



# POLIGAMI DI INDONESIA

## (SEBUAH ANALISIS NORMATIF-SOSIOLOGIS)

Agus Sunaryo \*)

\*) Penulis adalah dosen di STAIN Purwokerto, dan alumni Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

**Abstract:** *This paper discusses the dynamics of polygamy in Indonesia, both as discourse and in the application form. Polygamy as a discourse has undergone an extraordinary debate among pros and cons. Meanwhile, polygamy in the application in everyday life have experienced abuses the intent of the parties who benefited, namely the male. Therefore, the need for solutions related to polygamy in accordance with the rule. In this paper, the authors not only discuss again about polygamy in Indonesia, but also has a solution in the form of law, both Islamic and universal. The author provides solutions based on normative and sociological analysis that has a humanist and theological relationships.* **Keywords:** Polygamy, Islam and the Law.

### A. PENDAHULUAN

Berdasarkan petunjuk al-Qur'an, tujuan pernikahan adalah untuk membentuk keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*. Dalam rangka mencapai tujuan tersebut, terdapat beberapa prinsip yang harus dipedomani, baik oleh suami, maupun istri, yaitu; 1) prinsip kebebasan dalam memilih jodoh, 2) prinsip cinta kasih, 3) prinsip saling melengkapi dan mendukung, dan 4) prinsip *mu'asyarah bi al-ma'ruf*.<sup>1</sup>

Selain menawarkan empat prinsip di atas, Islam juga telah memberikan petunjuk tentang cara pernikahan bisa dan boleh dilakukan. Tentunya pernikahan dilakukan dengan cara-cara yang lebih beradab serta jauh dari unsur diskriminasi. Pernikahan yang sebelumnya "liar", tanpa aturan dan sangat tidak menghargai kaum perempuan. Cara ini kemudian "diformat ulang" menjadi ikatan suci yang memiliki aturan serta menempatkan perempuan tidak hanya sebagai *konco wingking*<sup>2</sup> ataupun pemuas nafsu laki-laki, melainkan menjadi mitra sejajar bagi suami dalam mengarungi bahtera kehidupan.<sup>3</sup>

Di antara konsep pernikahan yang ditawarkan oleh Islam adalah pernikahan *monogami* dan *poligami bersyarat*. Konsep pertama merupakan pengejawentahan dari janji setia dan cinta kasih yang diikrarkan oleh suami istri.<sup>4</sup> Sementara itu, konsep kedua mencerminkan *realitas sosiologis* kaum laki-laki dan budaya *patriarkhis-Arab* yang diakomodir serta dimodifikasi oleh Islam. Konsep ini yang kemudian diadopsi oleh banyak negara Islam, termasuk Indonesia.

Dalam UU No.1 tahun 1974, disebutkan bahwa azas pernikahan adalah monogami. Poligami hanya dibolehkan dengan syarat yang ketat dan dalam keadaan tertentu. Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), asas monogami dan kebolehan poligami juga dibolehkan, namun dalam kondisi khusus, serta adanya pemenuhan beberapa syarat yang telah diatur. Adapun dalam Peraturan Pemerintah No.10 tahun 1983 jo Peraturan Pemerintah No. 45 tahun 1990 dijelaskan tentang kebolehan poligami dengan syarat yang cukup ketat bagi anggota Pegawai Negeri Sipil (PNS).

Meskipun telah memiliki landasan hukum dan dasar-dasar teologis yang kuat, tampaknya praktik poligami selalu mengundang kontroversi bagi beberapa kalangan. Tema poligami, sepertinya juga, selalu menarik untuk didiskusikan. Wacana mengenai poligami tidak hanya menarik bagi kaum laki-laki, yang



menjadikannya sebagai obsesi hidup, namun juga bagi perempuan yang menganggap poligami sebagai sesuatu yang membahayakan kedudukan dalam rumah tangga.<sup>5</sup>

Berdasarkan fenomena di atas, *ghirah ilmiah* penulis terpanggil untuk ikut memberi kontribusi untuk mewacanakan realita poligami. Dalam hal ini, penulis akan melakukan analisis mengenai beberapa aspek poligami yang sangat belum tersentuh oleh para ahli terdahulu.

## B. ISLAM DAN POLIGAMI; SEBUAH PENAFSIRAN HOLISTIK BERBASIS GENDER

### 1. Tinjauan Ayat-ayat Poligami

Keberadaan poligami di dalam al-Qur'an, hampir tidak ada lagi yang menolaknya. Seluruh ulama, baik yang klasik maupun modern, akan selalu berangkat dari kerangka dasar al-Qur'an, jika berbicara tentang poligami. Satu hal yang menarik di sini, yakni meskipun setiap orang berangkat dari dasar pemikiran yang sama, namun kesimpulan yang dihasilkan cenderung beragam, bahkan tidak jarang bertolak belakang.

Menurut Khaled Abou el Fadl, siapapun tidak dapat menghindarkan diri dari kenyataan bahwa perintah-perintah Tuhan (*divine instructions*) selalu bertumpu pada teks. Sementara itu, teks selalu bertumpu pada alat perantara yang berupa bahasa. Bahasa inilah yang kemudian menjadi sumber silang pendapat dan sepanjang masa akan begitu seterusnya. Hal ini dikarenakan bahasa tidak lain hanyalah merupakan kesepakatan komunitas dan ciptaan budaya manusia. Untuk bisa dipahami, bahasa sangat tergantung pada adanya sistem simbol yang sangat membutuhkan dukungan dari asosiasi-asosiasi tertentu, gambaran-gambaran, juga emosi para pendengar yang memiliki kemungkinan dapat berubah seiring waktu.<sup>6</sup>

Menurut Khaled, yang menjadi persoalan sebenarnya bukanlah silang pendapat itu sendiri, melainkan adanya fakta yang menunjukkan bahwa terkadang seorang pembaca mencoba menutup rapat-rapat teks dalam pangkuan makna tertentu atau memaksa adanya tafsiran tunggal. Untuk mencegah atau menghindari hal tersebut, Khaled menawarkan lima persyaratan yang harus dipenuhi oleh setiap pembaca agar tidak berlaku sewenang-wenang dalam menentukan sebuah pendapat, yaitu; 1) kemampuan untuk mengontrol atau mengendalikan diri (*self restraint*), 2) sungguh-sungguh (*diligence*), 3) mempertimbangkan aspek-aspek yang terkait (*comprehensiveness*), 4) mendahulukan tindakan yang masuk akal (*reasonableness*), dan 5) kejujuran (*honesty*).<sup>7</sup>

Pernyataan Khaled Abou el Fadl di atas, relevan untuk memahami fenomena banyaknya penafsiran tentang ayat-ayat poligami. Hal ini dikarenakan sejak berabad-abad silam permasalahan poligami selalu menuai kontroversi. Banyak kitab dan artikel telah ditulis oleh para ahli, namun setiap pendapat yang dikemukakan selalu mencerminkan asosiasi-asosiasi tertentu, serta gambaran emosi yang beragam antara satu pembaca dengan yang lainnya. Padahal, jika dilihat dari aspek hukumnya, poligami hanyalah merupakan tindakan hukum dalam kategori *ibahah* (boleh), bukan sunah apalagi wajib. Di samping itu, ayat-ayat yang membicarakan kebolehan poligami juga sangat sedikit jumlahnya. Tidak bisa dibayangkan seandainya hukum poligami itu sunah dan ayat-ayat yang membicarakan banyak, tentu perhatian umat Islam akan banyak tersedot hanya untuk membicarakan masalah yang sebenarnya cukup klasik ini.

Di dalam al-Qur'an, Allah SWT hanya sekali membicarakan kebolehan poligami, yaitu Q.S. an-Nisa' (4): 3. Secara eksplisit, ayat ini memang membolehkan seorang laki-laki untuk menikah dengan lebih dari satu orang. Kebolehan yang dimaksud, hanya dibatasi dengan empat orang istri, di samping



dengan syarat harus mampu berlaku adil terhadap mereka. Pertanyaannya, apakah kebolehan tersebut sudah merupakan ketentuan final dari Allah? Lalu, bagaimana konsep adil yang dikehendaki dalam permasalahan poligami?

Berangkat dari kedua pertanyaan tersebut, serta realitas di lapangan yang menunjukkan adanya praktik menyimpang yang dilakukan oleh para pelaku poligami, ulama' kemudian memiliki perspektif yang beragam terhadap kandungan ayat di atas. Tidak hanya itu, tuntutan zaman yang menghendaki adanya legalitas dalam setiap proses transaksi (*akad*), termasuk di dalamnya akad poligami yang membuat permasalahan menjadi semakin rumit sekaligus menarik.

Berdasarkan beberapa literatur keagamaan, dijelaskan bahwa pendapat ulama' mengenai poligami terbagi dalam tiga aliran, yaitu; 1) aliran yang membolehkan, 2) aliran yang memperberat syarat kebolehan, dan 3) aliran yang melarang. Dari ketiga aliran tersebut, penulis cenderung lebih setuju dengan aliran yang kedua daripada yang lainnya. Selain itu, perundang-undangan yang mengatur perkawinan di Indonesia tampaknya juga menganut pendapat dalam aliran ini.

Terlepas dari kecenderungan penulis, aliran yang memperberat persyaratan poligami selalu dinisbatkan kepada para ulama' abad modern, terutama sekali setelah upaya pembaharuan Islam yang dipropagandakan oleh Muhammad Abduh dan kawan-kawan. Menurut mereka, poligami yang semula menjadi salah satu solusi atas permasalahan sosial di masyarakat, ternyata dalam praktiknya justru banyak menimbulkan masalah dan sering disalahartikan. Misi poligami yang pada awalnya melindungi para janda serta anak-anak yatim dari ketidakadilan, ternyata banyak yang beralih pada upaya pemenuhan nafsu syahwat dan penguasaan kaum laki-laki atas perempuan. Kenyataan seperti inilah yang kemudian mendorong para ulama' abad modern untuk memperketat persyaratan poligami.

Menurut mereka, kebolehan poligami bersifat kontekstual,<sup>8</sup> darurat<sup>9</sup> dan memiliki persyaratan yang ketat. Adapun yang dimaksud dengan kontekstual di sini sesuai dengan Q.S. An-Nisa' (4): 3, yakni turun dalam kondisi dan situasi khusus, di mana kandungan hukumnya pun berlaku secara khusus pula. Dengan kata lain, poligami adalah pengecualian, bukan aturan asal atau aturan umum. Pemberlakuannya sangat bergantung pada kondisi sosiologis suatu masyarakat, bukan pada dogma atau doktrin agama yang harus diberlakukan di setiap saat dan wilayah.

Poligami, selain diperbolehkannya dalam keadaan darurat, juga boleh dilakukan jika sangat diperlukan dan dalam keadaan yang benar-benar mendesak. Hal ini pun disertai dengan beberapa persyaratan yang tidak ringan. Persyaratan yang dimaksud adalah kesanggupan suami untuk berlaku adil terhadap para istri dan anak-anak mereka. Jika suami tersebut tidak sanggup (khawatir) berlaku adil terhadap mereka, maka dia tidak boleh melakukan poligami.

Saat ini, praktik poligami banyak dilakukan oleh masyarakat dengan tidak lagi mengarah pada misi kemanusiaan dan keadilan. Hal ini diindikasikan dengan banyaknya kasus Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) yang muncul<sup>10</sup> serta masih banyaknya praktik poligami *sirri* dengan jumlah istri yang lebih dari empat. Oleh karena itu, para ulama' dan pemerintah di negara-negara muslim bekerjasama dalam upaya mengembalikan konsep poligami agar sesuai dengan tujuan idealnya. Usaha dan kerjasama inilah yang kemudian mewujudkan dalam berbagai peraturan perundang-undangan, yang mengelaborasi antara pemikiran ulama' dengan situasi konkret praktik poligami di lapangan.

Dengan dimasukkannya poligami ke dalam peraturan perundang-undangan, hal ini membuktikan bahwa kesadaran masyarakat akan pentingnya *legalisasi* dalam ranah kehidupan berumah tangga semakin meningkat, khususnya terkait dengan kontrol dan pengendalian praktik poligami oleh pemerintah. Sampai di sini, persoalan mengenai poligami tampak seperti telah terselesaikan. Padahal, beberapa fakta



di lapangan menunjukkan bahwa persoalan tersebut masih menyisakan banyak sekali persoalan, mulai dari budaya masyarakat yang tidak taat hukum, peraturan perundang-undangan yang dinilai penuh *ambiguitas*, serta sosialisasi kepada masyarakat yang kurang memadai.

Menurut penulis, upaya kreatif dalam rangka mengembalikan posisi poligami sebagai *problem solver* atas beberapa permasalahan yang terjadi di dalam kehidupan masyarakat adalah dengan memperberat persyaratan poligami sebagaimana yang dilakukan oleh para ulama' abad modern dan beberapa negara muslim. Dalam kaitan ini, beberapa permasalahan yang masih ada tidak selalu harus dimaknai bahwa poligami serta undang-undang yang mengaturnya sudah tidak relevan dan sudah waktunya untuk dihapuskan. Hal tersebut dipahami sebagai bagian dari fakta hukum, kemudian dijadikan rujukan dalam upaya reformasi yang berkesinambungan.

Adapun persoalan yang cukup mendasar untuk menolak penghapusan poligami karena ditemukannya beberapa permasalahan dalam kehidupan berumah tangga, yang harus diselesaikan dengan poligami. Sebagaimana disebutkan oleh Quraish Shihab, persoalan poligami hendaknya tidak ditinjau dari sisi baik-buruk atau idealnya saja, melainkan harus dilihat dari sudut pandang ketetapan hukumnya dan segala kondisi yang mungkin terjadi dalam kehidupan berumah tangga.<sup>11</sup> Kemandulan seorang istri, istri terjangkit penyakit parah atau istri tidak dapat menjalankan kewajibannya adalah bagian dari kemungkinan-kemungkinan tersebut, yang tentunya membutuhkan suatu pemecahan masalah. Dalam konteks ini, Islam menawarkan *problem solving* berupa kebolehan poligami, di samping juga Islam membolehkan seorang suami untuk menceraikan (*talaq*) istrinya. Hanya saja, untuk solusi yang terakhir ini, tampaknya kurang begitu disukai oleh Islam.

Selain itu, jika melihat beberapa peraturan perundang-undangan yang melarang atau mengharamkan poligami seperti di Turki, Tunisia atau Libanon, maka hal tersebut tidak bisa dipisahkan dari konteks sosio-politik yang melatarinya. Di Tunisia misalnya, meskipun negara tersebut secara resmi telah mengumumkan kemerdekaannya dan mendeklarasikan diri sebagai negara Republik Demokrat, namun dalam masalah penerapan hukum masih tetap memodifikasi beberapa aturan hukum pra-kemerdekaan (hukum kolonial).<sup>12</sup> Dalam masalah poligami, pemerintah Tunisia melalui *Code of Personal Statutes* melarang secara mutlak dan menghukum orang yang melanggarnya. Bahkan, pada tahun 1964, pemerintah Tunisia tidak saja menghukum para pelaku poligami, melainkan menganggap perkawinan poligami sebagai perkawinan tidak sah.<sup>13</sup>

Tertuangnya peraturan yang melarang praktik poligami dalam perundang-undangan Tunisia tidak bisa dipisahkan dari keterlibatan Habib Bourguiba, Presiden Tunisia. Habib Bourguiba adalah tokoh Tunisia yang memiliki pengaruh sistem pendidikan dan pemikiran Eropa, khususnya Prancis. Namun demikian, upaya pembaharuan di bidang hukum yang dilakukan bersama pemerintahannya tidak serta merta mengadopsi sistem hukum atau perundang-undangan Prancis. Adapun hal yang dilakukannya adalah melakukan kombinasi secara proporsional antara aturan hukum Islam dengan semangat pembaharuan yang ditawarkan oleh pemerintah Prancis.

Menurut Habib, pelarangan praktik poligami di Tunisia tidaklah bertentangan dengan syariat Islam. Dalam hal ini, hukum Islam tidak bisa hanya berjalan di tempat dengan menghiraukan segala bentuk kemajuan di sekelilingnya. Larangan poligami ini tidak lebih dari upaya pembaharuan dalam bidang hukum Islam, yang menurutnya telah lama dinantikan oleh masyarakat Tunisia.

Selain alasan di atas, semangat *equality* (kesetaraan) yang dihembuskan oleh kalangan pembaharu tampaknya juga menjadi pertimbangan utama pelarangan poligami di Tunisia. Beberapa fakta di lapangan menunjukkan bahwa praktik poligami ternyata banyak membawa mudarat bagi kaum



perempuan. Hal inilah yang menjadi alasan bahwa poligami bertentangan dengan semangat kesetaraan antara kaum laki-laki dan perempuan.

## 2. Praktik Poligami Nabi; Telaah atas Hadis-hadis Poligami

### a. Tujuan dan sikap Rasulullah terhadap poligami

Untuk bisa memahami poligami Nabi secara tepat, adil dan proporsional, bukanlah perkara yang mudah. Dalam hal ini, diperlukan analisis yang tidak hanya melihat dari aspek *formalistik* berapa kali nabi menikah atau berapa jumlah istri nabi semata, melainkan harus juga melihat aspek sosial dan sejarah dari perjalanan hidup Nabi sehingga proses pernikahan tersebut bisa terjadi.<sup>14</sup>

Berdasarkan beberapa literatur, hampir tidak ada yang membantah bahwa Muhammad Saw dikenal sebagai pribadi yang jujur, amanah dan cerdas. Melalui beberapa sifat terpuji ini, Muhammad Saw mendapat gelar sebagai *al-Amin* (orang yang dapat dipercaya);<sup>15</sup> sebuah gelar dan sifat yang kala itu sangat jarang ditemukan pada pemuda Arab. Keterpujian akhlak Muhammad Saw ini tidak hanya diwujudkan kepada orang-orang yang mendukungnya saja, melainkan juga kepada orang yang memusuhinya. Hal ini akan menjadi penilaian tersendiri bagi mereka yang ingin memahami seluk-beluk kehidupan rumah tangga Nabi Saw. Dalam permasalahan ini, akan terbesit pemikiran bahwa jika dengan musuhnya saja Nabi Saw senantiasa berbuat baik, apalagi dengan istri dan keluarga, tentu akan lebih berbuat baik dan sangat menyayangi.

Sebuah pertanyaan mendasar yang menarik untuk dicermati adalah *mengapa Rasulullah Saw menikah hingga dengan sembilan orang istri?* Dalam hal ini, ada beberapa kemungkinan alasan untuk menjawab pertanyaan tersebut, antara lain sebagai berikut.<sup>16</sup>

1) Ada kondisi bahwa yang dilakukan Nabi Saw memiliki sifat khusus dan tidak bisa (boleh) diikuti oleh umatnya. Kondisi ini seperti menikahi perempuan hingga sembilan orang Istri,<sup>17</sup> tidak bolehnya janda Rasulullah Saw dinikahi oleh siapapun,<sup>18</sup> keluarga Rasulullah Saw tidak boleh menerima zakat dan lain sebagainya. Dengan demikian, akan menjadi sangat berlebihan apabila seseorang yang melakukan poligami selalu menisbatkannya pada praktik poligami Nabi Saw, terlebih jika penisbatan tersebut diikuti klaim bahwa Nabi Saw menyunahkannya.

2) Dengan berpoligami, maka *dakwah Islamiyah* bisa lebih mudah menyentuh masalah-masalah keperempuanan. Hal ini akan lebih menyempurnakan misi dakwah yang beliau emban untuk seluruh umat manusia, termasuk kaum perempuan.

3) Poligami yang dilakukan Rasulullah memiliki tujuan politis. Dengan menikahi perempuan-perempuan dari beberapa suku, Rasulullah mendapat banyak keuntungan dari sisi politis. Apalagi jika perempuan tersebut berasal dari suku Qurays, yang kala itu memiliki posisi kuat di jajaran suku-suku Arab. Pada masa itu, sesuatu yang menjadi kebijakan pemimpin Qurays hampir selalu disetujui oleh suku-suku lainnya. Demikian pula jika suku Qurays memberikan perintah, maka suku-suku lain tidak berani menentanginya.

4) Selain menyempurnakan syariat Islam yang berhubungan dengan masalah keperempuanan, maka dengan poligami Rasulullah Saw juga mencoba menghapus tradisi yang kala itu menjadi *trend* di kalangan masyarakat Arab, yaitu tradisi memungut anak. Dengan menikahi para janda, diharapkan tradisi memungut anak bisa terhapuskan. Hal ini dikarenakan apabila janda yang dinikahi memiliki anak, maka status anak dari janda tersebut bukan lagi sebagai anak pungut, melainkan sebagai anak sendiri yang memiliki hak-hak hukum berbeda dengan anak pungut.

5) Dengan berpoligami, Rasulullah Saw sepertinya hendak memberikan teladan kepada umatnya tentang beberapa hal, di antaranya:

- a) Keharusan berbuat adil terhadap istri dan anak-anak;
- b) Suami harus menghormati pendapat istri;
- c) Suami diajarkan untuk membantu tugas istri dalam mengurus keluarga; dan
- d) Suami dilarang keras melakukan tindakan-tindakan yang dapat menyakiti, baik fisik maupun batin istri.

Jika demikian, maka beberapa tujuan mulia di atas haruslah menjadi perhatian utama bagi setiap orang yang akan melakukan poligami, bukan terjebak pada jumlah istri nabi, atau realitas yang membuktikan bahwa nabi berpoligami. Apabila beberapa tujuan tersebut dikesampingkan, sementara pernikahan poligami yang dilakukan tetap menisbatkan pada praktik poligami nabi, maka menurut penulis, ini tidak lebih dari upaya mencari selamatnya saja dan cenderung tidak memahami perilaku nabi secara adil dan proporsional.

Selanjutnya, meskipun Rasulullah Saw melakukan poligami hingga dengan sembilan orang istri, namun beliau melarang umatnya untuk menikah lebih dari empat orang istri. Larangan ini didasarkan pada ketentuan Allah dalam al-Qur'an, surah an-Nisa' (4): 3. Berdasarkan ayat tersebut, Allah memang membolehkan seorang laki-laki menikah dengan maksimal empat orang istri. Namun demikian, dalam praktiknya, Rasulullah Saw memiliki sikap berbeda tentang bolehnya poligami. Paling tidak, ada dua sikap Rasulullah Saw terkait dengan poligami yang banyak dilakukan oleh kalangan sahabat. *Pertama*, sikap tegas dengan membatasi kebolehan poligami hanya dengan empat orang istri. Hal ini seperti yang beliau lakukan terhadap Wahab al-Asadi, Ghailan bin Salamah as-Saqafi<sup>19</sup> dan Qays bin al-Haris.<sup>20</sup> Dalam sebuah riwayat, disebutkan bahwa mereka diperintahkan untuk menceraikan beberapa istrinya sehingga yang tersisa hanya empat orang istri.<sup>21</sup>

*Kedua*, nabi melarang poligami. Peristiwa ini dialami oleh sahabat Ali bin Abi Thalib yang pada waktu itu akan memadu Fatimah dengan salah satu putri Abu Jahl.<sup>22</sup>

### ***b. Analisis terhadap Hadis-hadis Poligami***

Apabila hadis-hadis tentang poligami di atas dicermati secara seksama, maka akan tampak bahwa hadis yang satu seolah-olah bertentangan dengan hadis yang lain. Dalam satu riwayat dikatakan bahwa Nabi Saw membolehkan poligami, namun dalam riwayat yang lain justru melarangnya. Di satu sisi, Nabi Saw membatasi kebolehan poligami hanya dengan empat orang perempuan, namun Nabi Saw justru memiliki sembilan orang istri. Kontradiksi semacam ini dalam ilmu hadis disebut dengan istilah *mukhtalif al-Hadis*.<sup>23</sup>

Untuk bisa mengambil substansi hukum terkait dengan hadis-hadis yang saling bertentangan, salah satunya adalah dengan menggunakan metode *al-Jam'u wa at-Taufiq*, yaitu mengkompromikan beberapa hadis yang tampak bertentangan, atau sama-sama diamalkan sesuai dengan konteksnya. Hal ini bisa dimungkinkan apabila terbukti bahwa masing-masing hadis yang bertentangan tersebut memiliki kualitas periwayatan *sahih* atau setidaknya tidaknya berkualitas *hasan*.

Dalam kasus Nabi Saw membatasi poligami para sahabat hanya dengan empat orang istri, sementara beliau sendiri menikah dengan sembilan orang istri, menurut penulis tidak bisa dikategorikan sebagai *ta'arud al-adillah*. Hal ini dikarenakan pembatasan poligami yang dilakukan Nabi Saw hanya diperkuat oleh *as-Sunah*, sementara poligami Nabi Saw dengan sembilan orang istri ditolerir secara jelas dalam nass al-Qur'an.<sup>24</sup>



Q.S. an-Nisa' (4): 3 juga memberi landasan hukum atas pembatasan yang dilakukan Nabi Saw. Namun demikian, ayat ini sifatnya masih multi-interpretasi. Artinya, jumlah empat orang istri sebagai angka maksimal belum bisa dikatakan sebagai *final interpretation*. Ada angka-angka lain yang kemudian muncul sesuai dengan cara pandang penafsir atas redaksi ayat tersebut.

Selain itu, ketentuan hukum yang terkandung dalam Q.S. an-Nisa' (4): 3 bersifat umum, yakni diperuntukkan untuk semua orang. Sementara itu, dalam kasus poligami Nabi Saw dengan sembilan orang istri, ayat al-Qur'an telah memberi petunjuk bahwa hal itu bersifat khusus untuk nabi.<sup>25</sup> Dengan demikian, terdapat dua realitas objek yang berbeda dalam kedua ayat al-Qur'an tersebut. Ayat yang satu objeknya adalah semua umat manusia, dan ayat yang lain objeknya adalah Nabi Saw. Dengan demikian, berdasarkan teori *al-jam'u wa at-taufiq*, kedua ayat tersebut bisa dikompromikan dengan cara memperlakukan keduanya sesuai dengan konteks masing-masing. Hasil yang diperoleh dari teori tersebut, poligami yang boleh dilakukan selain oleh Nabi Saw, terbatas hanya dengan maksimal empat orang istri.

Terkait dengan kontradiksi mengenai Nabi Saw membolehkan poligami dan melarangnya dalam kesempatan yang lain, ada sedikit perbedaan tentang kualifikasi hadis yang menceritakan peristiwa tersebut. Hadis yang membolehkan poligami dengan maksimal empat orang memiliki kualifikasi sebagai hadis sahih. Dengan demikian, mematuhi ketentuan yang terdapat di dalamnya adalah sebuah keharusan. Adapun hadis yang menceritakan larangan nabi atas poligami yang dilakukan oleh Ali bin Abi Thalib kualitasnya setingkat lebih rendah dari hadis sahih, yaitu *hasan sahih*.<sup>26</sup> Dari aspek pengamalan terhadap materi hukum (*content of law*) yang dikandung, hadis dengan kualifikasi *hasan sahih* sebenarnya masih bersifat mengikat (harus diamalkan). Namun demikian, jika ternyata ada hadis lain yang bertentangan dan kualitasnya lebih tinggi, maka hadis *hasan sahih* harus ditinggalkan.

Selain itu, jika dilihat dari aspek sasaran hukumnya, maka hadis tentang kebolehan poligami lebih bersifat umum. Hal ini bisa dilihat dari banyaknya sahabat yang dibiarkan berpoligami, walaupun terbatas hanya dengan maksimal empat orang istri. Sementara itu, hadis yang menyebutkan bahwa Nabi Saw melarang poligami, memiliki kitab khusus dan bersifat kasuistik. Dalam kaitan ini, Nabi Saw hanya melarang poligami yang dilakukan oleh Ali bin Abi Thalib dan kebetulan yang hendak dipoligami adalah Fatimah putri Nabi Saw dengan putri Abu Jahl, yang merupakan musuh Rasulullah Saw dan umat Islam. Berdasarkan logika yang demikian, maka melarang poligami hanya dengan merujuk pada hadis tentang poligami Ali bin Abi Thalib adalah sebuah kesimpulan yang kurang bijak (untuk mengatakan tidak tepat). Hal ini akan menyalahi ketentuan umum bahwa Nabi Saw membolehkan poligami sebagaimana terdapat dalam banyak hadis sahih.

### C. ISLAM, PEREMPUAN DAN POLIGAMI; SEBUAH PROBLEM KESETARAAN GENDER

Usaha untuk membicarakan perempuan dalam konteks agama Islam membutuhkan keberanian, terutama ketika memasuki tahap generalisasi, pembatasan-pembatasan dan penyederhanaan berlebih yang memiliki hubungan dengan tradisi pemikiran Barat. Upaya merumuskan konsep kebenaran (*truth concept*) yang bisa diterima oleh hampir setengah milyar perempuan muslimah di seluruh penjuru dunia seolah hanya merupakan perjuangan panjang tanpa akhir.<sup>27</sup> Apalagi jika rumusan mengenai konsep tersebut berpijak pada doktrin yang dirumuskan belasan abad yang lalu atau hanya bertaqlid buta dengan gelombang liberalisme Barat modern.



Sebelum berbicara lebih jauh mengenai konsep kesetaraan gender (*gender equality*) dalam Islam, penulis terlebih dahulu akan menegaskan bahwa konsep kesetaraan yang sedang dibicarakan bukanlah kesamarataan atau sama sekali tidak ada kesenjangan (pembedaan) sebagaimana dipahami (dituntut) oleh banyak feminis. Pembicaraan ini akan mengarah pada konsep yang mengacu bahwa setiap manusia pasti memiliki perbedaan antara yang satu dengan yang lain, baik berupa kesenangan, kebutuhan, maupun kecakapannya. Namun demikian, perbedaan yang dimiliki masing-masing orang tidak pula harus dipahami sebagai legitimasi untuk memantapkan *status quo* bahwa yang kuat akan menguasai yang lemah, laki-laki harus mengatur kehidupan perempuan atau kondisi lain yang sejenis. Perbedaan yang ada haruslah dipahami sebagai *sunnatullah* dan ketentuan yang diterapkan secara berbeda harus dipahami sebagai upaya untuk mewujudkan keadilan, bukan kezaliman sebagaimana dituduhkan oleh sebagian pihak dan dibuktikan secara *invalid*.

Tentang keadilan ini, penulis masih berpedoman pada konsep klasik, yaitu ‘menempatkan sesuatu sesuai dengan tempat dan ukuran (proporsi)nya,’ bukan menyamaratakan sesuatu terhadap dua jenis perkara yang jelas-jelas memiliki perbedaan. Sangat tidak adil jika ada orang yang memiliki kebutuhan dan kesenangan berbeda kemudian dianggap sebagai sesuatu yang sama. Demikian pula ketika disepakati bahwa secara kodrati laki-laki dan perempuan memiliki perbedaan, maka tidak adil jika ketentuan yang diberlakukan kepada mereka sama rata atau tidak ada perbedaan sama sekali. Dalam hal ini, penulis mencoba konsisten dengan prinsip bahwa pembelaan atas hak-hak perempuan adalah bagian dari ajaran Islam. Di sisi lain, penulis juga tidak mau kehilangan dimensi sakral (*sakralitas/ta’abbudi*) dari agama dengan mengikuti alur pembicaraan kaum feminis liberal, yang menghendaki kesetaraan gender sampai pada batas maksimum, yaitu 50 berbanding 50 (50/50). Penulis masih belum bisa menerima ketika aurat laki-laki kemudian harus disamakan dengan perempuan, setiap anak yang dilahirkan harus kehilangan kasih sayang yang bersumber dari Air Susu Ibunya (ASI), atau karena alasan menuntut kesetaraan, seorang istri boleh melakukan poliandri sebagai *counter* atas kebolehan poligami bagi suami.

Dalam Islam, persoalan mendasar ketika berbicara mengenai *gender equality* adalah mengenai teori atau paradigma yang akan digunakan. Jika diperhatikan secara seksama, maka akan tampak bahwa para ulama’ cenderung menggunakan teori *struktural-fungsional* daripada teori-teori lain yang berkembang ketika membicarakan persoalan perempuan. Di sini, para ulama’ memahami bahwa perbedaan yang dialami atau diberlakukan terhadap perempuan maupun laki-laki adalah dalam rangka mewujudkan stabilitas dan harmoni kehidupan. Ketika aturan Islam telah menetapkan suatu ketentuan, maka pasti ada alasan (*hikmah*) di balik penetapan aturan tersebut, termasuk aturan yang diberlakukan secara berbeda terhadap laki-laki dan perempuan.

Sampai pada tahap ini, belum ada persoalan serius terkait dengan isu *gender equality*. Namun, ketika memasuki kawasan praksis, barulah masalah tersebut ramai dibicarakan, mulai dari kewajiban perempuan untuk memakai jilbab, hak waris yang berbeda antara laki-laki dan perempuan, kekuatan saksi di pengadilan, poligami, dan masalah lain yang tidak mungkin disebutkan semuanya. Dalam hal ini, terdapat kesenjangan antara konsep ideal Islam tentang peningkatan status dan penghargaan atas hak-hak perempuan dengan kenyataan di lapangan, yang justru menurut beberapa kalangan banyak merugikan kaum perempuan.

Terlepas dari beragam teori yang ada mengenai feminisme, penulis tertarik dengan satu paradigma yang menawarkan prinsip “kebebasan” di satu sisi, namun di sisi lain mengingatkan tentang adanya “saling ketergantungan”. Prinsip ini oleh Ratna Megawangi disebut dengan *paradigma inklusif*.<sup>28</sup> Mengapa lebih memilih *paradigma inklusif*? Dalam paradigma tersebut, perbedaan yang ada tidak harus





menghilangkan identitas masing-masing. Dalam hubungan dengan *gender equality*, paradigma inklusif menggabungkan antara hak otonomi dengan ketergantungan yang didasari pada naluri kodrati maupun alam biologis. Prinsip ini paling sesuai dengan ajaran Islam yang memiliki paradigma teologis, juga bersifat inklusif.

Untuk bisa menemukan akar teologis dari *paradigma inklusif* tentang relasi antara laki-laki dan perempuan (*gender relation*), gagasan Nurcholish Madjid (selanjutnya ditulis Cak Nur) tentang *inklusivisme Islam* relevan untuk dikaji kembali. Menurut Cak Nur, Islam sama sekali tidak mengajarkan pola-pola hidup diskriminatif. Sebaliknya, Islam justru mengajarkan pemeluknya untuk bisa hidup saling menghargai dan menghormati. Di hadapan Allah, kualitas seseorang tidak diukur dari jenis kelamin, pangkat maupun jabatan. Kualitas seseorang di hadapan Allah diukur dengan keimanan dan ketaqwaan. Peluang untuk mencapai tingkat keimanan dan ketaqwaan yang hakiki bukanlah monopoli seseorang saja, namun hak setiap orang.<sup>29</sup> Senada dengan Cak Nur, Abdullahi Ahmed an-Na'im mengingatkan bahwa segala bentuk diskriminasi adalah bagian dari tindakan pelanggaran terhadap Hak Asasi Manusia (HAM). Islam dalam hal ini juga merupakan ajaran yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.<sup>30</sup>

Apabila paradigma teologis di atas dijadikan payung dalam kajian Gender, maka hal yang selama ini rumuskan oleh Sachiko Murata melalui *The Tao of Islam* akan menemukan titik relevansinya. Paling tidak, Murata telah berhasil membawa perubahan besar terhadap relasi gender melalui analisis sufistik yang dilakukannya. Dalam filosofi *Tao*, simbol "yin" (kualitas feminin) dan "yang" (kualitas maskulin) dielaborasi sedemikian rupa sehingga menghasilkan konsep "kesatuan" yang unik. Kesatuan tersebut tidak menjadikan keduanya kehilangan identitas dan ciri khasnya, yaitu *yin* dengan warna putih dan *yang* dengan warna hitam. Bagian lekukan ke dalam sisi hitam akan diisi oleh lekukan warna putih, dan sebaliknya bagian lekukan sisi hitam juga akan mengisi bagian dari lekukan sisi putih. Simbol ini menggambarkan kesatuan harmonis antara pria dan perempuan. Perbedaan antara pria dan perempuan tidak ditunjukkan agar masing-masing menentukan jalannya sendiri-sendiri, melainkan untuk saling menggapai satu tujuan, yaitu kelangsungan hidup dan peradaban seluruh jenis manusia.<sup>31</sup>

Kembali pada konteks *gender equality* dalam Islam, paradigma inklusif benar-benar bisa menghembuskan angin kebebasan bagi perempuan maupun laki-laki. Kebebasan tersebut tidak menyalahi naluri kodrat masing-masing, namun justru menawarkan keharmonisan yang tidak merugikan salah satunya. Sebagai contoh, banyak sekali perempuan modern yang berpendidikan tinggi, memiliki jabatan bergengsi atau pengusaha sukses yang tetap setia menjalankan peran keibuannya (seperti menyusui, mengasuh anak atau menyiapkan keperluan rumah tangga) tanpa harus mengalami konflik batin. Fenomena ini bisa terjadi pada perempuan yang tidak terkontaminasi oleh paham atau ideologi yang mendorong mereka untuk melupakan kodratnya, memiliki pengetahuan dan kesadaran tinggi akan nilai budaya, aturan agama, serta mampu berdialektika secara kritis dengan perkembangan zaman.

Dalam hal ini, bentuk klaim ataupun perdebatan yang mengangkat isu *gender equality/ inequality* tidak akan diperlukan lagi manakala dalam diri orang muncul kesadaran untuk mengakui adanya *dualitas*, yaitu sisi kehidupan yang menggambarkan kebebasan dan ketergantungan. Dalam konteks ini, seorang perempuan, sebagai usaha aktualisasi diri, boleh saja menuntut keadilan dalam segala aspek kehidupan, terutama pada ranah publik. Hanya saja, yang perlu disadari adalah tuntutan tersebut hendaknya dalam kategori sebuah *pilihan*, bukan *paksaan*. Hal ini dikarenakan tuntutan yang sifatnya dipaksa atau memaksa (baik oleh ideologi maupun konstruk sosial) serta ada indikasi menafikan naluri kodrat adalah bentuk lain dari penindasan. Apabila konsep kesetaraan gender diarahkan pada usaha



untuk menghapuskan perbedaan tanpa melihat *preseden* munculnya perbedaan tersebut, maka hasil dari proyek besar ini akan melahirkan ketidakadilan.

Dalam kasus poligami yang ditawarkan oleh Islam, konsep yang merepresentasikan prinsip “pilihan” dan menghindari “pemaksaan” tercermin dalam hukum asal poligami yang hanya berstatus *ibadah*, serta izin dari pihak istri sebagai syarat mutlak atas poligami seorang suami. Dengan berstatus *ibadah*, seorang laki-laki tidak harus memaksa diri untuk melakukan poligami. Selain itu, dengan syarat harus adanya izin, seorang istri sah-sah saja apabila menolak permohonan suaminya yang ingin berpoligami. Hanya saja, persetujuan ataupun penolakan yang diberikan haruslah didasarkan pada alasan-alasan logis, bukan berdasar pada kepentingan *egoisme-individual* semata. Dengan demikian, antara kebolehan suami berpoligami mengharuskan adanya izin dari istri telah menjawab kegamangan sebagian orang tentang prinsip *gender equality* dalam masalah poligami.

Pada sebagian besar masyarakat, perempuan dengan status janda adalah sosok yang secara sosial membutuhkan perlindungan, terlebih jika bersamanya terdapat anak-anak. Dengan demikian, penolakan dan penentangan terhadap poligami kurang melihat sisi sosial poligami dari aspek ini. Persoalan menerima atau tidaknya seorang perempuan untuk dipoligami adalah masalah lain. Namun, paling tidak, Islam telah memberikan jalan alternatif bagi seseorang yang menghadapi kasus darurat seperti hidup menjanda dan kebutuhan tempat perlindungan.

Satu hal yang cukup menggelikan adalah apabila penolakan poligami dikaitkan dengan isu *bias gender* yang didasarkan pada ketidakbolehan seorang perempuan untuk melakukan poliandri. Cara berpikir semacam ini menurut penulis sama dengan menuntut kesamaan gender pada level 50 berbanding 50 (sama rata). Selain itu, pendapat tersebut lebih terkesan emosional daripada mengedepankan sisi rasionalitas. Hal ini didasarkan pada beberapa alasan: *Pertama*, perempuan yang keberatan jika suaminya berpoligami bisa saja tidak memberi izin atas poligami tersebut, tanpa harus mengancam untuk berpoliandri.

*Kedua*, akan sangat sulit untuk menentukan garis keturunan (*nasab*) seorang anak dengan ayahnya apabila ayah berjumlah banyak. Dimungkinkan akan terjadi banyak klaim atas siapa ayah dari anak tersebut. Hal ini berbeda dengan kasus poligami, maka status ayah maupun ibunya bisa jelas.

*Ketiga*, pernikahan poliandri bertentangan dengan nilai-nilai agama,<sup>32</sup> hukum, sosial, dan budaya. Hal ini tidak sejalan dengan konsep kesetaraan gender yang menuntut adanya dukungan maupun pengakuan, baik dari sistem sosial, budaya maupun hukum serta perundang-undangan.

Adapun yang perlu diperhatikan dalam konteks ini adalah diskusi mengenai poligami *vis a vis* isu kesetaraan gender dalam Islam. Selama ini, diskusi ini sering terjebak pada “debat kusir”, opini penuh emosi, serta cenderung tidak memperhatikan aspek-aspek yang lebih substantif, seperti isu faktual tentang keadilan. Ironisnya, banyak sekali karya ilmiah yang ditulis atau pengadaan seminar hanya mengulang-ulang wacana lama, yang berupa legitimasi tekstual anti atau pro poligami. Hal ini kurang baik dalam rangka merumuskan aturan baru Islam mengenai poligami yang mencerminkan *equality*, *humanity* serta *justice for all*.

#### D. REFORMULASI HUKUM POLIGAMI; ANTARA KENISCAYAAN DAN HARAPAN

Sebelum lebih jauh berbicara mengenai reformulasi hukum tentang poligami di Indonesia, penulis terlebih dahulu ingin memberikan ilustrasi pemahaman tentang makna dari reformulasi hukum yang



dimaksud dalam sub bab ini. Dengan kata lain, penulis ingin mencoba melakukan penyamaan persepsi terkait dengan istilah tersebut agar tidak terjadi *conflict in term*.

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, istilah *reformulasi* diartikan dengan perumusan atau penulisan kembali suatu objek (permasalahan).<sup>33</sup> Dengan demikian, reformulasi hukum berarti merumuskan kembali aturan hukum, yang dalam penelitian ini mengenai poligami di Indonesia. Untuk mencapai ke arah tersebut, penulis mencoba memetakan bentuk reformulasi yang ditawarkan ke dalam beberapa permasalahan, yaitu sebagai berikut.

### 1. Materi Hukum

Sejauh yang penulis ketahui, materi hukum dalam perundang-undangan mengenai poligami di Indonesia sudah bisa dikatakan baik untuk ukuran masyarakat Indonesia yang *plural*. Paling tidak, tarik ulur yang berkepanjangan antara hukum Islam, hukum adat dan hukum perdata warisan penjajah Belanda (*wetboek*) sudah bisa diakomodir oleh UU tentang Perkawinan No. 1 tahun 1974, Peraturan Pemerintah (PP) No. 9 tahun 1975, PP No. 10 tahun 1983 jo Peraturan Pemerintah No. 45 tahun 1990 dan Kompilasi Hukum Islam.

Melalui beberapa peraturan perundang-undangan tersebut, poligami benar-benar didudukkan dalam posisi antara diperbolehkan dan dipersulit. Hal ini menurut penulis sudah tepat, mengingat dinamika yang berkembang di tengah masyarakat menunjukkan pro dan kontra. Apabila pemerintah tidak menetapkan peraturan yang demikian, maka bisa dipastikan akan muncul *chaos* dalam kehidupan masyarakat. Hal ini bertentangan dengan tujuan maupun fungsi dari penetapan hukum itu sendiri, baik sebagai *social control*, maupun *social engineering*.<sup>34</sup>

Undang-undang membolehkan atau memberi peluang untuk berpoligami bagi masyarakat yang telah memenuhi segala persyaratan. Hal ini mengindikasikan bahwa keadilan yang dituntut oleh para pendukung atau pelaku poligami sudah diapresiasi. Selain itu, fakta sosial menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia adalah muslim. Mayoritas umat Islam membolehkan poligami menjadi alasan penulis menilai bahwa perihal yang ditetapkan oleh undang-undang untuk membolehkan poligami sudah tepat.

Adapun terkait dengan kesan memperberat atau mempersulit izin poligami, sebenarnya hal itu merupakan upaya undang-undang untuk mengapresiasi tuntutan sebagian masyarakat yang menentang atau menolak poligami. Pertimbangan bahwa poligami di lapangan cenderung rentan terhadap perilaku KDRT menjadi faktor alasan undang-undang mempersulit izin poligami. Lebih dari itu, usaha mengembalikan praktik poligami pada kondisi idealnya tampaknya menjadi tujuan utama ketetapan tersebut.

### 2. Sistem dan Aparat Penegakan hukum

Ketika berbicara mengenai para penegak hukum (hakim) di Pengadilan Agama tidak seperti membicarakannya dalam konteks Peradilan Umum yang penuh intrik, menarik perhatian publik, serta sering dikaitkan dengan merosotnya kepercayaan masyarakat terhadap aturan hukum di Indonesia. Namun demikian, menurut penulis, perihal yang menjadi sorotan publik terkait dengan kinerja para penegak hukum bisa terjadi di semua institusi, baik itu di Pengadilan Agama, kepolisian, kejaksaan maupun institusi penegak hukum lainnya. Jika dikatakan bahwa independensi institusi pengadilan menjadi bagian penting dari upaya penegakan dan pengembalian wibawa hukum di Indonesia, maka institusi Pengadilan Agama termasuk di dalamnya.<sup>35</sup> Begitu juga apabila disebutkan bahwa hakim harus

menjunjung tinggi moral dan keadilan, maka para hakim di Pengadilan Agama, tidak bisa tidak, harus menjunjung tinggi moral dan keadilan.

Satu hal mendasar yang menjadi keprihatinan bagi para pencari keadilan di Indonesia adalah para hakim di Institusi Pengadilan masih banyak yang terjebak pada mekanisme-mekanisme teknis (teknologis), yang diciptakan oleh peraturan hukum itu sendiri, ketimbang memperjuangkan keadilan. Di sini, upaya memenangkan atau memutuskan perkara dengan berkonsentrasi pada hal-hal teknis menjadi prioritas utamanya. Sementara itu, hak-hak para pencari keadilan cenderung terabaikan.<sup>36</sup> Dengan kata lain, konsep *the rule of law* telah banyak yang disalahpraktikkan menjadi *the rule of procedure*. Hal ini sangat disayangkan karena masyarakat banyak yang kecewa dengan sistem dan kinerja para penegak hukum yang ada.

Hal itu akan lebih baik apabila di samping konsep *rule of law* dikembalikan pada bentuknya yang semula, para penegak hukum juga perlu mempertimbangkan prinsip *rule of law* seperti *rule of moral* atau *rule of justice* di dalam mengambil keputusan hukum.<sup>37</sup>

Dalam hal permohonan izin poligami di Pengadilan Agama, ada beberapa *klausul* yang perlu dicermati oleh para hakim: *Pertama*, berdasarkan data di lapangan, poligami terbukti banyak yang membawa dampak buruk terhadap kelangsungan hidup berkeluarga, terutama bagi para istri dan anak-anak mereka. *Kedua*, poligami ada yang mendukung dan menentang keberadaannya. *Ketiga*, ada beberapa kasus, di mana alasan permohonan izin poligami tidak tercantum dalam peraturan perundang-undangan. *Keempat*, para pemohon izin poligami banyak yang berasal dari kelompok ekonomi masyarakat menengah ke bawah. *Kelima*, banyak masyarakat yang melakukan praktik di luar jalur Pengadilan Agama (*illegal*).

Berdasarkan kelima permasalahan di atas, sudah seharusnya hakim bisa memutuskan perkara poligami yang diajukan dengan penuh pertimbangan, kehati-hatian serta didorong oleh hati nurani yang kuat untuk memberikan keputusan yang adil kepada pemohon dan pihak istri. Tidak salah apabila ada yang mengatakan bahwa “tugas hakim selesai di meja pengadilan”. Pernyataan ini bukan berarti bahwa seorang hakim harus terjebak dalam lingkaran *pragmatisme* yang cenderung melihat sisi keuntungan hakim daripada rasa keadilan yang diupayakannya. Untuk itu, tidak seharusnya seorang hakim menutup diri hanya pada doktrin-doktrin normatif peraturan perundang-undangan yang digunakan, melainkan mereka juga harus peka membaca dinamika yang berkembang di masyarakat, kondisi psikologis para pihak di persidangan dan terus menambah wawasan mengenai wacana poligami serta mempelajari hasil dari beberapa riset praktik poligami di lapangan.

### 3. Budaya Sadar Hukum Masyarakat dan Dilema KHI

Di Indonesia, partisipasi masyarakat dalam penegakan hukum ternyata masih tergolong rendah. Hal ini terkait erat dengan sistem, kinerja institusi serta pola-pola pendidikan atau pengenalan hukum yang diberikan kepada masyarakat. Indikasi dari rendahnya partisipasi masyarakat tersebut adalah masih banyaknya praktik-praktik ilegal dalam berbagai transaksi, keengganan masyarakat melapor apabila ada kasus pelanggaran hukum dan banyaknya masyarakat yang awam dengan berbagai peraturan hukum. Sebagai contoh, banyak masyarakat Indonesia yang tidak mengenal dengan istilah Kompilasi Hukum Islam, KUHP maupun KUH Perdata.

Menurut Sofyan Lubis, ada perbedaan mendasar antara budaya sadar hukum dengan kepatuhan hukum. Jika kesadaran hukum bersifat abstrak dan belum mewujudkan dalam tindakan nyata yang mengakomodir kehendak hukum, maka kepatuhan hukum adalah kesetiaan masyarakat atau subjek



hukum terhadap ketentuan hukum yang tercermin dalam bentuk perilaku nyata. Di sini, masyarakat yang sadar hukum tidak identik dengan masyarakat yang patuh hukum. Artinya, ada orang yang baik secara *instingtif* dan *rasional* dalam memahami ketentuan hukum yang berlaku. Namun, mereka justru melakukan tindakan yang melanggar hukum.<sup>38</sup> Sebagai contoh, hampir semua pengendara sepeda motor mengetahui bahwa jika *traffic light* menunjukkan warna merah, maka semua pengendara diharuskan berhenti, walaupun tidak ada petugas polisi yang berjaga. Kenyataan di lapangan menunjukkan perilaku yang sebaliknya, yaitu banyak orang yang tidak mengindahkan warna *traffic light* tersebut dan menerobos lalulintas yang sebenarnya mengharuskan berhenti dengan alasan tidak ada polisi yang berjaga.

Dalam kasus poligami, sepertinya banyak juga ditemukan praktik masyarakat yang mengarah pada budaya di atas. Di sini, praktik poligami liar bisa dijadikan bukti kuat atas kesimpulan tersebut. Mereka yang melakukan poligami liar, bukan berarti tidak mengetahui ketentuan hukum yang berlaku. Hal itu dikarenakan ada sebagian mereka yang sangat mengerti dengan ketentuan tersebut, namun sengaja mengambil “jalan pintas” dengan berbagai alasan guna memenuhi hasrat pribadinya.

Memang benar bahwa salah satu asas hukum berbunyi “setiap orang dianggap tahu akan undang-undang”,<sup>39</sup> azas ini ingin menunjukkan bahwa dalam diri setiap orang terdapat kesadaran hukum. Menurut penulis, ada kontradiksi antara azas hukum tersebut dengan kenyataan yang terjadi di masyarakat. Dalam kasus poligami, misalnya, banyak di antara pelaku yang tidak mengetahui tentang aturan perundang-undangannya. Ketidaktahuan mereka diperparah dengan rasa kurang percaya atas aturan hukum di Indonesia, paham keagamaan eksklusif, ketakutan akan bayang-bayang birokrasi yang sangat prosedural dan rumit atau hal-hal lain yang bisa menghambat sosialisasi pemerintah atas praturan perundang-undangan mengenai poligami. Selain itu, posisi Kompilasi Hukum Islam yang masih kurang populer, dan hanya memiliki landasan hukum setingkat Peraturan Pemerintah (bukan Undang-undang) ikut memperlambat tumbuhnya kesadaran hukum di masyarakat.

## E. PENUTUP

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa kontroversi seputar poligami di Indonesia tidak bisa dipisahkan dari beragam faktor, antara lain: *Pertama*, problem penafsiran teks-teks keagamaan. Dalam hal ini, baik penentang maupun pendukung poligami mengklaim bahwa pendapat mereka mendapat legitimasi dari teks-teks keagamaan. Beberapa ayat al-Qur'an dan hadis Nabi Saw ditafsirkan sesuai dengan kapasitas keilmuan yang mereka miliki. Hasil menunjukkan bahwa kapasitas dan kualitas keilmuan yang beragam tersebut telah melahirkan beragam penafsiran tentang ayat serta hadis poligami.

*Kedua*, adanya perspektif yang berbeda mengenai peran dan fungsi gender di masyarakat. Dalam hal ini, pihak pendukung poligami menganggap bahwa aturan mengenai poligami sudah mencerminkan keadilan dan kesetaraan gender. Sementara itu, para penentang poligami berkeyakinan bahwa aturan tersebut mengandung unsur diskriminasi, subordinasi dan marginalisasi terhadap kaum perempuan, bahkan dalam beberapa kondisi membuka peluang terjadinya kekerasan terhadap kaum perempuan.

*Ketiga*, aturan hukum yang tidak diimbangi dengan kesadaran serta kepatuhan hukum di masyarakat. Untuk itu, diperlukan upaya sosialisasi dan kontekstualisasi aturan perundang-undangan dalam rangka menciptakan tertib hukum di masyarakat. Selain itu, upaya reformulasi hukum juga perlu dilakukan secara berkesinambungan untuk menjaga dinamisitas dan elastisitas hukum sesuai dengan tuntutan zaman.



## ENDNOTE

- <sup>1</sup> Siti Musdah Mulia, *Islam* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004) hal. 20-29.
- <sup>2</sup> Dalam bahasa Jawa, *konco wingking* berarti teman di belakang. Artinya, perempuan hanya ditempatkan pada posisi yang selalu berada di belakang kaum laki-laki. Peran mereka dibatasi hanya pada wilayah domestik (dapur, sumur dan kasur), sementara untuk peran pada wilayah publik sepenuhnya menjadi milik kaum laki-laki.
- <sup>3</sup> Mengenai bentuk-bentuk pernikahan sebelum Islam, bisa dibaca dalam Sayid Sabiq, *Fiqh Sunah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), hal. 6.
- <sup>4</sup> Umumnya, seseorang akan menyatakan bahwa cinta dan kesetiannya hanya pada satu orang, bukan pada banyak orang. Secara sosiologis, orang akan berat menerima cinta seseorang apabila diketahui dia telah memiliki pasangan lain.
- <sup>5</sup> Lihat, Rosyidah Rakhmawati, "Poligami di Indonesia dilihat dari Aspek Yuridis Normatif" dalam Rochayah Machali, *Wacana Poligami di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2005), hal. 18. Lihat juga, Abdurrahman Husein, *Hitam Putih Poligami* (Jakarta: Lembaga Penerbit FE UI, 2007), hal. 3-4.
- <sup>6</sup> Khaled Abou el Fadl, *Atas Nama Tuhan*, diterj. oleh R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2003), hal. xi.
- <sup>7</sup> *Ibid*, hal. xii-xiv.
- <sup>8</sup> Lihat Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, alih bahasa Farid Wajdi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: Penerbit LSPPA & Cuso, 1994) hal. 222-223.
- <sup>9</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan*, hal. 199-200.
- <sup>10</sup> Lihat, Haifa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam* (New York: ST. Martin's Press, 1998), hal. 48-49.
- <sup>11</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan*, hal. 200.
- <sup>12</sup> Lihat Tahir Mahmood, *Statutes of Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Analysis*, edisi revisi II (New Delhi: ALR, 1995), hal. 42-43.
- <sup>13</sup> Lihat Dawoud El Alami dan Doreen Hinchliffe, *Islamic Marriage and Divorce Laws of The Arab World* (London: The Hague, Boston: Kluwer Law International, 1996), hal. 173.
- <sup>14</sup> Lihat, Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat*, hal. 89. Lihat juga Philip K. Hitti, *History of Arab*, alih bahasa R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi: 2005), hal. 140 .
- <sup>15</sup> Lihat Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, alih bahasa Mulyadi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 2002), I, hal. 226.
- <sup>16</sup> Abdurrahman Husein, *Hitam Putih Poligami* (Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi UI, 2007), hal. 14-16.
- <sup>17</sup> Lihat Q.S. Al-Ahzab ( ): 52.



- <sup>18</sup> *Ibid.*,: 53.
- <sup>19</sup> At-Turmuzi, *Sunan At-Turmuzi*, jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, H), hal. 298.
- <sup>20</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Yazid al-Qazwini, *Sunan Ibnu Majah*, jld I (Beirut: Dar al-Fikr,H), hal. 828.
- <sup>21</sup> Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, jld. II (Beirut: Dar al-Fikr, TT), hal. 298.
- <sup>22</sup> Abu Husain Muslim bin Hajaj al-Qusyairi, *Sahih Muslim*, jilid II, hal. 376, An-Nawawi, *Sahih Muslim bi Syarh an-Nawawi*, jilid VIII, Juz xvi, hal. 2-4, Al-Bukhari, *Sahih*, Jilid III, hal. 256, At-Turmuzi, *Sunan*, jilid V, hal. 565, Ibnu Majah, *Sunan*, jilid I, hal. 643-644.
- <sup>23</sup> Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis; Ulumuhu wa mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Fikr,1989), hal. 283.
- <sup>24</sup> Lihat Q.S Al-Ahzab (33): 52.
- <sup>25</sup> Lihat Q.S Al- Ahzab (33): 52.
- <sup>26</sup> Istilah *hasan sahih* sering dilakukan oleh Imam at-Turmuzi untuk menyebut sebuah hadis yang diriwayatkan melalui dua jalur sanad. Sanad yang satu memiliki kualitas sahih, sementara sanad yang lainnya hanya berkualitas hasan. Lihat, Muhammad Ajaj al-Khatib, *Usul.*, hal. 335.
- <sup>27</sup> Arvind Sharma (Ed.), *Perempuan dalam Agama-agama Dunia*, diterj. oleh Ade Alimah (Yogyakarta: Suka Press, 2006), hal. 331.
- <sup>28</sup> Ratna Megawangi, *Membicarakan*, hal. 218.
- <sup>29</sup> Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 2003).
- <sup>30</sup> Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, alih bahasa A. Suaedy dan Amiruddin ar-Rany (Yogyakarta: LKiS, 2001), hal. 84.
- <sup>31</sup> Uraian lebih lengkap bisa di baca pada Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, alih bahasa Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, 2000).
- <sup>32</sup> Salah satu pernikahan yang dilarang oleh Islam adalah perempuan yang menikah dengan beberapa laki-laki. Selain itu, jika dinalar secara benar, poliandri justru lebih merendahkan harkat dan martabat seorang perempuan. Sebab, perempuan dalam kasus poliandri seolah diposisikan sebagai objek yang bisa dibagi-bagi. Lihat misalnya Sayid Sabiq, *Fiqh Sunah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), II, hal. 6.
- <sup>33</sup> Tim Penulis Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hal. 244. Lihat juga J.S. Badudu dan Sutan Muhammad Zain, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Sinar Harapan, 1994), hal. 410.
- <sup>34</sup> Uraian lebih lanjut mengenai fungsi hukum sebagai *social control* atau *social engineering* bisa dibaca pada Roscoe Pound, *Interpretation of Legal History* (USA: Holmer Beach, Florida, 1986), hal. 164.



<sup>35</sup> Lihat UU No. 4 tahun 1970 pasal 1. Lihat juga Malik Ibrahim "Penegakan Supremasi Hukum di Indonesia Pemikiran Reflektif tentang Merosotnya Wibawa Hukum" dalam *Jurnal asi-Syir'ah*, No: 8 tahun 2001 (Yogyakarta: Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 2001), hal. 24

<sup>36</sup> Lihat Karolus Kopong Medan dan Frans J. Rengka, *Sisi Lain dari Hukum di Indonesia; Prof. Dr. Satjipto Raharjo* (Jakarta: Kompas, 2006), hal. 56-57.

<sup>37</sup> Lihat *Kompas*, edisi 8 November 1993 dan Mei 1995.

<sup>38</sup> Sofyan Lubis, "Kesadaran Hukum vs Kepatuhan Hukum", dalam [http://www.kantorhukum-lhs.com/details\\_artikel.php?id=13#](http://www.kantorhukum-lhs.com/details_artikel.php?id=13#)

<sup>39</sup> <http://sudiknoartikel.blogspot.com/2008/03/html>

## DAFTAR PUSTAKA

- Al-Khatib, Muhammad Ajjaj. 1989., *Usul al-Hadis; Ulumuhu wa mustalahuhu*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Qazwini, Abu Abdillah Muhammad bin Yazid. TT. *Sunan Ibnu Majah*, jld I. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Qusyairi, Abu Husein Muslim bin al-Hajaj. TT. *Sahih Muslim*, jld. II. Bandung: al-Ma'arif.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 2001. *Dekonstruksi Syari'ah* diterj. oleh A. Suaedy dan Amiruddin ar-Rany. Yogyakarta: LKiS.
- At-Turmuzi, Muhammad Isa bin Surah. 1992. *Sunan at-Turmuzi* diterj. oleh H. Moh. Zuhri. Semarang: As-Syifa'.
- Badudu, J.S. dan Sutan Muhammad Zain. 1994. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Dawud, Abu. TT. *Sunan Abi Dawud*, jld. II. Beirut: Dar al-Fikr.
- El Alami, Dawoud dan Doreen Hinchliffe. 1996. *Islamic Marriage and Divorce Laws of The Arab World*. London: The Hague, Boston: Kluwer Law International.
- El Fadl, Khaled Abou. 2003. *Atas Nama Tuhan* diterj. oleh R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi.
- Engineer, Ali Asghar. TT. *Hak-hak Perempuan dalam Islam* diterj. oleh Farid Wajdi dan Cici Farkha Assegaf. Yogyakarta: LSPPA dan CUSO.
- Harian *Kompas*, edisi 8 November 1993 dan Mei 1995.
- Hitti, Philip K. 2005. *History of Arab* diterj. oleh R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi.
- Hodgson, Marshall G.S. 2002. *The Venture of Islam* diterj. oleh Mulyadi Kartanegara. Jakarta: Paramadina.
- Husein, Abdurrahman. 2007. *Hitam Putih Poligami*. Jakarta: Lembaga Penerbit FE UI.
- Jawad, Haifa A. 1998. *The Rights of Women in Islam*. New York: ST. Martin's Press.
- Machali, Rochayah. 2005. *Wacana Poligami di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurhotish. 2003. *Islam Agama Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina.





- Mahmood, Tahir. 1995. *Statutes of Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Analysis* Edisi Revisi II. New-Delhi: ALR.
- Megawangi, Ratna. 1999. *Membiarkan Berbeda*. Bandung: Mizan.
- Murata, Sachiko. 2000. *The Tao of Islam* diterj. oleh Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah. Bandung: Mizan.
- Medan, Karotus Kopong dan Frans J. Rengka. 2006. *Sisi Lain dari Hukum di Indonesia*; Prof. Dr. Saifjpto-Raharjo. Jakarta: Kompas.
- Mulia, Siti Musdah. 2004. *Islam Menggugat Poligami*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Pound, Roscoe. 1986. *Interpretation of Legal History*. USA: Holmer Beach, Florida.
- Sihab, M. Quraisy. 1996. *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan.
- Sabiq, Sayid. 1992. *Fiqh Sunah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Sharma, Arvind (Ed.). 2006. *Perempuan dalam Agama-agama Dunia* diterj. oleh Ade Alimah. Yogyakarta: Suka Press.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. 1989. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.