek ekonomi, fisik, psikis, hingga sosial. Tercatat sebanyak 37 kasus istri tidak diberikan nafkah, 21 kasus mengalami tekanan psikologis, 7 kasus mengalami penganiayaan fisik dan 6 kasus dicerai suami 23 kasus diterlantarkan atau ditinggalkan, 11 kasus mengalami pisah ranjang, serta 2 kasus mendapat teror dari istri kedua. Secara keseluruhan ada 107 variasi dampak, dengan catatan bahwa satu orang istri mengalami lebih dari satu jenis dampak sekaligus.¹⁰⁵ Data ini menunjukkan bahwa praktik poligami tidak hanya menimbulkan persoalan dalam relasi hubungan rumah tangga, tetapi juga berimplikasi serius terhadap kesejahteraan dan perlindungan hak-hak perempuan.

¹⁰⁴Astri Yulisti Datau, Mutia Cherawaty Thalib, dan Julisa Aprilia Kaluku, "Hak Istri Sah Atas Nafkah Pasca Poligami Dalam Perspektif Perlindungan Hukum," *Federalisme: Jurnal Kajian Hukum Dan Ilmu Komunikasi* Vol. 1, no. 4 (21 Oktober 2024): hlm. 24 dan 28-30, doi:10.62383/federalisme.v1i4.226.

¹⁰⁵Siti Hikmah, "Fakta Poligami sebagai Bentuk Kekerasan Perempuan," *Sawwa: Jurnal Studi Gender* 7, No. 2 (30 April 2012): hlm. 16, doi:10.21580/sa.v7i2.646; Data LBH APIK di atas dirilis oleh LBH APIK Jakarta. Adapun untuk data nasional, juga telah dirilis LBH APIK Indonesia di tahun 2022, menunjukkan bahwa kasus poligami terutama yang tidak tercatat tanpa dilakukan prosedur resmi pengadilan, sangat rentan terjadinya kekerasan terhadap perempuan. Terlebih lagi, jika perkawinan dilakukan tidak tercatat, maka pada perkawinan itu memunculkan peluang bagi laki-laki untuk menikah lagi secara poligami yang juga tidak tercatat. Lihat pada Arsa Ilmi Budiarti dkk., *Laporan Penelitian: Survei Kebutuhan Hukum bagi Kelompok Rentan 2022* (Jakarta: IJRS-PBHI-LBH APIK Indonesia-YLBHI-NCHR, 2023), hlm. 76-78.

Kasus-kasus kekerasan di dalam rumah tangga, baik kekerasan fisik, psikis, termasuk ekonomi dalam perkawinan poligami menjadi pemberitaan di berbagai media online, misalnya di dalam *BBC New*, ada satu istri mendapat perlakuan kasar dan tidak mendapatkan hak-hak nafkah dalam rumah tangga karena suami poligami secara tidak resmi.¹⁰⁶ Begitu pun dalam sitiran *Konde.co* bahwa istri seorang TNI melakukan poligami siri, sementara istri pertama tidak diberi nafkah, mendapat perlakuan kasar dan KDRT dari oknum tersebut meskipun kasusnya telah ditangani Pengadilan Militer namun demikian pelaku dilepaskan.¹⁰⁷ Di Aceh Selatan, tepatnya di Samadua, sebagaimana disitir dalam *Aceh Tribun News*, mengabarkan adanya kasus KDRT suami terhadap istri yang dipoligami.¹⁰⁸ Beberapa kasus yang dimuat ini menunjukkan dampak dari perkawinan poligami yang tidak ada mekanisme kontrol pengadilan, atau umumnya dilakukan tanpa ada pencatatan remis. Data-data serupa juga cukup banyak, namun tidak mungkin diuraikan satu-satu dalam penelitian ini. Peneliti berupaya dan bermaksud menjelaskan bahwa kasus poligami tidak terkontrol, memunculkan berbagai dampak negatif, penelantaran anak dan istri dan tidak sedikit muncul kasus KDRT.

Dengan adanya mekanisme izin pengadilan, negara berusaha memastikan bahwa poligami tidak menimbulkan ancaman terhadap jiwa dan keselamatan pihak-pihak yang terlibat. Bagi peneliti, kasus-kasus kekerasan dalam rumah tangga yang dapat mengancam jiwa pasangan (karena misalnya tidak diberi nafkah, diabaikan atau justru dipukul) pada prinsipnya bukan hanya dapat terjadi pada perkawinan

¹⁰⁶Tim BBC News Indonesia, “Kampung Poligami Sidoarjo Menyisakan Kasus Kekerasan Dalam Rumah Tangga,” *BBC News Indonesia*, 2017, <https://www.bbc.com/indonesia/majalah-41591696>.

¹⁰⁷Anita Dhewy, “Istri TNI Bersuara: Suami Saya Poligami dan KDRT tapi Pengadilan Militer Melepaskannya” *Non Government Organization Media Online Konde.Co* (24 Juli 2023), <https://www.konde.co/2023/07/istri-tni-bersuara-suami-saya-poligami-dan-kdrt-tapi-pengadilan-militer-melepaskannya/>.

¹⁰⁸Ilhami Syahputra dan Saifullah, “Polisi Mediasi Konflik Pasutri, Kasus KDRT di Samadua Aceh Selatan Diselesaikan secara RJ,” *Non-Government Organization Media Online, Serambi* (tribunnews, 2026), <https://aceh.tribunnews.com/nanggroe/1027673/polisi-mediasi-konflik-pasutri-kasus-kdrt-di-samadua-aceh-selatan-diselesaikan-secara-rj>.

poligami yang tidak tercatat, tetapi bisa juga terjadi pada perkawinan poligami resmi yang mendapat izin pengadilan. Hanya saja, kondisi keduanya saja yang berbeda, jika dalam poligami tidak resmi muncul kesulitan bagi perempuan untuk mendapatkan hak-haknya, maka di dalam praktik poligami resmi, hak-hak perempuan dapat diajukan ke pengadilan, sehingga perlindungan terhadap istri dapat diintervensi dan diberikan oleh negara melalui mekanisme peradilan.

Hakim diberi kewenangan untuk menilai apakah suami benar-benar mampu menjamin kebutuhan hidup dan berlaku adil, sehingga praktik poligami tidak menjadi pintu masuk bagi terjadinya tindakan sewenang-wenang. Paling tidak, dengan adanya mekanisme izin ini, laki-laki yang berpoligami mewanti-wanti dan akan sangat hati-hati memperlakukan istri-istrinya, sebab jika tidak, istri dapat melakukan upaya hukum untuk melindungi hak-haknya.

Lebih jauh, regulasi tentang izin hakim juga berfungsi sebagai instrumen pencegahan terkait potensi mudarat yang bisa saja timbul dari poligami. Dalam *maqāṣid syarī'ah*, menjaga jiwa bukan hanya berarti melindungi dari ancaman fisik secara sempit tetapi harus juga dari ancaman psikis, bahkan lebih luas lagi terhadap sosialnya. Saat perempuan selaku istri (pertama, kedua, seterusnya) atau anak-anak mengalami tekanan batin, rasa tidak aman, kehilangan hak nafkah, maka hal itu termasuk bentuk pelanggaran terhadap prinsip *hifẓ al-nafs*. Menurut Al-Raisūnī, *hifẓ al-nafs* ini bermakna larangan untuk membunuh jiwa sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-An'ām ayat 151:¹⁰⁹

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا
أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطْنٌ
وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Katakanlah (Nabi Muhammad SAW); Kemarilah! Aku akan membacakan apa yang diharamkan Tuhan kepadamu, (yaitu) janganlah mempersekutukan-Nya dengan apa pun dan berbuat baiklah pada kedua orang tua, dan janganlah membunuh anak-

¹⁰⁹Al-Raisūnī, *Nazariyyah Al-Maqāṣid...*, hlm. 173.

anakmu karena kemiskinan. (Tuhanmu berfirman): Kamilah yang memberi rezeki padamu dan kepada mereka.' Janganlah pula kamu mendekati perbuatan keji baik yang terlihat maupun yang tersembunyi. Janganlah kamu sekalian membunuh orang yang diharamkan oleh Allah kecuali dengan alasan yang benar. Demikian itu Dia perintahkan kepadamu agar kamu mengerti.

Menurut Imām Al-Qurṭubī, ayat ini menjelaskan beberapa hal yang dilarang Allah SWT, di antaranya larangan membunuh anak-anak karena takut kemiskinan, larangan membunuh jiwa yang telah diharamkan oleh Allah SWT.¹¹⁰ Menurut Al-Ḥasanī menjaga jiwa di sini bermakna menjaga kehidupan manusia supaya tidak binasa, baik secara individu maupun kelompok. Maksudnya adalah melindungi jiwa dari kebinasaan sebelum terjadi, termasuk melalui upaya untuk pencegahan.¹¹¹ Oleh karena itu, poligami yang di dalamnya terdapat tindakan yang membahayakan jiwa harus ditutup sedapat mungkin. Melalui kebijakan izin pengadilan dalam poligami, tentunya menjadi mekanisme untuk menutup jalan menuju kerusakan, *sadd al-ẓarī'ah*, memastikan bahwa poligami hanya dilakukan jika benar-benar tidak menimbulkan bahaya bagi jiwa dan kehidupan keluarga.

Dalam konteks perlindungan perempuan, izin hakim menjadi benteng penting agar supaya perempuan tidak menjadi korban dari keputusan sepihak dari suami. Ketentuan hukum yang mewajibkan adanya bukti kemampuan suami memenuhi hak nafkah dan jaminan berlaku adil sebagaimana dipahami di dalam Pasal 41 PP tentang UU Perkawinan yang dikutip dahulu, menurut peneliti ialah bentuk nyata dari perlindungan jiwa bagi perempuan, terlebih jika suami memang memiliki harta, dan ia juga tidak merasa khawatir tidak berlaku adil, sehingga perlu ada surat jaminan dan pengakuan untuk berlaku adil kepada anak dan istri-istrinya. Sebab, jika kebutuhan mendasar tidak terpenuhi, perempuan dan anak-anaknya akan menghadapi ancaman serius terhadap kelangsungan hidup mereka. Jadi, di dalam tinjauan *maqāṣid al-syarī'ah*, kebijakan poligami melalui izin pengadilan di dalam hukum Positif Indonesia (UU Perkawinan, PP terkait Undang-

¹¹⁰Al-Qurṭubī, *Jāmi' li Ahkām...*, Juz 7, hlm. 324–30.

¹¹¹Al-Ḥasanī, *Naẓariyyah Al-Maqāṣid...*, hlm. 238.

Undang Perkawinan, dan juga KHI), jika tidak seluruhnya memberi kepastian terhadap perlindungan terkait hak-hak perempuan selaku istri pertama, kedua atau seterusnya, setidaknya-tidaknya kebijakan izin pengadilan tersebut memberi ruang bagi terbukanya jalan bagi pihak istri untuk melakukan upaya hukum. Bahwa benar ia merupakan istri sah secara poligami dari suaminya, dan hak-haknya dapat dilindungi oleh negara melalui intervensi pengadilan.

c. Tinjauan *Ḥifz Al-Māl*

Memelihara harta atau *ḥifz al-māl* merupakan salah satu tujuan hukum Islam yang masuk dalam kategori *ḍarūriyyah*. Menjaga harta bermakna menjaga harta umat dari kerusakan dan dari berpindah ke tangan pihak lainnya tanpa imbalan yang sah, serta menjaga bagian-bagian harta yang bernilai agar tidak hilang tanpa adanya pengganti atau terlindunginya pemenuhan hak harta bagi seseorang.¹¹² Aḥmad Al-Raisūnī menyatakan bahwa memelihara harta atau *ḥifz al-māl* ini diwujudkan dalam ketentuan-ketentuan seperti larangan melakukan kezaliman, larangan memakan harta anak yatim, larangan bersikap boros, larangan berbuat aniaya terhadap orang, larangan mengurangi takaran dan timbangan, serta larangan melakukan kerusakan di muka bumi.¹¹³

Dalam konteks memelihara harta, juga relevan ketika di dalam perjalanan pernikahan pasangan poligami menghasilkan harta secara bersama-sama, bagian hak harta masing-masing tetap mampu dijaga, bisa diintervensi negara melalui penyelesaian kasus hukum atas istri atau suami yang zalim secara bersamaan dengan proses mekanisme peradilan. Keduanya sama-sama memiliki peluang yang sama dalam memperoleh hak harta. Dalam praktik poligami tanpa tercatat karena tidak ada izin pengadilan mudaratnya akan lebih berat. Perlindungan terhadap perempuan akan lebih sulit dipenuhi. Perempuan tidak bisa mengajukan gugatan saat terjadi kezaliman, tidak diberikan nafkah, sengketa harta bersama, tuntutan nafkah anak, dan lain sebagainya. Bagaimana pun, secara hukum negara, perkawinan poligami dengan

¹¹²*Ibid.*, hlm. 239.

¹¹³Al-Raisūnī, *Naẓariyyah Al-Maqāṣid...*, hlm. 174.

tanpa izin pengadilan atau dilakukan di bawah tangan (tidak dicatat), istri tidak dapat membuktikan bahwa laki-laki tersebut benar-benar suaminya yang sah. Karena itu, dengan jalan kebijakan izin poligami melalui pengadilan, hukum positif menjadi instrumen dalam upaya menjaga hak-hak harta pasangan poligami.

Menurut tinjauan *hifz al-māl*, intinya adalah bagaimana syariat menekankan pentingnya menjaga harta supaya kehidupan keluarga tetap aman serta sejahtera. Harta di sini bukan cuma soal uang. Harta merupakan segala bentuk nafkah dan juga kebutuhan dasar yang ada dan menjadi penopang hidup bagi pasangan suami istri. Aturan yang ada dalam UU Perkawinan, PP mengenai UU Perkawinan dan KHI, kemampuan ekonomi harus benar-benar diperhitungkan sebelum ia mengambil keputusan besar dalam rumah tangga. Tujuannya jelas, yaitu jangan sampai ada pihak yang dirugikan, apalagi sampai anak dan istri kehilangan hak mereka untuk hidup secara layak, dan tentu sesuai dengan kemampuan (*ma'rūf*).

Prinsip *hifz al-māl* ini juga bermakna menjaga keadilan dalam distribusi harta dan nafkah untuk masing-masing pasangan dan anak yang dilahirkan. Jika kemampuan ekonomi diabaikan, yang muncul adalah ketimpangan, penelantaran, bahkan konflik dalam keluarga. Adanya pengawasan dari pengadilan dipahami sebagai pagar supaya keputusan besar untuk berpoligami tidak diambil sembarangan tanpa mempertimbangkan kesiapan finansial. Dengan begitu, pemeriksaan oleh hakim Pengadilan Agama atau Mahkamah Syar'iyah (di Aceh) untuk memastikan bukti kemampuan suami memenuhi hak nafkah dan jaminan berlaku adil sebagaimana dipahami dalam Pasal 41 PP tentang UU Perkawinan, menurut peneliti, maka dapat dikategorikan sebagai bentuk *hifz al-māl*, hal ini sejalan pula dengan keterangan Al-Raisūnī dan Al-Ḥasanī di awal, bahwa memelihara harta atau *hifz al-māl* merupakan salah satu tujuan hukum Islam yang masuk dalam kategori *darūriyyah*, menjaga bagian-bagian harta yang bernilai agar tidak hilang tanpa adanya pengganti atau terlindunginya pemenuhan hak harta bagi seseorang termasuk istri, adanya larangan melakukan kezaliman termasuk kepada pasangan, larangan berbuat aniaya pada

orang lain terlebih kepada keluarga atau anak dan istri yang menjadi tanggungan wajib yang harus dipenuhi suami.¹¹⁴

QS. Al-Nisā' ayat 3 jelas menyebutkan keadilan sebagai syarat pokok dalam poligami. Laki-laki yang hendak menikah secara *intern* dirinya harus mampu mengukur dan menimbang kondisinya, apakah dapat berlaku adil terhadap istri atau justru khawatir tidak mampu di dalam memenuhi syarat adil tersebut. Di sini, seperti sudah peneliti singgung pada bagian awal bab ini, sebagian ulama, sebut misalnya Abū Zahrah, kemudian Wahbah Al-Zuhailī yang berpendapat bahwa adil itu hanya bisa dirasakan oleh laki-laki yang bersangkutan, tidak perlu ada upaya untuk memastikan keadilan dan kemampuan itu dari hakim.¹¹⁵ Demikian juga dijelaskan Zaidān,¹¹⁶ Syalabī,¹¹⁷ Syaltūt,¹¹⁸ Al-‘Atṭār,¹¹⁹ ‘Atīyyah Ṣaqqar,¹²⁰ dan lainnya, yang menyatakan adil itu hanya bisa diperhitungkan, dikira-kira, dirasakan oleh lelaki yang bersangkutan. Allah SWT yang memberi kemampuan dalam nafkah dan keadilan. Bagi laki-laki yang khawatir bahwa dirinya tidak dapat berlaku adil, maka mencukupkan hanya satu istri saja.¹²¹ Akan tetapi sebagian ulama lain, yang juga sudah peneliti singgung terdahulu di bagian awal maupun pada bab ini, misalnya Al-Tanāfi,¹²² Al-Khulī, ‘Adawī, Al-Sa’īd, dan lainnya, yang menilai izin hakim (*izn al-qāḍī*) atau pengadilan diperlukan bagi laki-laki yang hendak berpoligami, tujuannya jelas untuk melindungi hak-hak perempuan selaku istri.¹²³ Bagi peneliti pendapat yang kedua ini lebih dekat dengan prinsip dan nilai syariat Islam, memberikan perlindungan kepada perempuan. Di

¹¹⁴Al-Ḥasanī, *Naẓariyyah Al-Maqāṣid...*, hlm. 239; Al-Raisūnī, *Naẓariyyah Al-Maqāṣid...*, hlm. 174.

¹¹⁵Zahrah, *Tanzīm Al-Islām...*, hlm. 76; Zahrah, *Al-Aḥwāl Al-Syakṣiyyah...*, hlm. 90-91; Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī...*, hlm. 165; Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Mālikī...*, hlm. 91.

¹¹⁶Zaidān, *Al-Mufaṣṣal fī Ahkām...*, Juz 4:hlm. 293-294.

¹¹⁷Syalabī, *Ahkām Al-Usrah...*, hlm. 264.

¹¹⁸Syaltūt, *Al-Islām...*, hlm. 162-164.

¹¹⁹Al-‘Atṭār, *Ta’addad Al-Zaujāt...*, hlm. 139-145.

¹²⁰Ṣaqqar, *Mausū’ah Al-Usrah...*, hlm. 128-132.

¹²¹Al-Qaraḍāwī, *Al-Ḥalāl wa Al-Ḥarām...*, hlm. 288.

¹²²Al-Tanāfi, *Mudawwanah Al-Usrah...*, hlm. 193-194.

¹²³Khairat, *Markaz Al-Mar’ah...*, hlm. 76.

sini pula, perlindungan serta penjagaan terhadap harta selama masa perkawinan, seperti harta bersama sekiranya ada sengketa, hak atas nafkah istri, baik ketika dilalaikan selama perkawinan ataupun pasca perceraian di dalam poligaminya semua kemungkinan-kemungkinan negatif ini dapat dicari jalan keluar melalui mekanisme perlindungan dan intervensi oleh negara melalui mekanisme upaya hukum sidang pengadilan. Jadi, dapat disimpulkan bahwa kebijakan hukum dalam poligami dengan izin pengadilan dapat dipandang sebagai jalan yang menegakkan keadilan dalam melindungi perempuan terhadap harta, dan selaras dengan tujuan syariat Islam (*maqāṣid al-syarī'ah*) untuk memelihara harta benda (*ḥifẓ al-māl*) selama masa perkawinan.

d. Tinjauan Ḥifẓ Al-Nasl

Menjaga keturunan atau *ḥifẓ al-nasl*, juga menjadi aspek yang dinilai sangat penting, bahkan posisinya menurut ulama menempati posisi kebutuhan *darūriyyah*, namun kedudukannya saja yang masih diperdebatkan, apakah setelah *ḥifẓ al-māl* atau sebelumnya.¹²⁴ pada kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*, *ḥifẓ al-nasl* merupakan prinsip yang menuntut kejelasan asal-usul keturunan. Anak harus lahir dari ikatan pernikahan yang sah, karena hanya dengan cara itulah, nasab dapat dijaga tanpa celah keraguan.¹²⁵ Jadi, bagi peneliti tentang kebijakan poligami, yang harus dilakukan justru menyoroti bagaimana izin dari pengadilan berfungsi sebagai pagar supaya keputusan poligami tidak

¹²⁴Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā...*, hlm. 328; Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt...*, hlm. 222. Penentuan posisi secara tertib sangat penting karena sekiranya berbenturan di antara masing-masing, maka posisi yang paling diunggulkan adalah posisi *ḥifẓ al-dīn*, misalnya *ḥifẓ al-dīn* berbenturan dengan *ḥifẓ al-nafs*, harus didahulukan *ḥifẓ al-dīn*. Sekiranya *ḥifẓ al-nafs* berbenturan dengan *ḥifẓ al-'aql*, didahulukan *ḥifẓ al-nafs*, begitu pula seterusnya, hingga pada *ḥifẓ al-nasl*. Misalnya ada orang diancam untuk dibunuh namun dengan syarat menanggalkan agama dan juga keyakinannya (murtad). Pada posisi ini, maka harus didahulukan *ḥifẓ al-dīn* meskipun risikonya meninggal dunia. Begitu pun pada kasus orientalis menjanjikan memberikan harta kepada orang miskin dengan syarat meninggalkan agama Islam, maka memelihara harta dan jiwa dalam kondisi miskin tersebut harus dianulir dengan mementingkan pemeliharaan terhadap akidah dan keyakinan agama. Pada *ḥifẓ al-nasl* dan *al-māl* ini, ulama berbeda pendapat, hal ini telah disinggung oleh Al-Syātibī dalam kitab *Al-Muwāfaqāt*.

¹²⁵Muḥammad Al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid Syarī'ah Islāmiyyah* (Yordania: Dār Al-Nafā'is, 2001), hlm. 441.

merusak kejelasan nasab. Posisi ini tidak bahaya, sebab memastikan hak anak atas nasab yang sah tetap terlindungi sekaligus menegaskan bahwa agama berdiri untuk menjaga kehormatan keluarga dan bukan membuka ruang fitnah.

Menjaga nasab keturunan ini berarti menutup pintu bagi segala bentuk perselisihan yang lahir dari ketidakjelasan asal usul dari anak. Jika nasab dibiarkan kabur, maka yang muncul adalah konflik, rasa cemburu, dan pertikaian yang bisa menghancurkan tatanan keluarga. Jadi, fungsi substantif izin dari pengadilan memastikan bahwa setiap anak lahir dengan status yang jelas dan setiap perempuan terlindungi dari praktik yang bisa menimbulkan keraguan dalam nasab. Dengan cara ini, agama dipahami sebagai sistem yang menegakkan keadilan serta kehormatan, bukan sebagai legitimasi untuk menambah beban perempuan atau anak.

Dimensi perlindungan terhadap perempuan dan anak di dalam *hifz al-nasl* sangat tajam. Apabila perempuan tidak dilindungi, maka anak berisiko kehilangan haknya atas nasab yang sah ia juga menjadi terabaikan sekiranya suami mengabaikan tanggung jawabnya selaku ayah yang sah dan ini akan berimbas pada masa depan generasi. Jadi, bagi peneliti, izin pengadilan selain bagian dari prosedur, izin hakim juga menjadi pagar, benteng, yang bisa memastikan perempuan tidak ditinggalkan sendirian menanggung beban, si anak tidak kehilangan haknya atas kasih sayang serta perlindungan dari orang tua. Dengan demikian, menjaga nasab adalah menjaga masa depan keluarga dan masyarakat agar tetap tumbuh dalam keadilan, kehormatan, dan juga keteraturan melalui mekanisme izin dan pencatatan poligami.

Problem yang muncul, seperti juga telah penulis ulas di dalam bagian Sub Bab sebelumnya, bahwa poligami sering muncul dengan tanpa mekanisme resmi. Hukum Indonesia belum mengakomodasi perkawinan poligami yang tidak dicatat dan tidak ada izin ini sebagai suatu kejahatan dalam rumah tangga. Perkawinan tetap dinilai sah secara hukum. Sebab prinsip utamanya ada di dalam Pasal 2 ayat (1) UU Perkawinan yang menyebutkan bahwa perkawinan ialah sah bila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaan

yang dianut oleh masing-masing pemeluk agama.¹²⁶ Arti perkawinan yang sah pada Pasal 2 tersebut tidak dibatasi hanya pada perkawinan pertama, tetapi berlaku pula pada perkawinan kedua, ketiga dan yang seterusnya. Jadi, perkawinan poligami yang dilakukan dengan rukun dan syarat nikah yang lengkap menurut Islam, tetap dipandang sah dan mengikat. Posisi kebijakan inilah yang rentan disalahgunakan di dalam perkawinan poligami. Sehingga, dengan adanya pembatasan, kontrol atau pengawasan melalui mekanisme izin pengadilan, maka selain melindungi perempuan selaku istri (ia bisa menggugat suami secara hukum jika haknya dilalaikan), juga dapat memelihara anak-anak keturunannya.

Relevansi *ḥifẓ al-nasl* dengan izin pengadilan dalam poligami ini menjadikan anak-anak yang dihasilkan dari perkawinan poligami tersebut dapat terlindungi, misalnya keperdataan anak, nafkah anak, warisan, pengasuhan dan lain sebagainya. Dengan ada izin poligami maka regulasi menjadi lebih kuat dan adanya kepastian hukum. Jadi, dapat disimpulkan bahwa dalam tinjauan *maqāṣid al-syarī'ah*, izin hakim pengadilan dalam poligami yang diatur melalui hukum positif Indonesia (UU Perkawinan, PP Perkawinan, serta KHI) memberikan ruang bagi perlindungan dan pemeliharaan anak.

e. Tinjauan *Ḥifẓ Al-'Ird*

Posisi pemeliharaan terhadap kehormatan ataupun *ḥifẓ al-'ird*, meskipun ulama klasik tidak memasukkannya sebagai cakupan dari kebutuhan *ḍarūriyyah* (sekali lagi, bagi ulama klasik seperti Imām Al-Juwainī, Imām Al-Ghazālī, Imam Al-Syāṭibī tidak memasukkan *ḥifẓ al-'ird* ini sebagai aspek *ḍarūriyyah*),¹²⁷ tetap dipandang penting oleh ulama belakangan misalnya Al-Qurāfī, dan ulama kontemporer, di antaranya Al-Zuhailī,¹²⁸ Al-Qaraḍāwī,¹²⁹ dan Al-Raisūnī.¹³⁰ Pada

¹²⁶Mahkamah Agung, *Himpunan Peraturan...*, hlm. 112.

¹²⁷Al-Juwainī, *Al-Burhān fī Uṣūl Al-Fiqh...*, hlm. 923; Juga, Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā...*, hlm. 328; Lihat juga, Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt...*, hlm. 222.

¹²⁸Al-Zuhailī, *Naẓariyyah Al-Ḍarūrah...*, hlm. 24.

¹²⁹Al-Qaraḍāwī, *Madkhal li Dirāsah...*, hlm. 201; Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid...*, hlm. 27.

¹³⁰Al-Raisūnī, *Al-Fikr Al-Maqāṣidī...*, hlm. 34.

posisi ini, pemeliharaan terhadap kehormatan ini, cukup luas tentang semua aspek kehormatan manusia. Seperti larangan menuduh orang lain berbuat zina, larangan menelantarkan keluarga, anjuran di dalam menghormati pasangan.

Pada konteks memelihara kehormatan, poligami yang diatur melalui izin pengadilan bukan sekadar prosedur administratif, tetapi terlebih penting ialah sebagai mekanisme untuk memastikan bahwa tujuan syariat di dalam menjaga martabat, kehormatan dan juga hak-hak perempuan dapat tercapai.

Tabel 7. Kategori Maqāṣid dalam Kebijakan Izin Poligami

No	Kategori Maqāṣid	Contoh/Keterangan
1	<i>Hifẓ al-Dīn</i> (Menjaga Agama)	Pengadilan memastikan syarat keadilan dalam poligami terpenuhi, sehingga ajaran Islam tidak disalahgunakan sebagai legitimasi ketidakadilan terhadap perempuan.
2	<i>Hifẓ al-Nafs</i> (Menjaga Jiwa)	Izin hakim mencegah KDRT dan penelantaran nafkah; istri dapat menuntut haknya secara hukum bila terjadi kekerasan atau pengabaian.
3	<i>Hifẓ al-Māl</i> (Menjaga Harta)	Hakim memeriksa bukti kemampuan finansial suami sebelum memberi izin poligami, sehingga hak nafkah istri dan anak tetap terjamin.
4	<i>Hifẓ al-Nasl</i> (Menjaga Keturunan)	Pencatatan resmi melalui izin pengadilan memastikan nasab anak jelas, sehingga hak waris, nafkah, dan pengasuhan terlindungi.
5	<i>Hifẓ al-‘Ird</i> (Menjaga Kehormatan)	Izin pengadilan menjaga martabat perempuan agar tidak direndahkan oleh praktik poligami tanpa kontrol, menegaskan kedudukan sah istri di mata hukum.

Sumber: Data Analisis Penulis, 2026.

Dengan begitu, dapat disimpulkan bahwa dinamika penguatan regulasi izin poligami dalam prinsip *maqāṣid syarī’ah* menunjukkan adanya orientasi hukum yang semakin berpihak pada perlindungan perempuan. Regulasi yang ketat, fungsi preventif, serta mekanisme kuratif menjadi bukti bahwa hukum perkawinan Islam di Indonesia bergerak menuju sistem yang lebih adil dan juga berkeadilan gender. Implikasi utama dari dinamika tersebut adalah terciptanya kepastian hukum, perlindungan hak-hak perempuan, dan penguatan nilai-nilai keadilan dalam keluarga.

Kalau dilihat dari keseluruhan tinjauan *maqāṣid syarī’ah* (*hifẓ al-dīn, al-nafs, al-māl, al-nasl, dan al-‘ird*), maka yang paling cocok

serta relevan untuk dijadikan dasar kebijakan izin pengadilan dalam poligami adalah *hifẓ al-nafs* atau perlindungan jiwa. Alasannya, izin pengadilan secara langsung berfungsi sebagai mekanisme kontrol di dalam mencegah mudarat yang nyata terhadap perempuan dan anak, seperti kekerasan di dalam rumah tangga, penelantaran nafkah, serta tekanan psikologis. Prinsip menjaga jiwa dalam *maqāṣid al-syarī'ah* bukan hanya berarti melindungi dari ancaman fisik, namun jauh dari itu adalah ancaman mental, sosial, dan ekonomi. Dengan adanya izin hakim negara dapat memastikan bahwa poligami tidak menjadi pintu masuk kezaliman.

Terdapat beberapa penelitian yang mengungkap contoh kasus kekerasan dalam rumah tangga yang membahayakan jiwa pasangan dalam perkawinan poligami. Misalnya dalam penelitian Siti Hikmah yang mengemukakan beragam kasus KDRT sebagai akibat praktik poligami.¹³¹ Begitu pun disinggung oleh Rahmi dan Kasmarani yang menyebutkan data dari Komnas Perempuan, mengemukakan bahwa perkawinan poligami rentan dan menjadi salah satu penyebab terjadi KDRT, yang lingkupnya adalah penelantaran kebutuhan dan nafkah keluarga, sehingga masuk pada kategori KDRT berupa penelantaran ekonomi.¹³²

Berdasarkan catatan data Komnas Perempuan dalam rentang 2 dekade lebih (yaitu 1998 sampai dengan 2025 di saat catatan tersebut dipublikasikan), dikemukakan bahwa tercatat 582.780 kasus KDRT, dengan 90 persen di antaranya ialah kekerasan terhadap istri. Bentuk kekerasan yang paling umum dialami istri adalah kekerasan psikis (verbal, ancaman), fisik (dipukul, dicekik, ditendang, dan lainnya), seksual (perkosaan), ekonomi (tidak diberi nafkah ataupun dibebani utang), yang kasus-kasus tersebut masuk di dalamnya pada pasangan poligami baik dilakukan dengan prosedur formal maupun yang lebih

¹³¹Siti Hikmah, "Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan," *Sawwa: Jurnal Studi Gender* Vol. 7, no. 2 (30 April 2012): 1–20, doi:10.21580/sa.v7i2.646.

¹³²Rahmi Nurtsani dan Yuli Kasmarani, "Criminalization of Polygamy," *Ta'zīr: Jurnal Hukum Pidana* Vol. 7, no. 1 (23 Juli 2026): hlm. 34–47, doi:10.19109/tazir.v7i1.17710.

tinggi lagi dalam kasus poligami tanpa izin pengadilan ataupun tidak tercatat secara resmi.¹³³ Ini artinya bahwa izin hakim pengadilan di dalam hukum poligami penting diperketat sehingga ruang kezaliman dapat ditutup secara rapat, sehingga perlindungan terhadap kalangan perempuan/istri bisa diwujudkan secara maksimal berdasarkan nilai dan prinsip *hifz al-nafs* dalam pemberlakuan hukum..

Namun demikian, penting dicatat bahwa meskipun *hifz al-nafs* paling menonjol, tetapi kebijakan izin pengadilan di dalam poligami sebenarnya bagian dari sintesis semua prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*. Menjaga agama supaya ketentuan ajaran Islam tentang perkawinan poligami, pemenuhan tanggung jawab suami terhadap istri, hak dan kewajiban didalamnya tidak disalahgunakan, kemudian memastikan nafkah dan harta keluarga (*hifz al-māl*), melindungi nasab anak (*hifz al-nasl*), serta menjaga martabat perempuan (*hifz al-'ird*). Jadi, titik tekannya ada dalam perlindungan jiwa, tetapi kekuatan kebijakan ini justru terletak pada integrasi seluruh nilai *maqāṣid*.

2. Tinjauan *Maṣlaḥah*

Untuk menutup analisis pembahasan ini, peneliti juga menilai penting melihat dan meninjau posisi kebijakan izin poligami melalui pengadilan dalam teori *maṣlaḥah*, yang juga menjadi landasan dalam menilai apakah kebijakan tersebut memberikan *maṣlaḥah* di satu sisi dan menghindari *maḍarrah* di sisi lain.

Dalam teori *maṣlaḥah*, kemaslahatan, kebaikan, kemanfaatan, adalah tujuan dari ditetapkannya hukum Islam. Oleh karena itu, pada bagian teori, sudah peneliti sebutkan dengan jelas bahwa *maṣlaḥah* ini teori mikro yang berada dalam jangkauan pembahasan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai teori makronya. Dalam teori ini, juga relevan di dalam mengukur dinamika kebijakan izin poligami melalui majelis hakim di pengadilan, bahkan bersentuhan langsung dengan upaya di dalam perlindungan perempuan.

¹³³ Komnas Perempuan, "Dua Dekade Perjuangan: Refleksi Hasil Kajian Komnas Perempuan Tentang KDRT," Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan, *Jurnal Perempuan*, (Jakarta: Komnas Perempuan, 2025), dimuat pada situs: <http://www.jurnalperempuan.org/8/post/2025/01/dua-dekade-perjuangan-refleksi-hasil-kajian-komnas-perempuan-tentang-kdrt.html>.

Teori *maṣlahah* membatasi cakupan kemaslahatan itu di dalam tiga jenis, yaitu *maṣlahah mu'tabarah*, berupa kemaslahatan sejalan dengan petunjuk nash, *maṣlahah mulghāh* yaitu kemaslahatan yang hanya diakui oleh akal, atau akal dan logika menilainya sebagai satu yang maslahat dan baik, tetapi ditolak oleh petunjuk Al-Qur'ān, dan hadis. Ketiga adalah *maṣlahah mursalah* yaitu kemaslahatan muncul bersamaan dengan hukum itu sendiri, tetapi tidak ada petunjuk dalil nash yang menolak ataupun menerimanya.¹³⁴

Teori *maṣlahah* memberikan sudut pandang yang lebih tajam terhadap kebijakan izin poligami melalui pengadilan. Pada kerangka ini yang harus ditegaskan adalah bahwa kebijakan tersebut berdiri di atas prinsip *maṣlahah mursalah* yaitu suatu kemaslahatan yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam nash, tetapi juga tidak ditolak oleh nash. Jadi, bagi peneliti yang menelaah kebijakan ini, menilai bahwa kebijakan izin pengadilan dalam poligami tersebut berfungsi sebagai instrumen untuk memastikan kemanfaatan nyata kepada perempuan dan anak, sekaligus menutup pintu *maḍarrah* berupa penelantaran, ketidakadilan, kerusakan sosial. Posisi ini jelas menunjukkan bahwa hukum Islam tidak berhenti pada teks, tetapi hukum Islam berjalan, bergerak dan bisa ditransformasikan sesuai dengan kebutuhan untuk menjawab kebutuhan sosial yang nyata saat ini. Sebab, izin poligami oleh hakim pengadilan memang aturan yang baru, terlebih jika harus melalui mekanisme pemeriksaan terhadap kondisi suami, memeriksa jaminan adil dari suami sebagaimana dipahami di dalam Pasal 41 PP tentang Undang-Undang Perkawinan. Meski baru, tapi memberikan kemaslahatan terhadap perlindungan perempuan.

Kebijakan izin poligami melalui pengadilan, dapat dipandang sebagai bentuk ijtihad kontemporer yang menegaskan fleksibilitas di dalam hukum Islam di dalam merespons realitas sosial. Al-Qaraḍāwī di dalam salah satu pendapatnya menyatakan bahwa hukum Islam di dalam konteks sosial itu sangat fleksibel, dan dapat dilakukan pada kasus-kasus yang baru. Pada konteks inilah, proses ijtihad dilakukan

¹³⁴Al-Ramīlī, *Taghayyur Al-Fatwā...*, hlm. 510; Lihat juga pada, Abubakar, *Metode Istislahiah...*, hlm. 133; Manan, *Pembaruan Hukum...*, hlm. 114.

dengan membahas terkait masuk tidaknya permasalahan yang belum ada nasnya tersebut ke dalam “indikasi” nasnya, dengan ditinjau dari berbagai seginya.¹³⁵ Begitu juga dalam konteks izin pengadilan pada dasarnya tidak ada nash yang tegas dalam Al-Qur’ān maupun dalam hadis. Karena itu, ia masuk dalam kategori ijtihad kontemporer yang harus ditemukan indikasi dan petunjuk nash yang umum sehingga di dalam rumusan kebijakan izin pengadilan dalam poligami mendapat landasan yang kuat berdasarkan sisi kemaslahatan.

Regulasi ini bukan sekadar prosedur administratif, melainkan instrumen substantif agar memastikan bahwa praktik poligami tidak menjadi sarana penindasan perempuan. Dengan menempatkan izin hakim sebagai syarat, maka didalamnya ada upaya di dalam menutup celah terjadinya ketidakadilan, penelantaran kekerasan dalam rumah tangga.

Dari perspektif teori *maṣlaḥah* kebijakan tersebut lebih dekat pada kategori *al-maṣlaḥah al-mursalah*, karena tidak secara eksplisit diatur dalam nash, tetapi juga tidak ditolak. Justru, ia menghadirkan manfaat nyata berupa perlindungan perempuan dan anak, sekaligus mencegah mudarat sosial yang lahir dari praktik poligami tanpa ada kontrol dan pengawasan. Misalnya, seorang suami berniat poligami diwajibkan mengajukan permohonan ke Pengadilan Agama, ataupun Mahkamah Syar’iyyah. Dalam proses persidangan, hakim meminta bukti kemampuan finansial/ekonomi berupa slip gaji dan juga surat keterangan pajak, serta pernyataan tertulis bahwa ia sanggup berlaku adil terhadap semua istri dan anak. Jika hakim menilai bukti tersebut tidak meyakinkan, izin poligami ditolak demi mencegah mudarat di satu sisi dan menggapai kemaslahatan pada sisi lain. Sebaliknya, jika terbukti mampu, izin diberikan dengan catatan bahwa istri memiliki hak untuk menggugat bila suami lalai memenuhi kewajiban. Dengan mekanisme ini, kebijakan izin pengadilan ini melindungi perempuan dari potensi ketidakadilan sesuai dengan prinsip *maṣlaḥah mursalah*

¹³⁵Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata’āmal Ma’a Al-Turās wa Al-Maḥab wa Al-Ikhtilāf*, (Terj: Abdul Hayyie Al-Kattani, Atik Fikri Ilyas, dan Ahmad Ikhwani), (Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2003), hlm. 413.

yang menekankan perlindungan dan kemanfaatan sosial. Ini sejalan dengan pandangan Al-Tanāfi, bahwa negara memiliki hak untuk ikut campur dalam pengaturan poligami, baik dengan cara membatasinya melalui syarat-syarat tertentu, mewajibkan ada izin dari hakim, yang sesuai dengan tuntutan kemaslahatan umum (*maṣlaḥah al-‘ammah*), maupun khusus (*khaṣṣah*). Sebab poligami merupakan perkara yang secara ijmak dihukumi mubah, maka menutup sesuatu yang mubah demi kemaslahatan (*maṣlaḥah*) adalah sah menurut syariat.¹³⁶ Hal ini sejalan pula dengan pendapat Muḥammad ‘Abduh, sebagaimana dikutip Muḥammad ‘Imārah, yang lebih ekstrem menyatakan bahwa pemerintah/negara mempunyai kewenangan dalam melarang secara mutlak poligami dengan pertimbangan kondisi mayoritas lelaki yang tidak mampu berlaku adil dan mampu nafkah.¹³⁷ Artinya, kebijakan hukum poligami di Indonesia dengan izin hakim adalah bagian dari upaya mendatangkan kemaslahatan, contohnya menekan angka dari kasus poligami siri yang tidak bertanggung jawab, memberikan satu kepastian hukum bagi perempuan yang dipoligami, serta istri lainnya yang lebih dulu sudah menikah dengan laki-laki tersebut. Dalam satu kaidah fikih disebutkan:

أينما وجدت المصلحة فثم حكم الله.

Di mana terdapat kemaslahatan maka di sana terdapat hukum Allah.¹³⁸

Mengikuti kaidah di atas, maka kebijakan izin poligami punya sisi nilai *maṣlaḥah*, terutama dalam memberikan perlindungan pada perempuan. Menarik apa yang dikemukakan oleh Aḥmad Al-Raisūnī saat ia menjawab pertanyaan tentang maksud Ibn Al-Qayyim dalam menyebutkan kaidah di atas, tetapi dengan redaksi yang lain, yaitu: “*Izā mā wujidat al-maṣlaḥah fa šamma wajhullāh*”, (jika ditemukan kemaslahatan maka di sana ada wajah Allah). Dalam kaidah ini, Al-

¹³⁶Al-Tanāfi, *Mudawwanah Al-Usrah...*, hlm. 193.

¹³⁷Muḥammad ‘Imārah, *Al-Islām wa Al-Mar’ah fī Ra’yi Muḥammad ‘Abduh*, (Mesir: Nahdhah Mishr, 2007), hlm. 109.

¹³⁸Helmi Basri, *Fikih Nawazil Empat Perspektif Pendekatan Ijtihad Kontemporer* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2022), hlm. 199.

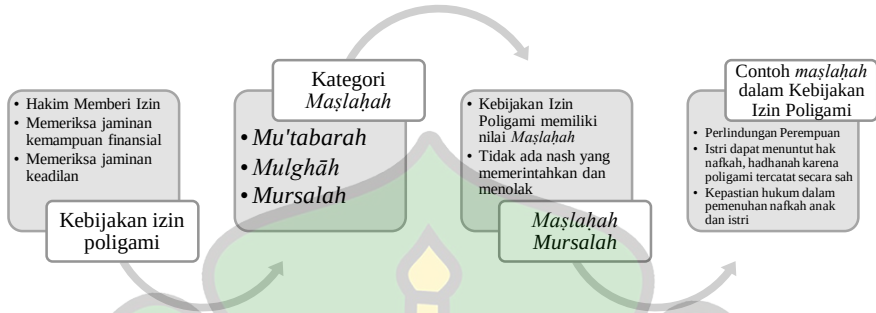
Raisūnī menyatakan bahwa maksudnya adalah di dalam maslahat itu ada syariat Allah. Yang dimaksudkan bukan *maṣlaḥah mu'tabarāh*, karena yang *mu'tabarāh* sudah jelas dinyatakan dalam nas, sehingga ia sendiri adalah syariat Allah. Biasanya ungkapan tersebut merujuk pada *maṣlaḥah* yang tidak dinyatakan secara eksplisit dalam nas, jadi ia masuk *maṣlaḥah mursalah*. Jika terbukti benar-benar membawa manfaat, maka syariat Allah mendukungnya, mengakui, dan bahkan mendorongnya.¹³⁹

Kebijakan izin poligami melalui pengadilan dapat dipandang sebagai manifestasi dari kaidah fikih di atas. Hakim sebagai otoritas yang menilai kemampuan suami dalam hal keadilan dan juga nafkah, negara berusaha memastikan bahwa praktik poligami tidak menjadi penyebab timbulnya mudarat bagi perempuan maupun anak. Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam tidak berhenti pada teks normatif, tapi sesuai kebutuhan sosial yang nyata. Dalam kebijakan izin hakim tersebut, di dalamnya ada *maṣlaḥah* berupa perlindungan perempuan dan anak dapat diwujudkan melalui mekanisme izin hakim, maka di situlah hukum Allah hadir. Meskipun tidak ada nash eksplisit yang mengatur prosedur izin pengadilan. Dengan demikian, kebijakan ini adalah bentuk ijtihad yang sah, ini karena ia berfungsi menutup pintu kerusakan sekaligus membuka ruang bagi tercapai keadilan di dalam keluarga.

Bagi penulis, adanya sisi perlindungan perempuan, kepastian hukum akan kemampuan finansial dan pemastian jaminan keadilan suami, inilah sebenarnya jenis kemaslahatannya, dan masuk dalam kategori *al-maṣlaḥah al-mursalah* yang ditegaskan oleh Ahmad Al-Raisūnī di awal, bahwa setiap kebijakan yang benar-benar membawa manfaat dan kemaslahatan bagi masyarakat, meskipun tanpa ada nas yang *ṣāriḥ* memerintahkannya maka didukung prinsip hukum Allah SWT. Karena kebijakan izin pengadilan ini tidak disuruh serta tidak pula ditolak nash, maka kebijakan tersebut tidak termasuk ke dalam *maṣlaḥah mulghāh* dan *maṣlaḥah mu'tabarāh*. Untuk itu, berikut ini dapat disajikan gambar tentang tinjauan *maṣlaḥah* terkait kebijakan

¹³⁹Al-Raisūnī, *Muḥāḍarāt fī Maqāṣid...*, hlm. 150-151.

izin pengadilan sebagai syarat poligami dilihat dari kriteria masalah yang dikemukakan oleh para ulama.



Gambar 3. Bentuk dan Contoh Mas'alah dalam Kebijakan Izin Pengadilan dalam Poligami

Sekiranya ditinjau lebih dalam kebijakan izin poligami melalui pengadilan, adalah bentuk penerapan *mas'alah* yang diarahkan pada perlindungan perempuan. Hakim diberikan wewenang untuk menilai apakah seorang suami benar-benar mampu nafkah serta mampu adil secara ekonomi, adil dalam perlakuan, dan juga tidak menimbulkan mudarat bagi istri maupun anak. Sebab sekali lagi, *mas'alah* di sini secara umum dipahami sebagai menjaga tujuan syariat.¹⁴⁰ Imām Al-Ghazali menyatakan, bahwa yang dimaksud dengan *mas'alah* ialah *jalbul manfa'ah* (menarik dan menggapai sebanyak-banyak manfaat dan kebaikan) dan *daf'u madarrāh* (menolak kemudarat, kesulitan bahaya).¹⁴¹ Terlihat bahwa transformasi kebijakan izin pengadilan sebagai syarat poligami bersifat multi dimensional, yaitu mulai dari transformasi normatif hanya dengan mampu adil dan mampu nafkah, munculnya kebijakan pemberian izin hakim dengan kewenangannya di dalam memeriksa jaminan kemampuan dan keadilan calon suami, perlindungan hukum bagi perempuan yang berdasarkan prinsip nilai filosofis Islam.

Transformasi kebijakan izin pengadilan sebagai syarat pokok poligami di Indonesia dapat dicermati sebagai pergeseran paradigma

¹⁴⁰ Al-Zuhailī, *Qadāyā Al-Fiqh...*, Juz 2, hlm. 78; dan Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ Al-Mas'alah...*, hlm. 2.

¹⁴¹ Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā...*, hlm. 328.

hukum Islam dari norma tekstual bertransformasi menjadi instrumen perlindungan hukum berbasis landasan filosofis hukum Islam, yaitu prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*. Pada tahap awal, syarat poligami hanya dipahami sebatas kemampuan suami untuk berlaku adil dan memberi nafkah. Namun, perkembangan sosial menunjukkan syarat normatif tersebut tidak cukup menjamin perlindungan perempuan. Oleh sebab itu, lahirlah kebijakan izin hakim yang memberi kewenangan kepada pengadilan memeriksa secara konkret jaminan kemampuan suami di dalam aspek ekonomi, psikologis, dan juga sosial. Lebih jauh lagi, transformasi kebijakan izin poligami ini mencerminkan realisasi atas prinsip *maṣlaḥah mursalah* di dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*. Kebijakan izin hakim tidak ditemukan secara eksplisit dalam nash, tetapi ia hadir sebagai bentuk ijtihad baru yang sah untuk menjawab tantangan sosial. Perempuan memiliki akses terhadap perlindungan hukum.

Jadi, bagi pembuat kebijakan, yang harus dilihat adalah bahwa izin pengadilan selain sebagai satu prosedur formal juga mekanisme substantif untuk memastikan bahwa poligami tidak menjadi alat bagi laki-laki untuk menindas, melampiaskan hawa nafsu semata, tanpa ada pemenuhan hak dan kewajiban yang ditetapkan dalam ketentuan perkawinan Islam. Lebih jauh lagi posisi kebijakan tersebut, menurut peneliti, bagian dari *maṣlaḥah mursalah* karena izin pengadilan pada proses perkawinan poligami memang belum diatur secara tegas, tapi tidak pula ditolak. Tidak ada dalil yang memberi penjelasan, ataupun sekurang-kurangnya dalil nash yang dapat dianalogikan untuk tidak menerima kebijakan ini. Tidak ada pula indikasi (*qarīnah*), terlebih *illat* hukum (*rasio legis*) yang menunjukkan kebijakan izin poligami oleh pengadilan ini dapat ditolak sama sekali. Yang ada justru hadir berbagai kemaslahatan, dari awalnya hak-hak perempuan tidak dapat dipenuhi, menjadi dapat dipenuhi dengan adanya upaya hukum saat suami mengabaikan kewajibannya, baik nafkah, tindakan kasar fisik atau psikis dan ekonomi (KDRT). Jadi, dapat disimpulkan bahwa di dalam hukum Islam memiliki fleksibilitas untuk menjawab dinamika sosial tentang dampak buruk poligami dengan kontrol ketat oleh izin

pengadilan. Tidak ada nas yang secara eksplisit mengatur larangan maupun pembolehan yang tegas menyangkut izin pengadilan dalam poligami, sehingga bagi peneliti, yang harus ditegaskan ialah bahwa kebijakan ini adalah bentuk ijtihad yang sah, karena ia menghadirkan kemaslahatan yang jelas, baik itu berupa (namun tidak terbatas pada) melindungi perempuan, menjaga nasab memastikan keadilan beserta menutup pintu mudarat. Dengan demikian, kebijakan izin poligami ini sebagai bagian dari transformasi hukum Islam di Indonesia yang berorientasi pada kemaslahatan masyarakat.



BAB EMPAT

PENUTUP

A. Kesimpulan

Mengacu kepada hasil analisis dan pembahasan dalam bab-bab terdahulu, dan merujuk kepada tiga fokus utama penelitian ini, yaitu: Pertama, argumentasi ulama kontemporer terkait izin hakim sebagai syarat poligami dan relevansinya dengan putusan hakim mengenai praktik poligami di Indonesia. Kedua transformasi regulasi poligami dan kaitan dengan upaya perlindungan perempuan. Ketiga, dinamika penguatan regulasi izin poligami dalam tinjauan *maqāṣid al-syarī'ah* dan implikasinya pada perlindungan perempuan, maka dapat ditarik disimpulkan sebagai berikut:

1. Pandangan para ulama kontemporer mengenai izin hakim sebagai syarat poligami menunjukkan reformulasi hukum keluarga Islam yang lebih menekankan pada perlindungan perempuan dan anak. Landasan normatif melalui riwayat hadis al-Bukhārī dan Muslim menegaskan peran Nabi SAW sebagai pemimpin sekaligus hakim yang membatasi poligami demi kemaslahatan. Adapun landasan rasional menekankan sulitnya verifikasi sifat adil suami dan juga nafkah secara subjektif sehingga diperlukan otoritas pengadilan. Pola atau metode penalaran yang digunakan ulama kontemporer mencakup pendekatan *istiṣlāḥī*, *bayani*, dan ta'līl yang semuanya memperkuat legitimasi syarat izin hakim. Adapun relevansinya dengan praktik peradilan Indonesia tampak melalui regulasi UU Perkawinan, PP, dan KHI yang menempatkan izin hakim sebagai syarat poligami, serta data empiris Mahkamah Syar'iyah Aceh yang menunjukkan konsistensi permohonan izin poligami setiap tahun. Namun, kelemahan hukum positif Indonesia masih terlihat pada ketiadaan sanksi terhadap poligami liar yang tidak tercatat, sehingga membuka ruang praktik poligami tanpa izin pengadilan.
2. Transformasi aturan poligami di Indonesia menunjukkan adanya pergeseran paradigma dari awalnya hanya keharusan memenuhi syarat sederhana di dalam fikih klasik menjadi ketetapan hukum untuk mengikuti mekanisme hukum positif yang lebih ketat dan

berorientasi pada perlindungan perempuan. UU Perkawinan 1974 PP No. 9 Tahun 1975, PP No. 10 Tahun 1983/1990, serta KHI 1991 menegaskan bahwa poligami hanya dapat dilakukan dengan izin pengadilan, persetujuan istri, dan juga jaminan keadilan serta nafkah. Regulasi tersebut menjadi instrumen preventif sekaligus kuratif, mencegah potensi ketidakadilan sejak awal, dan memberi solusi hukum di ketika perempuan mengalami penelantaran atau kerugian akibat poligami. Namun, praktik poligami liar atau siri tetap marak, sehingga perlindungan perempuan sering terabaikan. Hal ini menimbulkan dilema kepastian hukum karena aturan yang ada masih parsial, terkecuali aturan ketat bagi ASN/PNS dengan sanksi disiplin. Adapun terhadap masyarakat umum, transformasi ketentuan poligami masih longgar tanpa ada sanksi. Kekosongan hukum ini membuat hakim melakukan proses penemuan hukum *rechtsvinding* baik melalui pembentukan hukum, analogi hukum, penghalusan ataupun penafsiran untuk memperkuat perlindungan perempuan. Pada sisi lain, pembentukan regulasi baru, atau revisi undang-undang dibutuhkan yang menetapkan perlindungan hak-hak perempuan menjadi komprehensif, konsisten dan juga efektif. Dengan begitu, transformasi regulasi poligami yang ada di dalam hukum positif Indonesia merujuk pada pendekatan perlindungan perempuan, meskipun sejauh ini masih membutuhkan penguatan melalui legislasi yang menyeluruh agar kepastian hukum benar-benar menjamin perlindungan hukum bagi perempuan.

3. Dinamika penguatan regulasi izin poligami di Indonesia di dalam perspektif *maqāṣid syarī'ah* menunjukkan orientasi hukum yang berpihak pada perlindungan perempuan. Regulasi izin pengadilan berfungsi sebagai mekanisme kontrol agar supaya poligami tidak dilakukan secara sewenang-wenang, sekaligus memastikan hak-hak perempuan dan juga anak tetap terlindungi. Dalam kerangka *maqāṣid*, penguatan regulasi ini relevan dengan tujuan menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), harta (*ḥifẓ al-māl*), keturunan (*ḥifẓ nasl*), dan kehormatan (*ḥifẓ 'ird*). Poligami tetap diakui sebagai bagian dari syariat, tetapi ada upaya pembatasan (*taqyīd*) dengan syarat izin

hakim demi kemaslahatan/*maṣlahah*. Implikasi dari dinamika ini ialah tercipta kepastian hukum, perlindungan hak-hak perempuan dalam aspek nafkah, warisan, pengasuhan anak. Selain itu berlaku pula penguatan pemeliharaan martabat dan kehormatan. Dengan demikian, regulasi poligami di Indonesia cenderung memberikan kepastian hukum, kemaslahatan dan perlindungan hukum kepada perempuan yang sejalan dengan prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian sebelumnya, dapat dikemukakan beberapa saran kepada pihak-pihak yang terkait dan relevan dengan pembahasan, sebagai rekomendasi, terutama aspek kebijakan, aspek penetapan putusan hakim, dan kepada masyarakat, berikut peneliti-peneliti berikutnya. Dari keseluruhan pembahasan serta kesimpulan, maka saran dan juga rekomendasi penelitian dapat diarahkan kepada beberapa pihak sebagai berikut:

1. Bagi pemerintah (legislatif dan eksekutif):

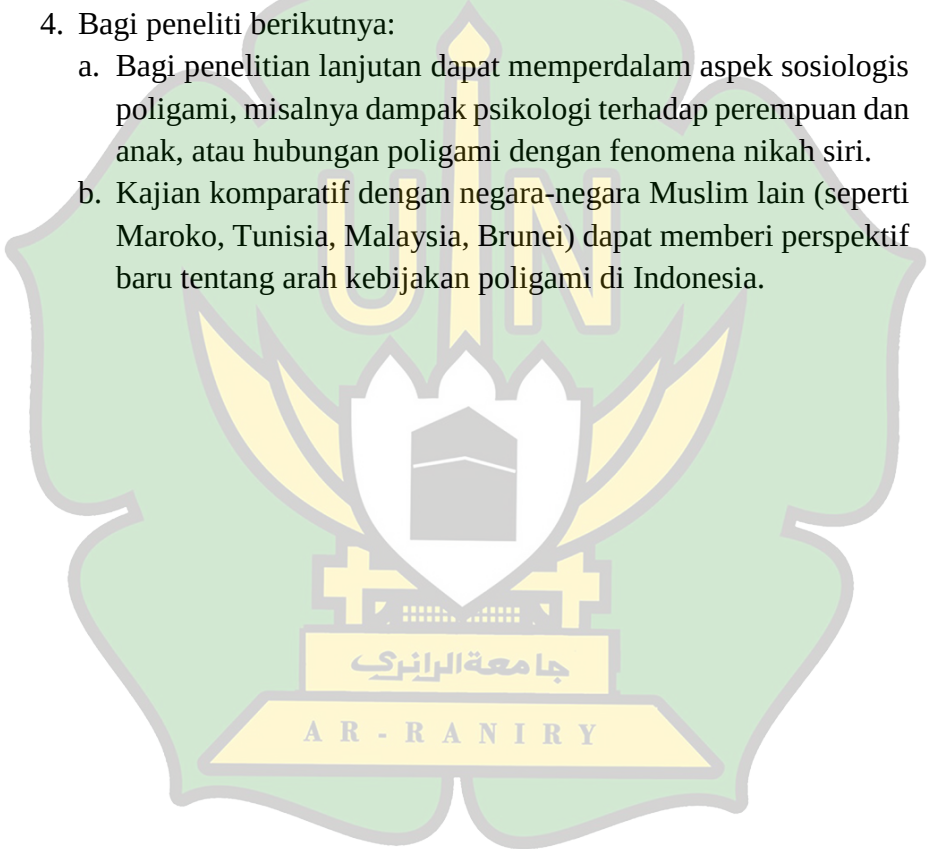
- a. Perlu melakukan revisi terhadap UU Perkawinan, PP Tentang Perkawinan, dan KHI dengan menambahkan ketentuan sanksi bagi pelaku poligami tanpa ada izin pengadilan (poligami siri). Revisi terhadap UU Perkawinan, PP tentang Perkawinan, dan KHI, atau sekiranya memang tidak bisa dimasukkan ke dalam UU tersebut, maka dapat dimasukkan ke dalam materi KUHP, dan perlu menambahkan ketentuan sanksi yang jelas terhadap pelaku poligami tanpa izin pengadilan (*poligami siri*). Sanksi tersebut dapat berupa denda administratif dengan besaran yang tertentu, layak, dan atas dasar kemaslahatan (misalnya seperti Rp. 10.000.000 sampai dengan Rp. 50.000.000) atau hukuman kurungan singkat (misalnya maksimal 6 bulan sampai dengan 1 tahun), yang bersifat *ultimum remedium* atau upaya terakhir, sehingga memberikan efek jera kepada masyarakat, dan tanpa menimbulkan over-kriminalisasi.
- b. Legislasi baru itu idealnya bersifat komprehensif, tidak parsial sehingga perlindungan perempuan berlaku menyeluruh, bukan

hanya bagi ASN/PNS. Legislasi baru tersebut haruslah bersifat lebih komprehensif, tidak hanya parsial untuk kalangan ASN PNS, tapi juga berlaku bagi seluruh warga negara. Mekanisme penegakan dapat dilakukan melalui pencatatan perkawinan di KUA, dengan kewajiban melampirkan izin di pengadilan. Jika tidak dipenuhi, pencatatannya ditolak dan sanksi administratif bisa langsung dilaksanakan.

- c. Pemerintah perlu memperkuat mekanisme pengawasan, juga implementasi penegakan hukum regulasi supaya tidak berhenti pada pemenuhan syarat administratif izin pengadilan, namun benar-benar efektif melindungi perempuan dan anak. Artinya, bahwa pemerintah perlu memperkuat mekanisme pengawasan dengan membentuk unit khusus di bawah Kementerian Agama yang bekerja sama dengan aparat penegak hukum. Kemudian, implementasi penegakan hukum regulasi tidak boleh berhenti pada syarat administratif izin pengadilan tetapi haruslah efektif melindungi perempuan dan juga anak. Misalnya, hakim dapat memerintahkan sita harta untuk menjamin hak nafkah, ataupun memberikan hak cerai otomatis kepada istri jika suami terbukti melakukan poligami siri.
2. Bagi hakim (pengadilan agama/mahkamah syar'iiyyah):
 - a. Hakim perlu memanfaatkan prosedur penemuan hukum atau *rechtsvinding* yang lebih progresif agar kekosongan hukum di dalam pengaturan regulasi poligami dapat diatasi.
 - b. Hakim harus menegaskan bahwa izin hakim pengadilan bukan hanya formalitas administratif, melainkan instrumen substantif untuk memastikan keadilan dan perlindungan perempuan.
 - c. Dalam praktik persidangan, hakim perlu lebih proaktif menilai kemampuan suami di dalam memenuhi syarat adil dan nafkah, dan memastikan persetujuan istri benar-benar didasarkan pada kesadaran penuh.
 3. Bagi masyarakat:
 - a. Masyarakat perlu meningkatkan kesadaran berikut kepatuhan hukum bahwa poligami tanpa izin di pengadilan melemahkan

perlindungan perempuan dan anak, dan menimbulkan masalah administratif dan sosial.

- b. Perlu ada edukasi hukum serta sosialisasi regulasi perkawinan supaya masyarakat memahami pentingnya mekanisme izin di pengadilan sebagai bentuk perlindungan.
 - c. Masyarakat, khususnya perempuan harus berani menggunakan hak hukum untuk menggugat atau menuntut perlindungan bila terjadi penelantaran atau ketidakadilan dalam poligami.
4. Bagi peneliti berikutnya:
- a. Bagi penelitian lanjutan dapat memperdalam aspek sosiologis poligami, misalnya dampak psikologi terhadap perempuan dan anak, atau hubungan poligami dengan fenomena nikah siri.
 - b. Kajian komparatif dengan negara-negara Muslim lain (seperti Maroko, Tunisia, Malaysia, Brunei) dapat memberi perspektif baru tentang arah kebijakan poligami di Indonesia.



DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Syahrizal, dan Munawar A. Djalil. *Paradigma Baru Hukum Syariah di Aceh*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2018.
- Abubakar, Al Yasa'. *Metode Istislāḥiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016.
- Abubakar, Al Yasa', dan Mumtaz Ibn Yasa. "Relasi Kuasa dan Tanggung Jawab Suami-Istri dalam Keluarga Menurut Alquran: Sebuah Pemahaman Ulang,." Dalam *Saiful Mahdi, dkk., Keluarga dan Relasi Kuasa dalam Masyarakat Aceh: Sebuah Tinjauan Ulang dengan Pendekatan Interdisipliner*,. Banda Aceh: ICAIOS, 2020.
- Ahsani, M. Riyan, Silva Samanta, Achmad Khudori Soleh, dan M. Aunul Hakim. "Problematisasi Keadilan Dalam Praktik Poligami: Telaah Aksiologis Atas Etika Dan Estetika." *Equalita: Jurnal Studi Gender Dan Anak* Vol. 6, no. 2 (30 Desember 2024): 260–73. doi:10.24235/equalita.v6i2.21453.
- Aisyah. "Konsep Hukum Prosedur Mengajukan Izin Poligami pada Pengadilan Agama Berdasarkan Hukum Positif di Indonesia." *Jurnal Ilmiah Advokasi* Vol. 7, No. 1, 23 Maret 2019: 43–51. doi:10.36987/jiad.v7i1.244.
- Al-'Ainī, Badruddīn Abī Muḥammadī Maḥmūd bin Aḥmad. *'Umdah Al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*,. Juz 16,. Beirut: Dār Al-Kutb Al-'Ilmiyyah, 2001.
- Al-Ajhūrī, 'Aṭīyyah bin 'Aṭīyyah. *Irsyād Al-Raḥmān li Asbāb Al-Nuzūl wa Al-Nāsikh wa Al-Mansūkh wa Al-Mutasyābih wa Tajwīd Al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2009.
- Al-'Āl, 'Abd Al-Ḥayy 'Abd. *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*. Terj: Muhammad Misbah. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014.
- Al-Aṣfahānī, Abū Syuja'. *Kitab Lengkap Fiqh Sunnah Imam Syafi'i*. Terj: Rizki Fauzan. Yogyakarta: Diva Press, 2022.
- Al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Fath Al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*,. Jilid 18, Terj: Gazirah Abdi Ummah, Dkk. Jakarta: Pustaka Azzam, 2002.
- Al-Asyqar, 'Umar Sulaimān. *Aḥkām Al-Zawāj fī Ḍaw' Al-Qur'ān wa Al-Sunnah*. Terj: Iman Firdausi. Solo: Tinta Medina, 2015.
- Al-'Atamī, Abū 'Abdillāh 'Uṣmān Al-Sālimī. *Ghāyah Al-Ma'mūl fī Al-Ta'līqāt 'alā Al-Ṣaḥīḥ Al-Musnad min Asbāb Al-Nuzūl*,. Sana'a Yaman: Maktabah Ṣan'ā' Al-Aṣariyyah, T.tp.

- Al-‘Atībī, Ihsān. *Aḥkām Al-Ta’addad fī Dhau’ Al-Kitāb wa Al-Sunnah*,. Yordania: Tp, 1997.
- Al-‘Atṭār, ‘Abd Al-Nāṣir Taufiq. *Ta’addad Al-Zawjāt min Al-Nawāḥī Al-Dīniyyah Wa Al-Ijtimā’iyyah wa Al-Qānūniyyah*. Jeddah: Dār Al-Syurūq, 1977.
- Al-Barr, Ibn ‘Abd. *Kitāb Al-Kāfi fī Fiqh Ahl Al-Madīnah Al-Mālikī*. Riyad: Maktabah Al-Riyād Al-Ḥadīṣah, 1978.
- Al-Barr, Muḥammad Zakī ‘Abd. *Al-Mabdā’ wa Al-Manhaj wa Al-Taṭbīq*,. Qatar: Idārah Iḥyā’ Al-Turās al-Islāmī, 1986.
- Al-Bukhārī, Abī ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā’īl. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Riyad: Bait al-Afkār al-Dauliyyah Linnasyr, 1998.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa’īd Ramaḍān. *Dawābiṭ Al-Maṣlahah fī Al-Syarī’ah Al-Islāmiyyah*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1973.
- Al-Dīmasyqī, Nūruddīn Maḥmūd. *Majrā Al-Anhar ‘Alā Multaqā Al-Ajhar fī Al-Fiqh ‘Alā Al-Mazhab Al-Ḥanafī*,. Juz 2,. Beirut: Dār Al-Kutb Al-Ilmiyyah, 1971.
- Al-Fauzān, ‘Abd Al-‘Azīz bin Fauzān ibnu Ṣāliḥ. *Fiqh Al-Ta’āmul Ma’a Al-Nās*. Terj: Iman Firdaus. Jakarta: Qisthi Press, 2016.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Mustaṣfā min ‘Ilm Al-Uṣūl*. Riyad: Sidrah Al-Muntaha, 2000.
- . *Al-Wajīz fī Al-Fiqh Al-Imām Al-Syāfi’ī*,. Beirut: Dār Al-Arqām, 1997.
- Al-Ḥasanī, Al-Sayyid Muḥammad bin ‘Alawī bin ‘Abbās Al-Mālikī Al-Makkī. *Adab Al-Islām fī Niḥām Al-Usrah*,. Mekkah: Maktabah Al-Mulk, 1423.
- Al-Ḥasanī, Ismā’īl. *Nazariyyah Al-Maqāṣid ‘inda Al-Imām Muḥammad Al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr*. Virginia: Al-Ma’had Al-‘Ālimī li Al-Fikr Al-Islāmī, 1995.
- Ali, Achmad. *Menguak Teori Hukum/Legal Theory, Teori Peradilan/Judicialprudence Termasuk Interpretasi Undang-Undang/Legisprudence*,. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Ali, Zainuddin. *Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika, 2021.
- Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. *I’lām Al-Muwaqqi’īn ‘an Rabb ‘Ālamīn*. Terj: A. Saefullah FM & Kamaluddi Sa’diyatulharamain. Jakarta: Pustaka Azzam, 2000.
- . *Miftāḥ Dār Al-Sa’ādah wa Mansyūr Wilāyat Al-‘Ilm wa Al-‘Irādah*. Mekah: Dār Ālim Al-Fawā’id, 1432.

- . *‘Uddah Al-Šābirīn*,. Terj: Iman Firdaus. Jakarta: Qisthi Press, 2010.
- . *Zād Al-Ma’ād fī Hadī Khair Al-‘Ibād*. Terj: Masturi Irham, Nurhadi, Abdul Ghofar. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008.
- Al-Jazā’irī, Abū Bakar Jābir. *Minhāj Al-Muslim*. Terj: Syaiful, Dkk. Surakarta: Ziyad Books, 2018.
- Al-Jazīrī, Abdurrahmān. *Fiqh ‘Alā Al-Mazāhib Al-Arba’ah*. Jilid 1, (Terj: Shofa’u Qolbi Djabir, Dudi Rosyadi, dan Rasyid Satari),. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2017.
- Al-Juwainī, ‘Abd Al-Malik bin Abdullāh bin Yūsuf. *Al-Burhān fī Uṣūl Al-Fiqh*. Taḥqīq: ‘Abd Al-‘Azīm Dīb. Qatar: Jāmi’ah Qatar, 1399.
- Al-Khallāf, ‘Abd Al-Wahhāb. *Al-Siyāsah Al-Syar’iyyah Aw Niẓām Al-Daulah Al-Islāmiyyah fī Al-Syū’ūn Al-Dustūriyyah wa Al-Khārijiyyah wa Al-Māliyyah*. Kairo: Dār Al-Anṣār, 1977.
- Al-Khurāsānī, Al-Ḍaḥḥāk Ibn Muzāḥim. *Tafsīr Al-Ḍaḥḥāk*,. Tahqīq: Muhammad Syukri Ahmad. Kairo: Dār Al-Salām, 1999.
- Al-Maudūdī, Abū Al-A’lā. *Towards Understanding The Qur’ān: Tafsīr Al-Qur’ān*. Translate: Zafar Ishaq Ansari. London: Tha Islamic Foundation, 1989.
- Al-Māwardī, Abī Al-Hasan. *Al-Ḥawī Al-Kabīr fī Fiqh Mazhab Al-Imām Al-Syāfi’ī: Syarḥ Mukhtaṣar Muzānī*,. Juz’ 12. Beirut: Dār Al-Kutb Al-‘Ilmiyyah, 1994.
- . *Al-Nukat wa Al-‘Uyūn Tafsīr Al-Māwardī*. Beirut: Dār Al-Kutb Al-‘Ilmiyyah, 1991.
- Al-Nawawī, Muḥyiddīn Abī Zakariyyā Yaḥyā bin Syarf. *Al-Minhāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin Al-Ḥajjāj: Syarḥ Al-Nawawī ‘alā Muslim*,. Yordania: Bait Al-Afkār Al-Dawliyyah, 2000.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-Ḥalāl wa Al-Ḥarām fī Al-Islām*. Terj: M. Tatam Wijaya. Jakarta: Qalam, 2017.
- . *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid Al-Syarī’ah Baina Maqāṣid Al-Kulliyah wa Al-Nuṣūṣ Al-Juz’iyyah*. 1. Terj: Arif Munandar Riswanto, Cet. 3 ed. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018.
- . *Fiqh Al-Usrah wa Qaḍāyā Al-Mar’ah*. Damaskus: Dār Syāmiyyah Turkiyyā, 2017.
- . *Kaifa Nata’āmal Ma’a Al-Turās wa Al-Mazhab wa Al-Ikhtilāf*. Terj: Abdul Hayyie Al-Kattani, Atik Fikri Ilyas, dan Ahmad Ikhwani. Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2003.
- . *Kalimāt fī Wasaṭiyyah Islāmiyyah wa Ma’ālimuhā*,. Mesir: Dār Al-Syurūq, 2011.

- . *Madkhal li Dirāsah Syarī'ah Al-Islāmiyyah*. (Terj: Ade Nurdin dan Riswan),. Bandung: Mizan Pustaka, 2018.
- . *Malāmiḥ Al-Mujtama' li Muslim Allazī Nasyuduh*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2012.
- . *Markaz Al-Mar'ah fī Al-Ḥayāh Al-Islāmiyyah*. Yordania: Dār Al-Furqān, 1996.
- . *Min Hadī Al-Islām Fatāwā Mu'āṣirah*. (Terj: As'ad Yasin),. Jakarta: Gema Insani Press, 2008.
- . *Ri'āyah Al-Bī'ah fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār Al-Syurūq, 2001.
- . *Siyāsah Al-Syar'iyyah fī Daw' Nuṣūṣ Al-Syarī'ah wa Maqāṣiduhā*. (Terj: Fuad Syaifudin Nur),. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019.
- Al-Qurtubī, Abī Al-'Abbās Aḥmad bin 'Umar bin Ibrāhīm. *Al-Mufhim Limā Asykal min Talkhīṣ Kitāb Muslim*,. Juz' 6,. Damaskus: Dār Ibn Katsir, 1996.
- Al-Qurtubī, Abī Bakr. *Jāmi' li Aḥkām Al-Qur'ān*. Terj: Masturi Irham, Dkk. Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.
- Al-Raisūnī, Aḥmad. *Al-Fikr Al-Maqāṣidī Qawā'iduhu Wa Fawā'iduhu*. Mesir: Dār Al-Kalimah, 2013.
- . *Al-Tajdīd Al-Uṣūlī: Naḥwu Ṣiyāghah Tajdīdiyyah li 'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*,. Yordania: Al-Ma'had Al-'Ālimī li Al-Fikr Al-Islāmī, 2014.
- . *Madkhal Ilā Maqāṣid Al-Syarī'ah*. Kairo: Dār Al-Kalimah, 2010.
- . *Muḥāḍarāt fī Maqāṣid Al-Syarī'ah*. Kairo: Dār Al-Kalimah, 2014.
- . *Naẓariyyah Al-Maqāṣid 'inda Al-Imām Al-Syāṭibī*. Herndon Virginia: Al-Ma'had Al-'Alimi li Al-Fikr Al-Islami, 1995.
- Al-Ramīlī, 'Abd Al-Ḥakīm. *Taghayyur Al-Fatwā fī Al-Fiqh Al-Islāmī*,. Beirut: Dār Al-Kutb Al-'Ilmiyyah, 2017.
- Al-Rūyānī, Abū Al-Ḥasan 'Abd Al-Wāḥid ibn Ismā'īl. *Baḥr Al-Maẓhab fī Furū' Al-Maẓhab Al-Syāfi'ī*. Juz' 9,. Beirut: Dār Al-Kutb Al-'Ilmiyyah, 2009.
- Al-Sajastānī, Abī Dāwud Sulaimān bin Al-Asy'aṣ. *Sunan Abī Dāwud*. Riyad: Bait al-Afkār al-Dauliyyah Linnasir, 1420.
- Al-Ṣallābī, Alī Muḥammad. *Al-Barlamān fī Al-Daulah Al-Ḥadīṣah Al-Muslimah*. Terj: Masturi Irham dan Malik Supar. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2016.

- Al-Sāmarā'ī, Ḥuzaifah 'Abbūd Maḥdī. *Al-Ta'āmul Al-Dā'iyyah Ma'a Al-Mustajiddāt Al-Fiqhiyyah: Syaikh Al-Qaraḍāwī Anmūzījan*, Beirut: Dār Al-Kutb Al-'Ilmiyyah, 2013.
- Al-Ṣaq'abī, Khālīd bin Ibrāhīm. *Aḥkām wa Taujīhāt fī Ta'addud Al-Zaujāt*. Riyad: Dār Al-Aqīdah li Al-Nasyr, 2018.
- Al-Sarakhsī, Abī Bakr Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Sahl. *Kitāb Al-Mabsūt fī Al-Fiqh Al-Ḥanafī*, Beirut: Dār Al-Kutb Al-'Ilmiyyah, 2016.
- Al-Sirjānī, Rāghib. *Māzā Qaddam Al-Muslimūn li Al-'Ālam*. Terj: Sonif, Masturi Irham dan Malik Supar. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019.
- Al-Syahrānī, Muḥammad bin Sa'd Buḡnah. *Su'ālāt fī Ta'addad Al-Zaujāt*, Beirut: Mu'assasah Al-Rayyān, 2008.
- Al-Sya'rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Ṣifāt Al-Zauj Al-Ṣāliḥ wa Al-Zaujah Al-Ṣāliḥah*. Terj: Abu Barnawa. Cet. 8. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020.
- Al-Syātibī, Abī Ishāq. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl Al-Syarī'ah*, Beirut: Dār Al-Kutb Al-'Ilmiyyah, 2004.
- . *Tahzīb al-Muwāfaqāt*, Mesir: Dār Ibn Jauzī, 1430.
- Al-Ṭabarī, Ibn Jarīr. *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Ayy Al-Qur'ān*, Terj: Amir Hamzah, Dkk. Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.
- Al-Tanāfi, Abdullāh Ibn Al-Ṭāhir Al-Sūsī. *Mudawwanah Al-Usrah*. Maroko: Dār Al-Al-Baiḍa', 2005.
- Al-'Umrī, Zāfir bin Ḥasan. *Mausū'ah Al-Ijmā' fī Al-Fiqh Al-Islāmī*. Riyad: Dār Al-Faḍīlah, 2012.
- Al-Zībārī, 'Iyād Kāmil Ibrāhīm. *Siyāsah Al-Tadarruj fī Taṭbīq Al-Aḥkām Al-Syar'iyyah*. Terj: Masturi Irham dan Malik Supar. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2022.
- Al-Zuhailī, Muḥammad. *Maqāṣid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, Damaskus: Dār Al-Fikr, 2009.
- . "Maqāṣid Al-Syarī'ah: Asās li Ḥuqūq Al-Insān." Dalam *Ḥuqūq Al-Insān Maḥwar Maqāṣid Al-Syarī'ah*, oleh Aḥmad Al-Raisūnī, Muḥammad Al-Zuhailī, dan Muḥammad Usmān Syubair. Qatar: Wizārah Al-Syu'un Al-Islāmiyyah wa Al-Auqāf, 2002.
- Al-Zuhailī, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuh*. Jilid 9, Terj: Abdul Hayyie al-Kattani, Dkk. Jakarta: Gema Insani Press, 2012.
- . *Al-Fiqh Al-Mālikī Al-Muyassar*. Damaskus: Dār Al-Kalim Al-Tayyib, 2010.

- . *Ḥimāyah Al-Bī'ah fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*. Suriah: Dār Al-Maktabī, 2010.
- . *Juhūd Taqnīn Al-Fiqh Al-Islāmī*. Beirut: Mu'assasah Al-Risālah, 1987.
- . *Naẓariyyah Al-Ḍarūrah Al-Syar'iyyah Muqāranah ma'a Al-Qānūn Al-Waḍ'ī*. Beirut: Muassasah Al-Risālah, 1985.
- . *Qaḍāyā Al-Fiqh wa Al-Fikr Al-Mu'āṣir*. Damaskus: Dar Al-Fikr, 2006.
- . *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*. Damaskus: Dār Al-Fikr, 1986.
- Amīn, Qāsim. *Tahrīr Al-Mar'ah*. Kairo: Muassasah Al-Hindāwī, 2012.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and International Law*. Terj: Ahmad Suaedy dan Amiruddin Ar-Rany. Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.
- Anwar, Saifuddin. *Metode Penelitian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Arief, Barda Nawawi. *Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana*. Ed. 2, Cet. 6,. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Asshiddiqie, Jimly. *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*. Cet. 9. Jakarta: Rajawali Pers, 2017.
- . *Perihal Undang-Undang*. Cet. 2,. Jakarta: Konstitusi Press, 2006.
- ‘Āsyūr, Muḥammad Al-Ṭāhir Ibn. *Maqāṣid Syarī'ah Islāmiyyah*. Yordania: Dār Al-Nafā'is, 2001.
- ‘Audah, Jāsir. *Al-Ijtihād Al-Maqāṣidī min Al-Taṣawwur Al-Uṣūlī ilā Al-Tanzīl Al-'Amalī*. Beirut: Al-Syibkah Al-Arabiyyah, 2013.
- . *Maqāṣid Al-Syarī'ah: Dalīl lil Muḥtadī'n*. London: Al-Ma'had Al-‘Ālimī li Al-Fikr Al-Islāmī, 2011.
- Azhary, Muhammad Tahir. *Beberapa Aspek Hukum Tata Negara, Hukum Pidana dan Hukum Islam*. Cet. 2,. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2015.
- Azni. “Izin Poligami Di Pengadilan Agama: Suatu Tinjauan Filosofis,.” *Jurnal Dakwah Risalah* Vol. 26, No. 2, 17 Juni 2015: 55–68. doi:10.24014/jdr.v26i2.1214.
- Barlas, Asma, dan David Raeburn Finn. *Believing Women in Islam: A Brief Introduction*. Austin: University of Texas Press, 2019.
- Basri, Helmi. *Fikih Nawazil Empat Perspektif Pendekatan Ijtihad Kontempirer*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2022.

- Bisri, Cik Hasan. *Model Penelitian Fiqh; Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*,. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2003.
- Budiardjo, Miriam. *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Edisi Revisi. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2019.
- Budiarti, Arsa Ilmi, Dio Ashar Wicaksana, Gladys Nadya Arianto, Kharisanty Soufi Aulia, Khotimun Sutanti, Gina Sabrina, Pratiwi Febry, dkk. *Laporan Penelitian: Survei Kebutuhan Hukum bagi Kelompok Rentan 2022*. Jakarta: IJRS-PBHI-LBH APIK Indonesia-YLBHI-NCHR, 2023.
- Burhanuddin, Nunu. *Ilmu Kalam dari Tauhid Menuju Keadilan*,. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Busyro. *Maqasid Al-Syari'ah: Pengetahuan Mendasar Mengetahui Masalah*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2019.
- Cahyani, Andi Intan. "Poligami Dalam Perspektif Hukum Islam." *Jurnal Al-Qadau: Peradilan Dan Hukum Keluarga Islam* Vol. 5, No. 2, 21 Desember 2018: 271–80. doi:10.24252/al-qadau.v5i2.7108.
- Cowan, J.M. *Arabic English Dictionary*. Edisi Ketiga. New York: Spoken Language Services, 1976.
- Datau, Astri Yulisti, Mutia Cherawaty Thalib, dan Julisa Aprilia Kaluku. "Hak Istri Sah Atas Nafkah Pasca Poligami Dalam Perspektif Perlindungan Hukum." *Federalisme: Jurnal Kajian Hukum Dan Ilmu Komunikasi* Vol. 1, No. 4, 21 Oktober 2024: 22–35. doi:10.62383/federalisme.v1i4.226.
- Dhewy, Anita. "Istri TNI Bersuara: Suami Saya Poligami Dan KDRT, Tapi Pengadilan Militer Melepaskannya." Non-Government Organization Media Online. *Konde.Co*, 24 Juli 2023. <https://www.konde.co/2023/07/istri-tni-bersuara-suami-saya-poligami-dan-kdrt-tapi-pengadilan-militer-melepaskannya/>.
- Diantha, I Made Pasek. *Metode Penelitian Hukum Normatif dalam Justifikasi Teori Hukum*. Cet. 2,. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Efendi, Jonaedi, dan Johnny Ibrahim. *Metode Penelitian Hukum Normatif dan Empiris*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018.
- Effendi, Satria. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*. Cet. 2,. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004.

- Faura, Rita. "Pelaksanaan Permohonan Izin Poligami Di Pengadilan Agama Klas IA Padang,." *Unes Journal of Swara Justisia* Vol. 5, No. 2, 31 Agustus 2021: 198–209. doi:10.31933/ujsj.v5i2.215.
- Fauzi, Ihsan Ali, Syafiq Hasyim, dan J.H. Lamardy. *Demi Toleransi Demi Pluralisme Esai-Esai Untuk Merayakan 65 Tahun M. Dawam Rahardjo*,. Jakarta: Democracy Project, 2012.
- Fawwaz, Ahmad. "Legalitas Poligami Berdasarkan Hukum Positif Di Indonesia Dalam Rangka Membangun Keluarga Yang Sejahtera,." Tesis: Program Magister Hukum, Universitas Islam Sultan Agung Semarang, 2024. <https://repository.uni ssula.ac.id/36824/>.
- Haekal, Moh. Rifki, dan Mulawarman Hannase. "Izin Poligami Perspektif Masalah Mursalah Wahbah Al-Zuhaili,." *Jurnal Syntax Idea*, Vol. 6, No. 5, 2024: 2219-2232. doi:10.46799/syntax-idea.v6i5.3267.
- Ḥaqqī, Khāsyī'. *Ta'addad Al-Zawjāt Am Ta'addad Al-'Asyīqāt: Dirāsah 'Ilmiyyah Muqāranah*,. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1997.
- Ḥasballāh, 'Alī. *Dirāsāt fī Falsafah Uṣūl Al-Fiqh wa Al-Syarī'ah wa Naẓariyyah Al-Maqāṣid*,. Beirut: Dār Al-Hādī, 2005.
- . *Uṣūl Al-Tasyrī' Al-Islāmī*. Mesir: Dār Al-Ma'ārif, 1976.
- Ḥazm, Ibn. *Al-Muḥallā*. Terj: Katur Suhardi, Dkk. Jakarta: Pustaka Azzam, 2014.
- Hikmah, Siti. "Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan." *Sawwa: Jurnal Studi Gender* 7, No. 2, 30 April 2012: 1–20. doi:10.21580/sa.v7i2.646.
- . "Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan." *Sawwa: Jurnal Studi Gender* Vol. 7, no. 2 (30 April 2012): 1–20. doi:10.21580/sa.v7i2.646.
- Ibn Katsir. *Lubab Al-Tafsir min Ibn Katsir*,. (Tahqiq: Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq Alu Al-Syaikh), Jilid 2, Cet. 2, Terj: M. Abdul Ghoffar. Bogor: Pustaka Imam Al-Syafi'i, 2003.
- Ilhami Syahputra dan Saifullah. "Polisi Mediasi Konflik Pasutri, Kasus KDRT di Samadua Aceh Selatan Diselesaikan secara RJ." Non-Government Organization Media Online. *Serambi.tribunnews*, 2026. <https://aceh.tribunnews.com/nanggroe/1027673/polisi-mediiasi-konflik-pasutri-kasus-kdrt-di-samadua-aceh-selatan-diselesaikan-secara-rj>.

- Imanuddin. “Menakar Probabilitas Nilai Masalah pada Produk dan Pola Operasional Bank Syariah di Aceh.” *Jurnal Hukum: Waqfeya* Vol. 1, No. 1, 2024: 1–24. doi:uin-arranry.academia.edu/imanuddinba.
- . “Nikah Menggunakan Jasa Kadi Liar Perspektif Hukum Keluarga Islam.” *Jurnal Hukum: Waqfeya* Vol. 3, no. 3 (2019). <https://uin-arranry.academia.edu/imanuddinab>.
- . “Poligami Antara Teks dan Konteks dan Kaitannya dengan Nikah Siri.” *Takammul: Jurnal Studi Gender dan Islam Serta Perlindungan Anak*, Vol. 11, No. 1, 2 Agustus 2022: 60–80. doi:10.22373/takamul.v11i1.7386.
- . “Telaah Asas Kepastian Hukum Dalam Teks Undang-Undang, Putusan Hakim Dan Realisasinya Dalam Fikih Islam (Islamic Jurisprudence).” *Journal Waqfeya* Vol. 2, No. 1, 23 Maret 2024: 1–15.
- ‘Imārah, Muḥammad. *Al-Islām wa Al-Mar’ah fī Ra’yi Muḥammad ‘Abduh*,. Mesir: Nahdhah Mishr, 2007.
- Irianto, Sulistyowati, ed. *Perempuan dan Hukum*,. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Irianto, Sulistyowati, dan Shidarta. *Metode Penelitian Hukum: Konstelasi Dan Refleksi*,. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011.
- Jamal, Ibrāhīm Muḥammad. *Ta’addad Al-Zaujāt fī al-Islām: Al-Radd ‘Alā Iftirā’āt Al-Mughharriḍīn fī Miṣr*,. Kairo: Dār Al-I’tisām, 1986.
- Jameelah, Maryam. *Islam and Orientalism*,. Lahore: El Matbaat, 1990.
- Kassāb, Akram. *Manhaj Al-Da’awī ‘Inda Al-Qaraḍāwī*. Terj: Muhyiddin Maṣ Rida. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010.
- Kelsen, Hans. *Introduction to the Problems of Legal Theory*. Terj: Siwi Purwandari. Bandung: Nusa Media, 2019.
- Khairat, Aḥmad. *Markaz Al-Mar’ah fī Al-Islām*,. Beirut: Dār Al-Ma’ārif, 1975.
- Khallāf, ‘Abd Al-Wahhāb. *‘Ilm Uṣūl Fiqh*. Terj: Halimuddin, Cet. 5, Ed Kesatu,. Jakarta: Rineka Cipta, 2005.
- Kharlie, Ahmad Tholabi, Asep Syarifuddin Hidayat, dan Muhammad Hafiz. *Kodifikasi Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Pembaruan, Pendekatan, dan Elastisitas Penerapan Hukum*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2020.

- Komnas Perempuan. “Dua Dekade Perjuangan: Refleksi Hasil Kajian Komnas Perempuan Tentang KDRT.” Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan. *Jurnal Perempuan*. Jakarta: Komnas Perempuan, 2025. <http://www.jurnalperempuan.org/8/post/2025/01/dua-dekade-perjuangan-refleksi-hasil-kajian-komnas-perempuan-tentang-kdrt.html>.
- Locke, John. *Political Writings*,. (Edited: David Wootton),. United State of America: Hackett Publishing Company, 1993.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2019.
- Mahfud, dan Muhammad Qudwah I’tishom Billah. “Tafsir Ayat Ahkam Surah An-Nisa Ayat 3: Etika Poligami Dan Hikmahnya Dalam Syari’at Islam,.” *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1, 30 September 2022: 18–26. doi:10.58363/alfahmu.v1i1.1.
- Mahfud MD, Moh. “Capaian dan Proyeksi Kondisi Hukum Indonesia.” *Jurnal Hukum*, Vol. 16, No. 3, Juli 2009.
- . “Islam, Lingkungan Budaya Hukum dalam Perspektif Ketatanegaraan Indonesia,.” *Jurnal: “Karsa Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman”*. Vol. 24, No. 1, Juni 2016.
- . “Politik Hukum dalam Perda Berbasis Syariah,.” *Jurnal Hukum*, Vol 14, No. 1, Januari 2007.
- . *Politik Hukum di Indonesia*. Depok: Rajawali Pers, 2020.
- . “Politik Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional.” *Jurnal Varia Peradilan* Vol. 2, No. 290. Januari 2010.
- Mahkamah Agung. *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan yang Berkaitan dengan Kompilasi Hukum Islam serta Pengertian dalam Pembahasannya*. Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2021.
- Manan, Abdul. *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam Indonesia*,. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- . *Mahkamah Syar’iyyah Aceh dalam Politik Hukum Nasional*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- . *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Mansari, Zahrul Fatahillah, dan Siti Sahara. “Overruling Polygamy Alternative Provisions to Grant a Marriage License,.” *Jurnal Yudisial* Vol. 16, No. 3, 29 Desember 2023: 361–79. doi:10.29123/jy.v16i3.659.

- Manshur, Abdul Qadir. *Buku Pintar Fikih Wanita*,. Edisi Baru, Terj: Muh. Zaenal Arifin. Tangerang: Serambi Ilmu Semesta, 2012.
- Mardani. *Hukum Keluarga Islam di Indonesia*,. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016.
- Martokusumo, Sudikno. *Penemuan Hukum: Sebuah Pengantar*. Cet. 1 Ed. Terbaru,. Yogyakarta: Maha Karya Pustaka, 2020.
- Marzuki, Peter Mahmud. *Penelitian Hukum*. Cet. 16, Edisi Revisi,. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2025.
- . *Pengantar Ilmu Hukum*,. Edisi Revisi Cet. 13. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2021.
- Mayasari, Lutfiana Dwi, Akmal Adi Cahya, dan Nur Triyono. “Kebijakan Pembatasan Poligami Oleh Mahkamah Agung Dan Analisis Keberpihakan Bagi Perempuan,” *IJouGS: Indonesian Journal of Gender Studies* Vol. 4, No. 1, 1 Juli 2023: 33–48. doi:10.21154/ijougs.v4i1.6508.
- Mochtar, Zainal Arifin, dan Eddy O.S Hiariej. *Dasar-Dasar Ilmu Hukum: Memahami Kaidah, Teori, Asas dan Filsafat Hukum*,. Jakarta: Rajawali Pers-Raja Grafindo Persada, 2021.
- Montesquieu, Charles Baron De. *The Spirit of Laws*. Translate: Thomas Nugent. New York: Cosimo Classics, 2011.
- Mufidah. *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*. Cet 4. Malang: UIN Maliki Press, 2014.
- Muhammad, Husein. *Poligami*,. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Mulia, Musda. *Islam & Inspirasi Kesetaraan Gender*,. Yogyakarta: Kibar Press, 2007.
- Mulia, Siti Musdah. *Ensiklopedia Muslimah Reformis*. Tangerang: Bentara Aksara Cahaya, 2020.
- . *Kemuliaan Perempuan dalam Islam*,. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014.
- . *Membangun Surga di Bumi*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2011.
- Muna, Raziatul, dan Syamsul Bahri. “Izin Poligami Dalam Penetapan Mahkamah Syar’iyah: Studi Kasus Penetapan Nomor 272/Pdt.G/2023/MS.Bna) Indonesia.” *Jurnal Hukum Sasana* Vol. 10, No. 1, 8 Juni 2024: 147–61. doi:10.31599/sasana.v10i1.813.
- Munawar-Rachman, Budhy, ed. *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme*,. Buku II. Jakarta: Democracy Project, 2011.

- Munawwir, Achmad W., dan M. Fairuz. *Kamus al-Munawwir: Kamus Indonesia Arab*. Surabaya: Pustaka Progressif, 2007.
- Muslim, Abū Al-Ḥusain. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyad: Dār Al-Salām, 2000.
- Mustika, Ika Tri. “Sensitivitas Gender Hakim terhadap Izin Poligami dalam Penetapan Pengadilan Agama di DKI Jakarta.” Tesis: Program Magister Hukum, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2022. doi:<https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/65576>.
- Nafis, M. Cholil. *Fikih Keluarga: Menuju Keluarga Sakinah, Mawaddah, wa Rahmah, Keluarga Sehat, Sejahtera, dan Berkualitas*. Cet. 4. Jakarta: Mitra Abadi Press, 2014.
- Nisa, Nurulia Shalehatun, Maulana Umar Inamul Hasan, dan Arum Al Fakih. “Menyoroti Poligami Bagi PNS Dalam Kajian Perundang-Undangan Hukum Keluarga Islam.” *Tahkim* Vol. 18, No. 1, 14 Agustus 2022: 172–84. doi:10.33477/thk.v18i1.3193.
- Noviana, Lia. “Praktik Poligami Tanpa Izin Pengadilan Agama dan Penerapan Sanksi Hukumnya: Studi Pandangan Hakim, Ulama dan Pegiat Kesetaraan Gender di Kabupaten Malang.” Tesis: Program Magister Hukum, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2012. <http://etheses.uin-malang.ac.id/7767/>.
- Nurlaelawati, Euis, dan Arskal Salim. *Demi Keadilan dan Kesetaraan: Dokumentasi Program Sensitivitas Jender Hakim Agama di Indonesia*,. Jakarta: Puskumham UIN Syarif Hidayatullah, 2009.
- Nurtsani, Rahmi, dan Yuli Kasmarani. “Criminalization of Polygamy.” *Ta’zir: Jurnal Hukum Pidana* Vol. 7, No. 1, 23 Juli 2026. doi:10.19109/tazir.v7i1.17710.
- Nuruddin, Amiur, dan Azhari Akmal Tarigan. *Hukum Perdata Islam di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fikih, UU No 1/1974 sampai KHI*. Cet. 5. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2014.
- Philips, Abu Ameenah Bilal, dan Jameelah Jones. *Polygamy in Islam*,. Riyad: International Islamic Publishing House, 2005.
- Qudāmah, Ibn. *Al-Mughnī Syarḥ Al-Kabīr*. (Terj: Katur Suhardi, Dkk),. Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.
- . *Al-Mughnī Syarḥ Al-Kabīr*. Jilid 10, (Terj: Dudi Rosasi dan Solihin),. Jakarta: Pustaka Azzam, 2018.

- . *Al-Muqni': Fiqh Al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal Al-Syaibānī*. Jeddah: Maktabah Al-Sawadi, 2000.
- Rafianti, Fitri. “Pemberian Izin Poligami Oleh Pengadilan Agama Di Indonesia.” *De Lega Lata: Jurnal Ilmu Hukum* Vol. 4, No. 1, 20 Januari 2019: 1–15. doi:10.30596/dll.v4i1.3167.
- Rafiq, Ahmad. *Hukum Perdata Islam di Indonesia*. Edisi Revisi, Cet. 2. Jakarta: Rajawali Pers, 2015.
- Rahardjo, Satjipto. *Hukum dalam Jagat Ketertiban Bacaan Mahasiswa Program Doktor Ilmu Hukum Universitas Diponegoro*. Jakarta: UKI Press, 2006.
- Rajafi, Ahmad. *Masa Depan Hukum Bisnis Islam di Indonesia: Telaah Kritis Berdasarkan Metode Ijtihad Yusuf Al-Qaradawi*. Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2013.
- . *Progresivitas Hukum Keluarga di Indonesia: Analisis Putusan-Putusan Mahkamah Konstitusi terhadap Uji Materi beberapa Pasal dalam UU Perkawinan*. Cet. 2. Manado: Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah, IAIN Manado, 2022.
- Rauf, Muhammad Abdul. *The Islamic View of Women and The Family*,. Second Edition,. Kairo: Ministry of Waqfs, 1993.
- Ridā, Muḥammad Rasyīd. *Huqūq Al-Nisā' fī Al-Islām wa Ḥaẓẓuhunna min Al-Iṣlāḥ Al-Muḥammadi Al-‘Āmm*,. Beirut: Al-Maktab Al-Islāmī, 1984.
- . *Tafsīr Al-Manār: Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm*,. Mesir: Dār Al-Manār, 1325.
- Rofiq, M. Khoirur. *Dinamika Hukum Acara Peradilan Agama dalam Perkara Perceraian*. Gresik: Penerbit Ilmu Literasi dan Riset, 2026.
- Rosyadi, Imron. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Keluarga Islam*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2022.
- Rusli, Ris'an. *Pemikiran Teologi Islam Modern*,. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018.
- Sābiq, Sayyid. *Fiqh Al-Sunnah*. Terj: Abu Aulia & Abu Syauqina. Jakarta: Republika, 2018.
- Saebani, Beni Ahmad. *Metode Penelitian*. Bandung: Pustaka Setia, 2009.
- Safa'at, Muchamad Ali, Herlindah, Achmad Jaka Mirdinata, Reka Dewantara, dan In'amul Mushoffa. *Perkembangan Hukum Islam: Eksistensi, Relevansi, dan Tantangannya di Indonesia Pasca Reformasi*. Malang: Pustaka Peradaban, 2022.

- Şaqqar, ‘Atiyyah. *Mausū’ah Al-Usrah Tahtā Ri’āyah al-Islām: Musykilāt Al-Usrah*,. Juz’ 6. Kairo: Maktabah Wahbah, 2006.
- Sarong, A. Hamid. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*. Edisi Revisi, Cet. 3. Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2010.
- Shihab, M. Quraish. *Ensiklopedia Alquran*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- . *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan & Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Alquran, Dilengkapi Penjelasan Kritis tentang Hermeneutika dalam Penafsiran Alquran*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- . *Kisah dan Hikmah Kehidupan*,. Bandung: Mizan, 2009.
- . *M. Quraish Shihab Menjawab: 101 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui*,. Tangerang: Lentera Hati, 2010.
- . *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Alquran*,. Volume 2, Cet. 4,. Tangerang: Lentera Hati, 2005.
- . *Wasathiyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*. Cet. 2. Tangerang: Lentera Hati, 2020.
- . *Wawasan Alquran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan Pustaka, 1996.
- Sholeh, Asrorun Ni’am. *Membumikan Islam Rahmatan Lil Alamin*,. Cet. 2,. Depok: Pena Nusantara, 2013.
- Soekanto, Soerjono. *Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Penegakan Hukum*,. Cet. 16. Depok: Rajawali Pers, 2019.
- Spencer, Herbert. *The Principles of Sociology*,. New York: D. Appleton and Company, 1882.
- Subhan, Zaitunah. *Alquran & Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*,. Edisi 1, Cet. 1. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2015.
- Surjanti. “Tinjauan Kompilasi Hukum Islam Terhadap Poligami Di Indonesia,” *Jurnal Bonorowo* Vol. 1, No. 2, 2014: 13–22. doi:10.36563/bonorowo.v1i2.18.
- Syaḥrūr, Muḥammad. *Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’aṣirah Dirāsāt Islāmiyyah Mu’aṣirah*,. Damaskus: Al-Ahālī li Ṭabā’ah, 2003.
- . *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmī Fiqh Al-Mar’ah: Al-Waṣiyyah, Al-Irṣ, Al-Qawāmah, Ta’addudiyyah, Al-Libās*. Damaskus: Dirāsah Al-Islāmiyyah Mu’aṣirah, 2000.
- . *Naḥwu Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmī: Fiqh Al-Mar’ah*,. Damaskus: Al-Ahālī li Ṭabā’ah, 2000.

- Syalabī, Muḥammad Muṣṭafā. *Aḥkām Al-Uṣrah fī Al-Islām*. Beirut: Dār Al-Jāmi'iyah, 1983.
- Syaltūt, Maḥmūd. *Al-Islām: 'Aqīdah wa Syarī'ah*,. Kairo: Dār Al-Syurūq, 2001.
- Syarifuddin, Amir. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*. Cet. 5. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2023.
- . *Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Ṭalīmah, Iṣām. *Yūsuf Al-Qaraḍāwī: Faqīh Al-Da'āh wa Dā'iyah Fuqahā'*. Terj: Samson Rahman. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001.
- Tihami, H.M.A., dan Sohari Sahrani. *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap*. 1, Cet. 7 ed. Jakarta: Rajawali Pers, 2023.
- Tim BBC News Indonesia. "Kampung Poligami Sidoarjo Menyisakan Kasus Kekerasan Dalam Rumah Tangga." *BBC News Indonesia*. 2017. <https://www.bbc.com/indonesia/majalah-41591696>.
- Tutik, Titik Triwulan. *Hukum Perdata dalam Sistem Hukum Nasional*,. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2015.
- 'Ulwān, 'Abdullāh Nāṣih. *Ta'addad Al-Zaujāt fī Al-Islām wa Hikmah Ta'addad Al-Zaujāt Al-Nabī SAW*,. Kairo: Dār Al-Salām, 2011.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text From a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, Inc., 1999.
- Waluyo, Bambang. *Desain Fungsi Kejaksaan pada Restorative Justice*,. Jakarta: Raja Grafindo Persada-Rajawali Pers, 2017.
- Wizārah Al-Auqāf. *Mawsū'ah Fiqhiyyah*. Kuwait: Wizārah Al-Auqāf, 1995.
- Yasid, Abu. *Logika Ushul Fiqh: Interelasi Nalar, Wahyu, dan Maqashid Al-Syariah*. Edisi Pertama, Cet. 1. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Zahrah, Muḥammad Abū. *Al-Aḥwāl Al-Syakhṣiyyah*. Beirut: Dar Fikr Al-'Arabi, 1950.
- . *Al-Zahrah Al-Tafāsīr*. Mesir: Dār Fikir Arabī, 1987.
- . *Tanzīm Al-Islām li Al-Mujtama'*. Kairo: Dār al Fikr al-'Arabī, 1965.
- . *Uṣūl Al-Fiqh*,. Mesir: Dār Al-Fikr Al-Arabī, 1958.

- Zaidān, Abd Al-Karīm. *Al-Mufaṣṣal fī Ahkām Al-Mar'ah wa Al-Bait Al-Muyassar fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*,. Vol. Juz 4. Beirut: Mu'assasah Al-Risālah, 1993.
- Zein, Satria Effendi M. *Ushul Fiqih*. Cet. 7. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Zubaidi, Zaiyad. “Maslahah Dalam Putusan Hakim Mahkamah Syar’iyyah Di Aceh Tentang Perkara Harta Bersama.” *El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga*, Vol. 4, No. 1, 30 Juni 2021: 198–215. doi:10.22373/ujhk.v4i1.10080.



Banda Aceh, 5 Mei 2026
Yang menerangkan

Lampiran 1. SK Penunjukan Pembimbing Tesis

