

POLIGAMI

Perspektif

ULAMA

KONTEMPORER

Kajian Fikih, Maqāṣid al-Syar'ah, dan Realitas Modern

[Dea Salma Sallom M.H | Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I]
[Dr. Hj. Suqiyah Musyafa'ah, M.Ag | Mukhammad Nur Hadi, M.H]
[Prof. Hj. Nur Lailatul Musyafa'ah, Lc. M.Ag | Dr. Hj. Nurul Asiyah Nadhifah, M.H.I]

Buku ini disusun untuk menghadirkan khazanah pemikiran para ulama dan cendekiawan Muslim kontemporer mengenai poligami secara lebih utuh dan mudah dipahami. Di dalamnya, pembaca akan menemukan pemikiran tokoh-tokoh penting seperti Muhammad Abduh, Qasim Amin, Abbas Mahmud Al-Aqqad, Husein Muhammad, Muhammad 'Ali Al-Ṣābūnī, Mustafa As-Siba'i'y, Muḥammad Mutawallī Al-Sya'rāwī, Muhammad Beltaji, Muhammad Syahrur, Siti Musdah Mulia, hingga gagasan yang tertuang dalam CLD-KHI. . Masing-masing tokoh memiliki latar belakang intelektual, metodologi, dan konteks sosial yang berbeda sehingga menghasilkan perspektif yang beragam dalam memandang poligami. Tidak hanya terletak pada penyajian pemikiran para tokoh tersebut, tetapi juga pada analisis kritis yang dilakukan oleh para penulis. Berbagai pandangan tersebut dikombinasikan dengan pendekatan perspektif gender dan keadilan, Hukum Islam Kontemporer, Maqāṣid al-Syar'ah, serta Tafsir Ayat al-Ahkām, sehingga pembaca memperoleh gambaran yang lebih komprehensif mengenai bagaimana teks, konteks, dan tujuan syariat saling berinteraksi dalam memahami isu poligami.

| Dea Salma Sallom, M.H | Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I |
| Dr. Hj. Suqiyah Musyafa'ah, M.Ag | Mukhammad Nur Hadi, M.H. |
| Prof. Dr. Hj. Nur Lailatul Musyafa'ah, Lc., M.Ag |
| Dr. Hj. Nurul Asiya Nadhifah, M.H.I |

POLIGAMI *Perspektif* ULAMA KONTEMPORER

Kajian Fikih, Maqāṣid al-Syarī'ah, dan Realitas Modern

Diterbitkan Oleh:
Inoffast Publishing
SURABAYA
Tahun 2026



Kutipan Pasal 72

Sanksi Pelanggaran Undang-Undang Hak Cipta (UU Nomor 19 Tahun 2000)

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu Ciptaan atau memberikan izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp. 5.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyerahkan, menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

POLIGAMI PERSPEKTIF ULAMA KONTEMPORER

Kajian Fiqih, Maqāṣid al-Syarī'ah, dan Realitas Modern

Copyright © Dea Salma Sallom M.H.dkk., 2026

All rights reserved

Penulis : Dea Salma Sallom M.H

Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I

Dr. Hj. Suqiyah Musyafa'ah, M.Ag

Mukhammad Nur Hadi, M.H

Prof. Dr. Hj. Nur Lailatul Musyafa'ah, Lc., M.Ag

Dr. Hj. Nurul Asiya Nadhifah, M.H.I

Layout : Rio Ramadhan, S.Sos.

Sampul : Fisya Nadhira

Diterbitkan oleh:

Inoffast Publishing



Jl. Jemurwonosari Lebar 111 Wonocolo,
Surabaya

E-Mail : inoffastindonesia@gmail.com

Phone : 0813-1425-6167

Website : www.inoffast.com

Instagram : @inoffast_publishing

Surabaya, Inoffast Publishing, 2026 (xi+303hlm)

ISBN : 978-634-7838-04-9

Cetakan pertama, September 2026

KATA PENGANTAR

Bismillāhirrahmānirrahīm

Alḥamdulillāhi rabbil ‘ālamīn, segala puji hanya milik Allah Swt. atas limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya sehingga buku yang berjudul “POLIGAMI PERSPEKTIF ULAMA KONTEMPORER: *Kajian Fiqih, Maqāṣid al-Syarī’ah, dan Realitas Modern*” ini dapat hadir di hadapan para pembaca. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad saw., keluarga, sahabat, serta seluruh umatnya yang istiqamah meneladani ajaran beliau hingga akhir zaman.

Poligami merupakan salah satu tema dalam hukum keluarga Islam yang selalu menarik untuk dikaji. Perdebatan mengenai kebolehan, syarat, tujuan, hingga relevansinya dalam kehidupan modern terus berlangsung dan melahirkan beragam pandangan. Tidak hanya menjadi persoalan hukum keagamaan, poligami juga bersinggungan dengan aspek sosial, budaya, kemanusiaan, hak perempuan, keadilan, serta dinamika kehidupan keluarga. Oleh karena itu, memahami poligami memerlukan pendekatan yang komprehensif dan terbuka terhadap berbagai corak pemikiran.

Buku ini disusun untuk menghadirkan khazanah pemikiran para ulama dan cendekiawan Muslim kontemporer mengenai poligami secara lebih utuh dan mudah dipahami. Di dalamnya, pembaca akan menemukan pemikiran tokoh-tokoh penting seperti Muhammad Abduh, Qasim Amin, Abbas Mahmud Al-Aqqad, Husein Muhammad, Muhammad ‘Ali Al-Ṣābūnī, Mustafa As-Siba’iy, Muḥammad Mutawallī Al-Sya’rāwī, Muhammad Beltaji, Muhammad Syahrur, Siti Musdah Mulia, hingga gagasan yang tertuang dalam CLD-KHI. Masing-masing tokoh memiliki latar belakang intelektual, metodologi, dan

konteks sosial yang berbeda sehingga menghasilkan perspektif yang beragam dalam memandang poligami.

Keunikan buku ini tidak hanya terletak pada penyajian pemikiran para tokoh tersebut, tetapi juga pada analisis kritis yang dilakukan oleh para penulis. Berbagai pandangan tersebut dikombinasikan dengan pendekatan perspektif gender dan keadilan, Hukum Islam Kontemporer, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, serta Tafsir Ayat al-Aḥkām, sehingga pembaca memperoleh gambaran yang lebih komprehensif mengenai bagaimana teks, konteks, dan tujuan syariat saling berinteraksi dalam memahami isu poligami.

Buku ini disajikan dengan bahasa yang ringan, komunikatif, dan sistematis. Pembahasan diawali dengan sejarah dan latar belakang kehidupan para ulama, kemudian menguraikan konstruksi pemikiran mereka tentang poligami, sebelum akhirnya dianalisis secara akademik berdasarkan sudut pandang para penulis. Dengan pendekatan tersebut, pembaca tidak hanya diajak mengenal pendapat para tokoh, tetapi juga memahami alasan, argumentasi, serta relevansi pemikiran mereka terhadap realitas masyarakat kontemporer.

Sebagai karya kolaboratif, buku ini ditulis oleh para akademisi dan pakar di bidang Hukum Keluarga Islam. Setiap penulis menghadirkan perspektif dan corak analisis yang berbeda sehingga memperkaya diskursus mengenai poligami. Keragaman sudut pandang ini merupakan kekuatan buku, karena menunjukkan bahwa tradisi intelektual Islam selalu memberi ruang bagi dialog, perbedaan pendapat, dan pengembangan pemikiran yang berlandaskan argumentasi ilmiah.

Melalui buku ini, pembaca diajak menelusuri perjalanan sejarah pemikiran tentang poligami dalam tradisi keislaman, memahami dinamika ijtihad para ulama kontemporer, serta mengaitkannya dengan berbagai persoalan yang berkembang di

tengah masyarakat saat ini. Dengan demikian, buku ini diharapkan mampu menjadi jembatan antara warisan keilmuan klasik, pemikiran Islam modern, dan tantangan kehidupan keluarga pada era kontemporer.

Semoga segala ikhtiar yang tertuang dalam buku ini menjadi amal jariyah dan memberikan kontribusi positif bagi pengembangan keilmuan Islam serta terwujudnya kehidupan keluarga yang berlandaskan keadilan, kemaslahatan, dan nilai-nilai luhur syariat.

Surabaya, 3 Juli 2026

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iv
DAFTAR ISI	vii

REFORMASI POLIGAMI DALAM PEMIKIRAN MUHAMMAD ABDUH: <i>Analisis Gender Terhadap Konsep Keadilan Dalam Hukum Keluarga Islam</i>	1
--	----------

Oleh: Dea Salma Sallom, M.H

Konteks Pemikiran Muhammad Abduh	5
Reformasi Poligami dalam Pemikiran Muhammad Abduh	8
Analisis Gender terhadap Konsep Keadilan dalam Poligami Muhammad Abduh	14
Kesimpulan	16
Daftar Pustaka	18

PEMIKIRAN POLIGAMI QASIM AMIN: <i>Dalam Perspektif Hukum Islam Kontemporer</i>	21
---	-----------

Oleh: Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I

Biografi dan Konstruksi Pemikiran Qasim Amin	25
Konsep Poligami dalam Karya-Karya Qasim Amin	29
Landasan Argumentasi Qasim Amin tentang Pembatasan Poligami	34
Analisis dalam Hukum Islam Kontemporer terhadap Pemikiran Qasim Amin tentang Poligami	39
Relevansi Pemikiran Qasim Amin dalam Hukum Islam Kontemporer	45
Kesimpulan	50
Daftar Pustaka	53

KEADILAN, KEMASLAHATAN, DAN KEBEBASAN PEREMPUAN: <i>Analisis Maqāṣid al-Sharī'ah Atas Pemikiran Abbas Mahmud Al-Aqqad Tentang Poligami</i>	Error! Bookmark not defined.
Oleh: Oleh: Mukhammad Nur Hadi, M.H	

Biografi Abbas Mahmud Al-Aqqad	66
Pemikiran Abbas Mahmud Al-Aqqad Tentang Poligami	67
Pemikiran Poligami Abbas Mahmud Al Aqqad Perspektif <i>Maqashid Al-Usrah</i>	74
Kesimpulan	81
Daftar Pustaka	82

KONSEP POLIGAMI DALAM TAFSIR AYAT AL-AḤKĀM MUHAMMAD ‘ALI AL-ŞĀBŪNĪ: <i>Ditinjau Dari Perspektif Hukum Islam Kontemporer</i>	88
Oleh: Dr. Hj. Suqiyah Musafa’ah, M.Ag.	

Tinjauan Pustaka tentang Tafsir Ayat Poligami	91
Kerangka Teoretik tentang Tafsir Hukum, <i>Maqāṣid al-Sharī’ah</i> , serta Hukum Islam Kontemporer	95
Biografi Muhammad ‘Ali al-Şābūnī	99
Konsep Poligami dalam Tafsir Muhammad ‘Ali al-Şābūnī	102
Analisis Pemikiran Muhammad ‘Ali al-Şābūnī tentang Poligami dalam Perspektif Hukum Islam Kontemporer	106
Relevansi Pemikiran Muhammad ‘Ali al-Şābūnī dalam Hukum Islam Kontemporer	111
Kesimpulan	114
Daftar Pustaka	116

PEMIKIRAN POLIGAMI MUSTAFA AS-SIBA’IY	122
Oleh: Mukhammad Nur Hadi, M.H	
Biografi Mustafa As-Siba’iy	124
Alasan Kedaruratan Individual dan Sosial dalam Poligami	130
Tidak Selamanya Poligami Menyenangkan	137
Poligami adalah Sistem Hukum Bermoral	138
Penafsiran Terhadap Ayat Poligami	140
Kesimpulan	145
Daftar Pustaka	147

POLIGAMI DAN PREFERENSI PEREMPUAN <i>dalam Pemikiran Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī</i>	150
Oleh: Dea Salma Sallom, M.H.	

Latar Belakang Pemikiran Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī	153
Poligami dalam Kerangka Normatif Pemikiran al-Sya'rāwī	155
Argumentasi Sosial dan Preferensi Perempuan	161
Rekonstruksi Kritis terhadap Preferensi Perempuan dalam Poligami	164
Produksi Legitimasi Hukum dalam Perspektif Sosio-Legal	168
Kesimpulan	171
Daftar Pustaka	173

PEMIKIRAN MUHAMMAD BELTAJI <i>Tentang Poligami Ditinjau dari Hukum Islam Kontemporer</i>	176
Oleh: Prof. Dr. Hj. Nur Lailatul Musyafa'ah, Lc., M.Ag.	

Biografi Muhammad al-Beltaji	180
Pemikiran Muhammad Beltaji tentang Konsep Poligami	183
Analisis Hukum Islam Kontemporer terhadap Pemikiran Muhammad Beltaji tentang Poligami	196
Kesimpulan	203
Daftar Pustaka	206
	210

PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR <i>Tentang Poligami Ditinjau dari Perspektif Hukum Islam Kontemporer</i>	210
Oleh: Dr. Hj. Nurul Asiya Nadhifah, M.H.I.	

Poligami dalam Diskursus Tafsir Klasik	214
Biografi Muhammad Shahrur	216
pemikiran Muhammad Syahrur tentang Poligami: Sebuah Pembacaan Sosial-Humanistik terhadap QS. An-Nisā' Ayat 3	219
Analisis Hukum Islam Kontemporer terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur tentang Poligami	225
Kesimpulan	233
Daftar Pustaka	236

**POLIGAMI DAN KONTESTASI OTORITAS KEAGAMAAN
DALAM REFORMASI HUKUM KELUARGA ISLAM DI
INDONESIA: *Studi atas Wacana Siti Musdah Mulia dan CLD-
KHI*** **242**

Oleh: Dea Salma Sallom, M.H.

Poligami dan Ambivalensi Regulasi Negara di Indonesia	245
Musdah Mulia, CLD-KHI, dan Pergeseran Otoritas Keagamaan dalam Reformasi Hukum Islam di Indonesia	251
Kontestasi Tafsir Poligami dalam Reformasi Hukum Islam	256
Negosiasi Negara, Fikih, dan Reformasi dalam Hukum Keluarga Islam Indonesia	259
Kesimpulan	263
Daftar Pustaka	265

**DARI KEADILAN SUBSTANTIF KE KEADILAN
ADMINISTRATIF: *Reinterpretasi QS. An-Nisā' [4]: 3 tentang
Poligami dalam Perspektif Hukum Perkawinan di Indonesia*** **270**
Oleh: Prof. Dr. Hj. Nur Lailatul Musyafa'ah, Lc., M.Ag.

Konteks Turun, Struktur Normatif, dan Dinamika Tafsir QS. An- Nisā' [4]: 3	272
Keadilan Administratif sebagai Rekonstruksi Konsep <i>al-'Adl</i> dalam Poligami	275
Transformasi Prinsip Qur'ani dalam Hukum Perkawinan Indonesia	278
Nikah Sirri dan Peningkaran terhadap Standar Keadilan	280
Reinterpretasi Normatif: Keadilan sebagai Transparansi dan Akuntabilitas	284
Kesimpulan	286
Daftar Pustaka	288

TENTANG PENULIS **291**



**REFORMASI POLIGAMI DALAM PEMIKIRAN
MUHAMMAD ABDUH:
Analisis Gender Terhadap Konsep Keadilan Dalam
Hukum Keluarga Islam**

Oleh: Dea Salma Sallom, M.H



Poligami termasuk salah satu tema yang paling banyak diperdebatkan dalam diskursus hukum keluarga Islam. Perbincangan mengenai praktik ini tidak lagi berhenti pada persoalan legitimasi tekstualnya dalam Al-Qur'an, tetapi juga menyentuh persoalan keadilan yang menjadi syarat utama kebolehan¹. Dalam berbagai formulasi fikih klasik maupun dalam upaya pembaruan pemikiran Islam modern, poligami umumnya dipahami sebagai praktik yang diperbolehkan sepanjang suami mampu berlaku adil terhadap

¹ Fahrur Dama, "Problematisasi Poligami Di Indonesia Analisis Normatif Dan Sosiologis Dalam Hukum Keluarga Islam," *HOKI: Journal of Islamic Family Law* 3, no. 1 (2025).

para istri.² Persoalan yang terus memunculkan perdebatan terletak pada bagaimana konsep keadilan tersebut dipahami serta sejauh mana gagasan tersebut mampu menjamin terciptanya relasi yang setara dalam kehidupan perkawinan.

Gerakan reformisme Islam modern melahirkan sejumlah upaya reinterpretasi terhadap praktik poligami, salah satunya melalui pemikiran Muhammad Abduh. Melalui pembacaan moral terhadap Al-Qur'an, Abduh berusaha meninjau kembali praktik poligami yang berkembang dalam masyarakat Muslim. Dalam karya yang dihimpun dalam *Al-Islām wa al-Mar'ah fī Ra'y al-Imām Muhammad Abduh*, poligami tidak dipahami sebagai hak bebas laki-laki, melainkan sebagai praktik yang dibatasi oleh syarat keadilan yang sangat berat.³ Penafsiran terhadap QS. An-Nisā': 3 menekankan bahwa keadilan harus dipenuhi sebelum praktik poligami dijalankan, bukan sekadar menjadi kewajiban setelah perkawinan berlangsung.⁴ Poligami karenanya ditempatkan bukan sebagai privilese, melainkan sebagai tanggung jawab moral yang harus dipertanggungjawabkan secara etis.

Berbagai penjelasan Abduh menunjukkan kritik terhadap praktik poligami yang berkembang pada masanya, yang sering dijalankan tanpa memperhatikan prinsip keadilan sebagai syarat utama dalam ajaran Islam. Ketidakadilan dalam rumah tangga bahkan dipandang dapat menimbulkan kerusakan sosial yang melampaui dampak tirani politik, mengingat keluarga

² Lukmanul Hakim and Saini Saini, *Keadilan Dalam Poligami Menurut Ulama Kontemporer: Analisis Poligami Sebagai Rukhsah Dalam Konteks Dinamika Sosial*, 2, no. 1 (2024).

³ Muhammad Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh* (Dar Al-Rashad, 1997).

⁴ Supiatul Aini and Abdurrahman Abdurrahman, "Rasionalitas Perintah Ayat Poligami: Kajian Pemikiran Tafsir Muhammad Abduh," *Journal al Irfani: Ilmu al Qur'an dan Tafsir* 2, no. 2 (2021): 24–45, <https://doi.org/10.51700/irfani.v2i2.313>.

merupakan fondasi dasar kehidupan masyarakat.⁵ Karena itu, reformasi yang diajukan Abduh diarahkan pada pembatasan penyalahgunaan otoritas laki-laki dalam keluarga melalui penekanan pada tanggung jawab moral yang lebih berat dalam praktik poligami.

Konsep keadilan yang dirumuskan Abduh tetap menunjukkan karakter distributif di mana terdapat pihak yang memberi dan terdapat pula pihak yang menerima. Artinya, keadilan dipahami sebagai kemampuan suami dalam pembagian hak secara proporsional kepada para istri, mencakup pemenuhan nafkah, pembagian waktu, perhatian, serta perlakuan yang setara dalam kehidupan rumah tangga.⁶ Pola ini menempatkan laki-laki sebagai subjek utama yang bertanggung jawab dalam pemenuhan hak, sementara perempuan berada pada posisi sebagai penerima hak tersebut. Reformasi yang diajukan karenanya lebih menekankan pengendalian moral terhadap penggunaan otoritas laki-laki dibandingkan dengan perumusan ulang struktur relasi dalam perkawinan.

Pembacaan melalui perspektif gender memunculkan pertanyaan mengenai batas reformisme yang ditawarkan Abduh. Pembatasan poligami melalui syarat keadilan yang berat memang menunjukkan upaya reformis dalam pemikiran Abduh, tetapi kerangka konseptual yang digunakan masih mempertahankan struktur relasi yang menempatkan laki-laki sebagai pusat otoritas dalam keluarga. Ukuran keadilan bergantung pada tindakan laki-laki dalam memenuhi kewajibannya, bukan pada relasi yang memungkinkan adanya negosiasi yang lebih setara antara suami dan istri dalam menentukan arah hubungan perkawinan.⁷

⁵ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.29.

⁶ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.62

⁷ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.59

Berbagai penelitian mengenai pemikiran Muhammad Abduh umumnya menempatkan tokoh ini sebagai reformis yang berupaya membatasi praktik poligami melalui penekanan pada syarat keadilan yang ketat.⁸ Kajian-kajian tersebut cenderung menyoroti kontribusi Abduh dalam pembaruan hukum keluarga Islam, terutama dalam upaya mengekang praktik poligami yang tidak adil dalam masyarakat Muslim.⁹ Namun demikian, analisis yang secara khusus membaca konsep keadilan dalam poligami menurut Abduh melalui perspektif gender masih relatif terbatas. Sebagian besar kajian lebih menekankan aspek reformisme normatif Abduh tanpa secara mendalam mengkaji bagaimana konsep keadilan yang dirumuskannya membentuk relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan dalam institusi perkawinan.¹⁰

Berbeda dengan kajian sebelumnya yang lebih menekankan dimensi reformisme Abduh dalam membatasi praktik poligami, artikel ini menempatkan konsep keadilan dalam poligami sebagai objek analisis utama dengan menggunakan perspektif gender untuk menelaah bagaimana konstruksi keadilan tersebut membentuk relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan dalam perkawinan.

Berdasarkan latar belakang tersebut, artikel ini berupaya menjawab dua pertanyaan utama. Pertama, bagaimana konsep keadilan dalam poligami menurut Muhammad Abduh. Kedua, bagaimana konsep tersebut dapat dibaca melalui perspektif gender. Dengan mengkaji kedua pertanyaan tersebut, artikel ini bertujuan menelaah reformasi poligami yang ditawarkan Abduh sekaligus mengidentifikasi batas konseptualnya dalam

⁸ Hakim and Saini, *Keadilan Dalam Poligami Menurut Ulama Kontemporer: Analisis Poligami Sebagai Rukhsah Dalam Konteks Dinamika Sosial*.

⁹ Aini and Abdurrahman, "Rasionalitas Perintah Ayat Poligami."

¹⁰ U. Abdurrahman, "Penafsiran Muhammad 'Abduh Terhadap Alquran Surat Al-Nisâ' Ayat 3 dan 129 tentang Poligami," *AL-ADALAH* 14, no. 1 (2017): 25, <https://doi.org/10.24042/adalah.v14i1.1139>.

memahami keadilan, khususnya dalam kaitannya dengan relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan dalam institusi perkawinan.

Artikel ini berargumen bahwa meskipun Muhammad Abduh berupaya membatasi praktik poligami melalui penekanan pada syarat keadilan yang berat, konsep keadilan yang dirumuskannya masih beroperasi dalam struktur relasi patriarkal yang menempatkan laki-laki sebagai subjek utama pemberi keadilan dalam keluarga, sementara perempuan berada pada posisi sebagai penerima dari pembagian hak tersebut.

Konteks Pemikiran Muhammad Abduh

Muhammad Abduh (1849–1905) merupakan salah satu tokoh utama dalam gerakan reformisme Islam modern yang berupaya melakukan pembaruan pemikiran keagamaan di dunia Muslim.¹¹ Dalam tradisi intelektual Islam modern, Abduh dikenal sebagai ulama yang berusaha menghidupkan kembali fungsi ijtihad melalui pembacaan rasional terhadap Al-Qur'an dan Sunnah, serta menghubungkan ajaran Islam dengan kebutuhan sosial masyarakat modern. Karena kontribusinya yang luas dalam berbagai bidang pemikiran keislaman, Abduh sering dipandang sebagai salah satu mujtahid terpenting pada era modern yang berusaha membebaskan pemikiran Islam dari stagnasi intelektual yang berkembang pada masa kemunduran umat Islam.¹²

Proyek pembaruan yang dilakukan oleh Abduh tidak terbatas pada bidang teologi atau tafsir, tetapi mencakup berbagai aspek kehidupan sosial masyarakat Muslim.¹³ Abduh menaruh perhatian pada reformasi pendidikan, pembaruan

¹¹ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.11

¹² Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.13

¹³ Irfan Maulana Adnan and Fikri Fathul Aziz, *Sejarah Pemikiran Muhammad Abduh dan Kontribusinya dalam Pendidikan Islam*, n.d.

lembaga keagamaan seperti Al-Azhar, perbaikan sistem peradilan, serta pembaruan dalam hukum sosial yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat.¹⁴ Visi reformasin Abduh bertujuan untuk membangun kembali peradaban Muslim melalui reinterpretasi ajaran Islam yang lebih rasional, kontekstual, dan sesuai dengan perkembangan zaman.

Dalam kerangka proyek reformasi tersebut, isu keluarga menempati posisi yang sangat penting dalam pemikiran Abduh. Abduh memandang keluarga sebagai fondasi utama dalam struktur masyarakat dan bangsa.¹⁵ Menurutnya, kesejahteraan suatu bangsa sangat bergantung pada kesejahteraan keluarga yang membentuknya. Karena itu, kerusakan dalam hubungan keluarga akan berdampak langsung pada kerusakan kehidupan sosial yang lebih luas. Abduh menegaskan bahwa sebuah bangsa tidak mungkin mencapai kemajuan apabila institusi keluarga mengalami disintegrasi dan konflik yang berkepanjangan.¹⁶

Perhatian Abduh terhadap persoalan keluarga mendorongnya untuk menelaah kembali berbagai praktik yang berkembang dalam masyarakat Muslim, terutama yang berkaitan dengan relasi antara laki-laki dan perempuan dalam perkawinan. Abduh menilai bahwa banyak persoalan dalam kehidupan keluarga bukan berasal dari ajaran Islam itu sendiri, tetapi dari kesalahpahaman terhadap ajaran tersebut serta praktik sosial yang menyimpang dari prinsip keadilan yang diajarkan oleh Al-Qur'an.¹⁷ Dalam pandangannya, hubungan antara laki-laki dan perempuan seharusnya didasarkan pada prinsip kesalingan hak dan kewajiban sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an bahwa

¹⁴ Bahrul Alam et al., *Studi Pemikiran Muhammad Abduh Dan Pengaruhnya Terhadap Pendidikan Di Indonesia*, January 5, 2024, <https://doi.org/10.5281/ZENODO.10615083>.

¹⁵ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.9

¹⁶ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.10

¹⁷ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.5

perempuan memiliki hak yang seimbang dengan kewajibannya secara patut.¹⁸

Berdasarkan prinsip tersebut, Abduh menekankan bahwa relasi antara suami dan istri harus dibangun atas dasar saling menghormati dan tanggung jawab bersama dalam kehidupan rumah tangga. Abduh juga memandang bahwa laki-laki dan perempuan pada dasarnya setara dalam kemanusiaan, perasaan, dan kemampuan intelektual.¹⁹ Namun dalam struktur keluarga, laki-laki diberikan peran kepemimpinan yang berkaitan dengan tanggung jawab untuk menjaga dan memenuhi kebutuhan keluarga.²⁰ Kepemimpinan tersebut tidak dimaksudkan sebagai bentuk dominasi terhadap perempuan, melainkan sebagai tanggung jawab sosial yang harus dijalankan dengan prinsip keadilan dan perlindungan terhadap perempuan.

Dalam kerangka reformasi keluarga, Abduh juga mengemukakan sejumlah gagasan pembaruan dalam berbagai aspek hukum keluarga Islam. Pertama, Abduh menekankan pentingnya pendidikan bagi perempuan sebagai bagian dari pembangunan masyarakat. Menurutnya, perempuan perlu memperoleh pendidikan yang memadai agar mampu memahami hak dan kewajibannya dalam keluarga serta berkontribusi dalam kehidupan sosial yang lebih luas.²¹ Kedua, Abduh mengkritik praktik perceraian yang dilakukan secara sewenang-wenang oleh laki-laki dan mendorong adanya pembatasan terhadap penggunaan talak melalui mekanisme mediasi dan campur tangan otoritas hukum.²² Ketiga, Abduh melakukan reinterpretasi terhadap praktik poligami dengan menekankan bahwa kebolehan poligami dalam Islam sangat bergantung pada

¹⁸ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.20

¹⁹ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.20

²⁰ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.21

²¹ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.

²² Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.29

terpenuhinya syarat keadilan yang sangat berat, sehingga dalam banyak kondisi praktik tersebut seharusnya dibatasi.²³

Melalui berbagai gagasan tersebut, pemikiran Abduh menunjukkan upaya untuk mereformasi praktik hukum keluarga Islam agar lebih sesuai dengan prinsip keadilan yang terkandung dalam ajaran Islam. Reformasi yang Abduh tawarkan tidak bertujuan untuk menolak teks-teks keagamaan, melainkan untuk menafsirkan kembali teks tersebut dengan mempertimbangkan kondisi sosial masyarakat serta tujuan moral dari syariat.

Reformasi Poligami dalam Pemikiran Muhammad Abduh

Dalam kerangka reformasi keluarga yang dikembangkan oleh Muhammad Abduh, isu poligami mendapat penjelasan panjang sebab berkaitan langsung dengan prinsip keadilan dalam relasi antara laki-laki dan perempuan. Abduh memandang bahwa banyak persoalan yang muncul dalam kehidupan keluarga Muslim berasal praktik sosial yang berkembang tanpa memperhatikan prinsip-prinsip dasar syariat. Oleh karena itu, Abduh berupaya meninjau kembali pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan poligami melalui pendekatan rasional dan kontekstual yang menekankan tujuan moral dari hukum Islam.

Dalam penulisan Muhammad Imarah, Muhammad Abduh berpendapat poligami bukanlah praktik yang secara khusus melekat pada masyarakat Timur atau dunia Islam.²⁴ Praktik tersebut telah dikenal dalam berbagai peradaban sebelum Islam, baik di masyarakat Timur maupun Barat, dan sering kali muncul sebagai akibat dari kondisi sosial tertentu seperti perang,

²³ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.115

²⁴ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.38

ketimpangan jumlah laki-laki dan perempuan, atau konsentrasi kekuasaan dan kekayaan pada kelompok tertentu dalam masyarakat.²⁵ Dengan demikian, poligami tidak dapat dipahami sebagai karakter bawaan suatu peradaban, terutama Islam, melainkan sebagai praktik sosial yang dipengaruhi oleh kondisi historis dan struktur masyarakat pada suatu masa tertentu.

Sebelum Islam, poligami dapat dilakukan tanpa batas jumlah istri, tetapi Islam menetapkan batas maksimal empat istri serta mensyaratkan adanya keadilan mutlak di antara para istri sebagaimana terjadi pada Ghailan ibn Salamah dari Bani Tsaqif dan Qays ibn al-Harith. Bagi Abduh, peristiwa tersebut menunjukkan bahwa Islam tidak memperluas praktik poligami, melainkan justru membatasinya secara signifikan dibandingkan praktik yang berkembang pada masa sebelumnya.²⁶

Abduh juga menyoroti kondisi perempuan pada masa pra-Islam yang sering kali diperlakukan sebagai objek pemenuhan hasrat laki-laki tanpa perlindungan hak yang jelas. Dalam situasi tersebut, perempuan tidak memiliki kedudukan sosial yang dihormati dan tidak memperoleh jaminan keadilan dalam relasinya dengan laki-laki. Menurut Abduh, Islam hadir dengan membawa prinsip keadilan yang bertujuan memperbaiki posisi perempuan dalam kehidupan keluarga serta membatasi praktik-praktik yang merugikan mereka.²⁷

Dalam membaca ayat Al-Qur'an yang membahas poligami, khususnya QS. An-Nisā' ayat 3 Abduh menekankan bahwa Islam tidak mendorong praktik poligami, melainkan membatasinya melalui syarat yang sangat ketat.

²⁵ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.114

²⁶ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.39

²⁷ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.15

Qs. An-Nisā' [4]:3²⁸

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَن تِلْكَ وَتِلْكَ
وَرُبَّ قَاتِنٍ خَفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَجَدْتُمْ أَنَّكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا

*“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.”*²⁹

Kebolehan poligami dalam Islam sepenuhnya bergantung pada terpenuhinya prinsip keadilan.³⁰ Apabila terdapat kekhawatiran bahwa keadilan tidak dapat ditegakkan, maka menambah istri lebih dari satu tidak diperbolehkan.³¹ Penegasan ini menunjukkan bahwa keadilan merupakan syarat utama yang menentukan boleh tidaknya praktik poligami dijalankan. Islam, dalam pandangan Abduh, justru mempersulit praktik poligami melalui syarat keadilan yang berat sehingga jika prinsip tersebut benar-benar dipahami, hampir tidak ada laki-laki yang akan memilih untuk memiliki lebih dari satu istri.³²

Pandangan tersebut juga diperkuat oleh Qs. An-Nisā' ayat 129 yang menyatakan bahwa manusia tidak akan mampu

²⁸ QS. An-Nisa (4): 3.

²⁹ Al-Qur'an, Terjemahan Kementerian Agama RI, Surat An-Nisa (4): 3.

³⁰ Abdurrahman, "Penafsiran Muhammad 'Abduh Terhadap Alquran Surat Al-Nisā' Ayat 3 dan 129 tentang Poligami."

³¹ Aini and Abdurrahman, "Rasionalitas Perintah Ayat Poligami."

³² Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.40

berlaku adil sepenuhnya di antara para istri meskipun sangat menginginkannya.

QS. An-Nisā' [4]:129³³

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَنَزَرُوهَا
كَالْمُعَلِّقَةِ وَإِنْ تَصْلَحُوهَا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

*"Kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(-mu) walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Oleh karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai) sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Jika kamu mengadakan islah (perbaikan) dan memelihara diri (dari kecurangan), sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."*³⁴

Ayat ini memperlihatkan bahwa keadilan dalam relasi poligami memiliki dimensi moral yang sangat kompleks dan sulit diwujudkan secara sempurna. Karena itu, menurut Abduh, cara yang paling aman untuk menghindari ketidakadilan dalam keluarga adalah dengan membatasi diri pada satu istri.³⁵

Meskipun beberapa sumber, termasuk *Al-Islām wa al-Mar'ah fī Ra'y al-Imām Muhammad Abduh* menunjukkan bahwa Muhammad Abduh tetap mengakui kebolehan poligami, terdapat pula pandangan yang menafsirkan sebaliknya dan menyatakan bahwa Abduh mengharamkan praktik tersebut jika diterapkan

³³ QS. An-Nisā' [4]:129.

³⁴ Al-Qur'an, Terjemahan Kementerian Agama RI, Surat An-Nisa (4): 129.

³⁵ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.115-116

pada masa ini.³⁶ Penafsiran semacam ini sering menimbulkan kesan bahwa Abduh tidak mengakui ketentuan syariat yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an. Padahal, ketika Abduh menegaskan bahwa syarat keadilan dalam poligami hampir mustahil diwujudkan secara sempurna, hal tersebut tidak dimaksudkan sebagai bentuk pengharaman terhadap poligami. Sebaliknya, pernyataan tersebut lebih merupakan penekanan terhadap beratnya syarat keadilan yang harus dipenuhi dalam praktik poligami.

Penekanan terhadap syarat keadilan ini menunjukkan bahwa kebolehan poligami dalam Islam tidak dapat dipahami sebagai hak bebas laki-laki untuk menikahi lebih dari satu perempuan. Kebolehan tersebut sangat bergantung pada kemampuan suami untuk menjaga keseimbangan hak-hak para istri dalam kehidupan rumah tangga. Dalam pandangan Abduh, kegagalan memenuhi prinsip keadilan akan menimbulkan kerusakan dalam kehidupan keluarga dan mengganggu stabilitas sosial yang lebih luas.³⁷ Oleh karena itu, Abduh menilai bahwa dalam banyak kondisi, monogami merupakan pilihan yang lebih dekat dengan tujuan moral dari ajaran Islam.³⁸

Abduh juga menyoroiti dampak sosial dari praktik poligami yang tidak dijalankan secara adil. Abduh mengamati bahwa dalam banyak kasus, poligami dapat menimbulkan konflik di dalam keluarga, terutama antara para istri dan anak-anak yang berasal dari ibu yang berbeda. Konflik semacam ini tidak hanya merusak hubungan keluarga, tetapi juga dapat menimbulkan permusuhan dan perpecahan di antara anggota keluarga yang

³⁶ Fachri Paripurna, "Poligami Dalam Islam (Studi Komparasi Antara Pemikiran Muhammad Abduh Dan Muhammad Syahrur)" (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006).

³⁷ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.39

³⁸ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.42

pada akhirnya melemahkan struktur sosial masyarakat.³⁹ Karena itu, Abduh menilai bahwa praktik poligami yang tidak diiringi dengan keadilan justru bertentangan dengan tujuan syariat yang bertujuan menjaga keharmonisan keluarga sebagai unit dasar masyarakat.

Berdasarkan pertimbangan tersebut, Abduh bahkan membuka kemungkinan bagi otoritas negara untuk membatasi praktik poligami dalam rangka menjaga kemaslahatan masyarakat.⁴⁰ Abduh berpendapat bahwa apabila dalam praktiknya poligami menimbulkan kerugian nyata bagi perempuan dan keluarga, maka penguasa dapat mengambil kebijakan untuk membatasi atau bahkan melarang praktik tersebut kecuali dalam kondisi tertentu yang dapat dibuktikan secara hukum.⁴¹ Dalam pandangan ini, pembatasan poligami tidak dipahami sebagai penolakan terhadap syariat, tetapi sebagai upaya untuk memastikan bahwa tujuan moral dari hukum Islam tetap terjaga dalam kehidupan masyarakat.

Dengan demikian, pemikiran Abduh tentang poligami dapat dipahami sebagai bagian dari proyek reformasi hukum keluarga Islam yang berusaha mengembalikan praktik poligami pada prinsip keadilan yang menjadi dasar ajaran Islam serta berupaya membatasi praktik poligami melalui penekanan pada syarat keadilan. Konsep keadilan yang Abduh rumuskan tetap berkaitan dengan kemampuan suami untuk memenuhi hak-hak para istri secara proporsional. Dengan kata lain, keadilan dalam poligami masih dipahami dalam kerangka pembagian hak yang dilakukan oleh suami sebagai pihak yang memegang tanggung jawab dalam keluarga.

³⁹ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.14

⁴⁰ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.118

⁴¹ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.119

Analisis Gender terhadap Konsep Keadilan dalam Poligami Muhammad Abduh

Pendekatan gender tidak hanya menyoroiti pemberian hak secara formal kepada laki-laki dan perempuan, tetapi juga mengkaji bagaimana relasi antara keduanya dibentuk melalui struktur kuasa dalam keluarga. Fokus analisis ini terletak pada cara konsep keadilan dalam poligami menurut Abduh memposisikan laki-laki dan perempuan dalam relasi perkawinan serta bagaimana relasi tersebut membentuk distribusi otoritas dalam keluarga.

Poligami dalam pemikiran Abduh tetap berada dalam wilayah kebolehan dengan syarat utama terpenuhinya keadilan di antara para istri.⁴² Keadilan dipahami sebagai kemampuan suami memenuhi hak-hak para istri secara proporsional dalam kehidupan rumah tangga. Pemenuhan nafkah, pembagian waktu, serta perlakuan yang setara menjadi indikator utama dari keadilan tersebut.⁴³ Tolok ukur keadilan dalam poligami karenanya terletak pada kemampuan suami menjaga keseimbangan hak di antara para istri dalam satu rumah tangga.

Pembacaan melalui perspektif gender menunjukkan bahwa konsep keadilan tersebut masih berkaitan dengan struktur patriarki dalam keluarga, yaitu sistem relasi yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang otoritas utama dalam pengambilan keputusan keluarga.⁴⁴ Dalam kerangka ini, laki-laki memiliki kewenangan yang lebih besar dalam menentukan arah

⁴² Paripurna, "Poligami Dalam Islam (Studi Komparasi Antara Pemikiran Muhammad Abduh Dan Muhammad Syahrur)."

⁴³ Nurul Husnah and Ahmad Fauzi, "Muhammad Abduh's Perspective on Polygamy in the Indonesian Social Context," *Khuluqiyya: Jurnal Kajian Hukum dan Studi Islam*, ahead of print, March 29, 2024, <https://doi.org/10.56593/khuluqiyya.v6i1.115>.

⁴⁴ Hamam Nasiruddin and Umar Multazam, *Dinamika Gender Dalam Pernikahan: Reduksi Maskulinitas Dan Keseimbangan Relasi Suami Istri*, 10, no. 1 (2025): 27–38, <https://doi.org/10.52802/wst.v10i1.1430>.

relasi perkawinan, sementara perempuan cenderung ditempatkan dalam posisi yang lebih subordinat dalam struktur tersebut.⁴⁵

Konsep poligami yang dijelaskan Abduh tetap menempatkan laki-laki sebagai pusat otoritas dalam keluarga. Suami memiliki kewenangan untuk menentukan apakah poligami akan dilakukan sekaligus memikul tanggung jawab untuk memenuhi syarat keadilan yang ditetapkan oleh syariat.⁴⁶ Posisi ini menjadikan laki-laki sebagai subjek utama dalam pemberian keadilan melalui pemenuhan nafkah, pembagian waktu, dan perlakuan yang dianggap adil dalam rumah tangga, sementara perempuan berada pada posisi sebagai penerima dari pembagian hak tersebut.

Cara keadilan didefinisikan dalam konsep poligami Muhammad Abduh juga menunjukkan mekanisme pembagian hak yang dijalankan oleh suami sebagai pihak yang memiliki otoritas dalam keluarga. Keadilan tidak dipahami sebagai hasil negosiasi yang setara antara suami dan istri, melainkan sebagai tanggung jawab moral suami dalam memenuhi kewajiban terhadap para istri. Ukuran keadilan bergantung pada tindakan suami sebagai pemberi hak, bukan pada posisi yang setara antara laki-laki dan perempuan dalam menentukan struktur relasi perkawinan.

Penekanan Abduh terhadap syarat keadilan yang sangat berat menunjukkan langkah reformis yang signifikan dalam pemikiran Islam modern. Pembatasan tersebut berfungsi sebagai upaya mengendalikan praktik poligami yang sebelumnya sering dijalankan tanpa mempertimbangkan keadilan bagi perempuan.

⁴⁵ Zainal Abidin et al., "Poligami Dalam Islam Dan Keadilan Gender," *The International Journal of Pegon: Islam Nusantara Civilization* 8, no. 02 (2022): 17–38, <https://doi.org/10.51925/inc.v8i02.65>.

⁴⁶ Imarah, *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*.hlm.23

Reformasi ini mempersempit ruang praktik poligami dalam masyarakat Muslim, tetapi konsep keadilan yang digunakan masih menempatkan laki-laki sebagai subjek utama dalam relasi perkawinan. Kondisi tersebut menunjukkan bahwa reformasi yang ditawarkan Abduh lebih berfungsi membatasi praktik poligami daripada mentransformasikan secara mendasar struktur relasi gender dalam keluarga.

Kesimpulan

Pembacaan terhadap pemikiran Muhammad Abduh menunjukkan bahwa reformasi poligami yang diajukan merupakan bagian dari upaya pembaruan hukum keluarga Islam yang menekankan prinsip keadilan sebagai syarat utama kebolehan. Poligami tidak dipahami sebagai hak bebas laki-laki, melainkan sebagai praktik yang dibatasi oleh tanggung jawab moral yang sangat berat. Penekanan terhadap syarat keadilan tersebut dimaksudkan untuk membatasi penyalahgunaan otoritas laki-laki dalam keluarga serta menempatkan poligami sebagai kebolehan yang sangat terbatas.

Analisis melalui perspektif gender memperlihatkan bahwa konsep keadilan yang dirumuskan Abduh masih berada dalam kerangka pembagian hak yang dijalankan oleh pihak yang memiliki otoritas dalam keluarga. Laki-laki tetap ditempatkan sebagai subjek utama yang memberikan keadilan melalui pemenuhan nafkah, pembagian waktu, dan perlakuan yang setara, sementara perempuan berada pada posisi sebagai penerima dari pembagian hak tersebut. Struktur ini menunjukkan bahwa reformasi yang ditawarkan Abduh lebih berfokus pada pengendalian moral terhadap praktik poligami daripada perubahan mendasar terhadap relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan dalam perkawinan.

Temuan ini menunjukkan bahwa pemikiran Abduh memberikan kontribusi penting dalam mempersempit ruang praktik poligami melalui penekanan terhadap prinsip keadilan. Namun konsep keadilan yang digunakan masih beroperasi dalam kerangka patriarkal yang menempatkan laki-laki sebagai pusat

otoritas dalam keluarga. Dengan demikian, reformasi poligami dalam pemikiran Abduh dapat dipahami sebagai langkah penting dalam pembatasan praktik poligami, tetapi masih menyisakan pertanyaan mengenai sejauh mana konsep tersebut mampu mentransformasikan struktur relasi gender dalam hukum keluarga Islam.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman, U. "Penafsiran Muhammad 'Abduh Terhadap Alquran Surat Al-Nisâ' Ayat 3 dan 129 tentang Poligami." *AL-'ADALAH* 14, no. 1 (2017): 25. <https://doi.org/10.24042/adalah.v14i1.1139>.
- Abidin, Zainal, Muhammad Safuan, and Rafiqul Huda Siregar. "Poligami Dalam Islam Dan Keadilan Gender." *The International Journal of Pegon: Islam Nusantara Civilization* 8, no. 02 (2022): 17–38. <https://doi.org/10.51925/inc.v8i02.65>.
- Adnan, Irfan Maulana, and Fikri Fathul Aziz. *Sejarah Pemikiran Muhammad Abduh dan Kontribusinya dalam Pendidikan Islam*. n.d.
- Aini, Supiatul, and Abdurrahman Abdurrahman. "Rasionalitas Perintah Ayat Poligami: Kajian Pemikiran Tafsir Muhammad Abduh." *Journal al Irfani: Ilmu al Qur'an dan Tafsir* 2, no. 2 (2021): 24–45. <https://doi.org/10.51700/irfani.v2i2.313>.
- Bahrul Alam, Malvina Vioday, Sutikno, and Alaika M. Bagus Kurnia PS. *Studi Pemikiran Muhammad Abduh Dan Pengaruhnya Terhadap Pendidikan Di Indonesia*. January 5, 2024. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.10615083>.
- Dama, Fahrur. "Problematisasi Poligami Di Indonesia Analisis Normatif Dan Sosiologis Dalam Hukum Keluarga Islam." *HOKI: Journal of Islamic Family Law* 3, no. 1 (2025).
- Hakim, Lukmanul, and Saini Saini. *Keadilan Dalam Poligami Menurut Ulama Kontemporer: Analisis Poligami Sebagai Rukhsah Dalam Konteks Dinamika Sosial*. 2, no. 1 (2024).
- Husnah, Nurul, and Ahmad Fauzi. "Muhammad Abduh's Perspective on Polygamy in the Indonesian Social Context." *Khuluqiyya: Jurnal Kajian Hukum dan Studi*

- Islam*, ahead of print, March 29, 2024.
<https://doi.org/10.56593/khuluqiyya.v6i1.115>.
- Imarah, Muhammad. *Islam Wal Mar'ah Fii Ra'yil Imam Muhammad Abduh*. Dar Al-Rashad, 1997.
- Nasiruddin, Hamam, and Umar Multazam. *Dinamika Gender Dalam Pernikahan: Reduksi Maskulinitas Dan Keseimbangan Relasi Suami Istri*. 10, no. 1 (2025): 27–38.
<https://doi.org/10.52802/wst.v10i1.1430>.
- Paripurna, Fachri. "Poligami Dalam Islam (Studi Komparasi Antara Pemikiran Muhammad Abduh Dan Muhammad Syahrur)." UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006.



PEMIKIRAN POLIGAMI QASIM AMIN: Dalam Perspektif Hukum Islam Kontemporer

Oleh: Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I



Poligami merupakan salah satu isu hukum keluarga Islam yang terus menghadirkan perdebatan di kalangan umat Islam, baik pada level normatif, sosial, maupun legal-formal.⁴⁷ Di satu sisi, poligami dipahami sebagai bagian dari ketentuan syariat yang memperoleh legitimasi dari Al-Qur'an, khususnya QS. al-Nisa' ayat 3, sehingga dipandang sebagai praktik yang dibolehkan dengan syarat tertentu.⁴⁸ Namun di sisi lain, praktik poligami juga sering

⁴⁷ Anwar Sadat and Ipendang, "Dinamika Poligami Di Tengah Budaya Oligarkis-Patriarkis (Studi Pada Masyarakat Poliwali Mandar Dan Konawe Sulawesi)," *Al-Manāhij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 14, no. 1 (2020): 133, <https://doi.org/https://doi.org/10.24090/mnh.v14i1.3657>.

⁴⁸ Abdul Hakim, "Reasons for Polygamy and Its Impact on Muslim Family Life: Experiences of Polygamous Perpetrators in Babat, Lamongan, Indonesia," *JIL: Journal of Islamic Law* 3, no. 1 (2022): 40, <https://doi.org/10.24260/jil.v3i1.529>.

dipersoalkan karena dianggap berpotensi menimbulkan ketidakadilan, subordinasi perempuan, serta konflik dalam relasi keluarga.⁴⁹ Perdebatan tersebut menunjukkan bahwa poligami bukan sekadar persoalan fikih yang bersifat tekstual, tetapi juga berkaitan dengan dinamika sosial, budaya, dan perubahan cara pandang masyarakat terhadap relasi laki-laki dan perempuan.⁵⁰

Dalam sejarah pemikiran Islam modern, pembahasan mengenai poligami memperoleh perhatian besar seiring munculnya gerakan pembaruan Islam pada abad ke-19 dan awal abad ke-20. Para pemikir modernis berupaya meninjau kembali pemahaman keagamaan yang telah mapan dengan mempertimbangkan perkembangan masyarakat serta tuntutan perubahan sosial. Salah satu tokoh penting dalam arus pembaruan tersebut adalah Qasim Amin, seorang intelektual dan hakim Mesir yang dikenal luas melalui gagasannya tentang emansipasi perempuan dan reformasi hukum keluarga Islam.⁵¹

Qasim Amin menempati posisi yang khas dalam sejarah pemikiran Islam modern karena keberaniannya mengkritik tradisi sosial yang selama ini dilegitimasi atas nama agama.⁵² Melalui karya-karyanya seperti *al-Misriyyun*, *Tahrir al-Mar'ah*, dan *al-Mar'ah al-Jadidah*, ia mengangkat persoalan perempuan

⁴⁹ Iffah Fathiah, "Itsbat Nikah Poligami Perspektif Undang-Undang Perkawinan Dan SEMA No. 3 Tahun 2018," *Mawaddah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 3 (2023): 16, <https://doi.org/10.52496/mjhki.v1i1.2>.

⁵⁰ Fathurrahman Azhari, "The Habibs' Polygamy Lives with Ahwal Women (A Case Study in Banjar Regency, South Kalimantan, Indonesia)," *Kasetsart Journal of Social Sciences* 42, no. 1 (2021): 159, <https://doi.org/10.34044/j.kjss.2021.42.1.25>.

⁵¹ Samsul Huda, "Neo Perempuan: Kajian Atas Pemikiran Qasim Amin," *Harakat An-Nisa: Jurnal Studi Gender Dan Anak* 5, no. 1 (2020): 38, <https://doi.org/10.30631/51.37-46>.

⁵² Intan Atikah, Noval Halidaziya, and Madya Syamsul Maarif, "Peran Dan Akses Politik Perempuan Dalam Perspektif Qasim Amin," *IN RIGHT Jurnal Agama Dan Hak Azazi Manusia* 13, no. 1 (2024): 140, <https://doi.org/10.14421/inright.v13i1.3511>.

sebagai bagian dari agenda pembaruan masyarakat Muslim.⁵³ Menurutna, kemunduran masyarakat Islam tidak dapat dilepaskan dari rendahnya posisi perempuan dalam struktur sosial dan kuatnya dominasi tradisi patriarkal yang sering kali dipahami sebagai ajaran agama yang final dan tidak dapat ditinjau ulang. Karena itu, Qasim Amin berupaya membedakan secara tegas antara nilai-nilai ajaran Islam yang bersifat normatif dengan praktik sosial historis yang berkembang di masyarakat. Meskipun ide emansipasi wanita Qasim Amin ini belum dapat diterima pada zamannya, namun mempunyai pengaruh besar dalam rangka kemajuan bangsa Mesir khususnya dan dunia Islam pada umumnya.⁵⁴

Salah satu isu yang mendapat perhatian Qasim Amin adalah poligami. Menariknya, pandangan Qasim mengenai poligami tidak bersifat statis, melainkan mengalami perkembangan pemikiran yang cukup signifikan. Dalam karya awalnya *al-Misriyyun*, Qasim masih menunjukkan sikap defensif terhadap tradisi masyarakat Mesir dan cenderung membela kebolehan poligami sebagaimana dipahami dalam masyarakat Muslim pada masanya.⁵⁵ Akan tetapi, pandangan tersebut mengalami perubahan ketika ia menulis *Tahrir al-Mar'ah*. Dalam karya ini, Qasim mulai mengkritik praktik poligami yang menurutnya sering dilakukan tanpa mempertimbangkan keadilan dan perasaan perempuan.⁵⁶ Ia menegaskan bahwa

⁵³ Nadia Sonneveld, "From the Liberation of Women to the Liberation of Men? A Century of Family Law Reform in Egypt," *Religion and Gender* 7, no. 1 (2017): 89, <https://doi.org/10.18352/rg.10197>.

⁵⁴ Hasri, "Emansipasi Wanita Di Negara Islam (Pemikiran Qasim Amin Di Mesir)," *Al-Khwarizmi: Jurnal Pendidikan Matematika Dan Ilmu Pengetahuan Alam* 2, no. 2 (2018): 108, <https://doi.org/10.24256/jpmipa.v2i2.117>.

⁵⁵ Qasim Amin, *Al-Misriyyun* (Cairo: Dar al-Hilal, 1995), 77-83, <https://archive.org/details/AAalexandrina-055010>.

⁵⁶ Qasim Amin, *Tahrir Al-Mar'ah* (Cairo: Handaway, 1899), 78-82, <https://www.hindawi.org/books/96958241/>.

kebolehan poligami dalam Islam tidak dapat dipahami sebagai legitimasi mutlak bagi laki-laki untuk beristri lebih dari satu, melainkan harus dikaitkan dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan keluarga.⁵⁷

Menurut Qasim Amin, syarat keadilan dalam poligami bukanlah persoalan sederhana, sebab praktik sosial menunjukkan bahwa keadilan sering kali sulit diwujudkan. Ia memandang bahwa penderitaan psikologis perempuan, konflik rumah tangga, dan potensi ketidakadilan terhadap istri maupun anak merupakan realitas yang tidak dapat diabaikan. Oleh karena itu, meskipun tidak mengharamkan poligami secara mutlak, Qasim cenderung mengarahkan pemikirannya pada pembatasan praktik tersebut dan bahkan mengusulkan keterlibatan hakim dalam pengawasannya demi menjaga kemaslahatan.⁵⁸

Pemikiran Qasim Amin tentang poligami menjadi penting dikaji kembali dalam perspektif hukum Islam kontemporer. Hal ini disebabkan oleh dua alasan utama. Pertama, pemikiran Qasim merepresentasikan salah satu bentuk awal reformasi hukum keluarga Islam yang berupaya menjembatani antara teks keagamaan dan realitas sosial. Kedua, perdebatan mengenai poligami hingga kini masih menjadi isu aktual di berbagai negara Muslim, termasuk dalam kaitannya dengan regulasi negara, perlindungan hak perempuan, dan prinsip keadilan dalam keluarga.⁵⁹

Hukum Islam kontemporer sendiri memperlihatkan kecenderungan yang beragam dalam menyikapi poligami.

⁵⁷ Syaiful Bahri, "Kontribusi Pemikiran Qasim Amin Dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 1 (2016): 24, <https://doi.org/10.14421/ahwal.2013.06102>.

⁵⁸ Amin, *Tahrir Al-Mar'ah*, 78–82.

⁵⁹ Mukhammad Nur Hadi, Latifatul Islamiyah, and Cecep Soleh Kurniawan, "Conservatism on Islamic Legal Maxims: Judicial Interpretation of Polygamous Marriage at the Religious Courts of Mojokerto, Indonesia," *Journal of Islamic Law (JIL)* 4, no. 2 (2023): 168–92, <https://doi.org/10.24260/jil.v4i2.1637>.

Sebagian negara Muslim tetap mempertahankan kebolehan poligami dengan persyaratan administratif dan yudisial yang ketat, sementara sebagian lain menerapkan pembatasan yang lebih besar demi mencegah dampak sosial yang ditimbulkannya. Fenomena tersebut menunjukkan bahwa persoalan poligami tidak lagi dipahami semata sebagai isu halal dan haram, tetapi juga berkaitan dengan *maqasid al-syari'ah*, keadilan sosial, serta perlindungan terhadap keluarga.⁶⁰

Berdasarkan latar belakang tersebut, tulisan ini bertujuan untuk mengkaji pemikiran poligami Qasim Amin dan menganalisisnya dalam perspektif hukum Islam kontemporer. Fokus kajian diarahkan pada perkembangan pandangan Qasim Amin mengenai poligami, landasan argumentasi yang digunakannya, serta relevansi pemikirannya dalam konteks pembaruan hukum keluarga Islam dewasa ini. Dengan demikian, kajian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengayaan diskursus hukum keluarga Islam sekaligus menghadirkan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai posisi poligami dalam pemikiran Islam modern dan kontemporer.

Biografi dan Konstruksi Pemikiran Qasim Amin

Qasim Amin merupakan salah satu tokoh pembaruan Islam yang memiliki pengaruh besar dalam perkembangan pemikiran tentang perempuan dan hukum keluarga di dunia Islam modern.⁶¹ Ia lahir di Mesir pada awal Desember 1863 dari keluarga yang memiliki latar belakang multikultural. Ayahnya,

⁶⁰ Lutfiana Dwi Mayasari, Akmal Adi Cahya, and Ulfa Wulan Agustina, "Islamic Justice in Indonesia Polygamy Regulation on Asghar Ali Engineer's Perspective," *Al-Mazaahib: Jurnal Perbandingan Hukum* 9, no. 1 (2021): 1-21, <https://doi.org/10.14421/al-mazaahib.v9i1.2292>.

⁶¹ Sarifa Suhra, "Pendidikan Berkeadilan Gender (Belajar Dari Pemikiran Emansipasi Qasim Amin)," *Al-Qalam* 17, no. 2 (2011): 210.

Muhammad Bik Amin Khan (gubernur Kurdistan) merupakan keturunan Kurdi-Turki dan pernah menduduki jabatan administratif dalam pemerintahan, sedangkan ibunya adalah putri dari Ahmad Bik Khattab yang berdarah asli Mesir dan merupakan keluarga dari Muhammad Ali Pasya. Lingkungan keluarga yang relatif terdidik serta posisi sosial ayahnya memberikan kesempatan bagi Qasim Amin untuk memperoleh pendidikan yang baik sejak usia dini.⁶²

Pendidikan dasar Qasim Amin ditempuh di Madrasah "Ra'su al-Tin", Iskandariyah. Setelah lulus ibtidaiyah, Amin pindah ke Kairo dan meneruskan jenjang pendidikannya hingga meraih gelar licanse (Lc.) dari Fakultas Hukum dan Administrasi di sebuah Akademi di Kairo.⁶³ Ia berhasil menyelesaikan studinya pada usia yang relatif muda. Prestasi akademiknya membawanya memperoleh kesempatan untuk melanjutkan pendidikan hukum di Prancis. Pengalaman belajar di Eropa ini menjadi salah satu faktor penting yang membentuk corak pemikirannya. Selama berada di Prancis, Qasim tidak hanya mempelajari ilmu hukum modern, tetapi juga berinteraksi dengan perkembangan filsafat, ilmu sosial, dan pemikiran politik Barat yang sedang berkembang pada masa itu.⁶⁴

Interaksi intelektual tersebut memperluas horizon berpikir Qasim Amin. Ia mengenal berbagai gagasan modern tentang kebebasan, hak individu, pendidikan, dan kemajuan

⁶² Khoirul Mudawinun Nisa', "Pengaruh Pemikiran Pendidikan Qasim Amin Pada Proponen Feminin," *Ta'limuna* 3, no. 1 (2014): 2, <https://doi.org/10.32478/ta.v3i1.100>.

⁶³ Syaiful Bahri, "Wacana Pembebasan Perempuan; Studi Kritis Pemikiran Qasim Amin Dan Jamal Al-Banna," *Lisan Al-Hal* 8, no. 2 (2014): 274, <https://journal.ibrahimy.ac.id/index.php/lisanalhal/article/view/133>.

⁶⁴ Achmad Tohari and Dian Pramodya Cahyani, "Evaluasi Pemikiran Qasim Amin Tentang Emansipasi Wanita Dalam Islam," *EL-BANAT: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam* 11, no. 117 (2021): 204, <https://doi.org/10.54180/elbanat.2021.11.2.201-216>.

masyarakat. Selain itu, kedekatannya dengan para tokoh pembaru Islam, terutama Muhammad Abduh dan Jamaluddin al-Afghani, turut memengaruhi arah pemikirannya.⁶⁵ Dari lingkungan modernisme Islam inilah Qasim Amin memperoleh keyakinan bahwa kemajuan umat Islam tidak dapat dicapai tanpa pembaruan cara berpikir dan peninjauan kembali terhadap praktik sosial yang dianggap mapan.

Sekembalinya ke Mesir pada tahun 1885, Qasim Amin meniti karier di bidang hukum dan peradilan.⁶⁶ Ia bekerja di pengadilan Mesir dan secara bertahap menduduki sejumlah posisi penting sebagai hakim dan penasihat pengadilan. Profesi sebagai hakim memberinya pengalaman langsung dalam menyaksikan problem sosial yang dihadapi masyarakat, terutama persoalan keluarga dan relasi gender. Pengalaman empiris ini memperkuat keyakinannya bahwa reformasi sosial harus dimulai dari pembaruan pemahaman mengenai perempuan dan keluarga.

Konstruksi pemikiran Qasim Amin tidak terbentuk secara instan, melainkan melalui proses intelektual yang dinamis. Hal tersebut terlihat dari perubahan pandangannya yang cukup signifikan antara karya awal dan karya berikutnya. Dalam karya *al-Misriyyun* yang terbit pada 1894, Qasim masih cenderung mempertahankan tradisi masyarakat Mesir dan membela sejumlah praktik sosial yang dikritik kalangan Barat, termasuk persoalan hijab dan poligami.⁶⁷ Sikap tersebut tidak dapat

⁶⁵ Dewi Tri Yulianti, Muhajirin, Almunadi, "Relevansi Pendidikan Wanita Perspektif Qasim Amin Terhadap Pendidikan Dalam AL-Qur'an," *Al-Misykah: Jurnal Kajian Al-Quran Dan Tafsir* 1, no. 2 (2020): 168, <https://doi.org/10.19109/almisykah.v1i2.9037>.

⁶⁶ Azhari Andi, "Voicing Liberation of Women; Qasim Amin and Asma Barlas," *Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy* 5, no. 1 (2024): 42, <https://doi.org/https://doi.org/10.22515/ajipp.v5i1.9172>.

⁶⁷ Suhail Ahmed Hadi, "Veiling and Seclusion of Women: A Study on Qasim Amin's Work Tahrir Al-Mar'a," *International Journal for Multidisciplinary*

dilepaskan dari semangat nasionalisme serta upayanya menjawab kritik orientalis terhadap masyarakat Mesir.

Namun, lima tahun kemudian, Qasim menerbitkan *Tahrir al-Mar'ah* yang menunjukkan pergeseran penting dalam orientasi berpikirnya. Dalam karya ini, ia justru mengkritik tradisi sosial yang dianggap mengekang perempuan dan menghambat kemajuan masyarakat. Menurutnya, banyak praktik yang selama ini dipandang sebagai ajaran agama sebenarnya merupakan produk budaya dan interpretasi sejarah yang dapat ditinjau kembali. Pandangan tersebut semakin ditegaskan dalam *al-Mar'ah al-Jadidah*, di mana ia menekankan pentingnya pendidikan perempuan, pembatasan kekuasaan talak, dan peninjauan terhadap praktik poligami.⁶⁸

Dengan demikian, konstruksi pemikiran Qasim Amin dapat dipahami sebagai hasil perjumpaan antara tradisi Islam, modernitas Barat, pengalaman profesional sebagai hakim, serta pengaruh gerakan reformisme Islam di Mesir. Pemikirannya bergerak dari sikap defensif terhadap tradisi menuju pendekatan reformis yang berupaya membedakan antara nilai dasar Islam dan praktik sosial patriarkal. Pergeseran inilah yang kemudian menjadikan Qasim Amin sebagai salah satu tokoh penting dalam sejarah pembaruan hukum keluarga dan pemikiran perempuan di dunia Islam.⁶⁹

Research (IJFMR) 7, no. 4 (2025): 1–4,
<https://doi.org/10.36948/ijfmr.2025.v07i04.54334>.

⁶⁸ Nur Lailatul Musyafa'ah, "Hijab Wanita Dalam Pandangan Qasim Amin," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 1 (2010): 31.

⁶⁹ Imam Tabroni and Anita Nurul Wafa, "Women in Islamic Feminist View," *Soko Guru: Jurnal Ilmu Pendidikan* 1, no. 3 (2021): 18,
<https://doi.org/10.55606/sokoguru.v1i3.59>.

Konsep Poligami dalam Karya-Karya Qasim Amin

Pemikiran Qasim Amin mengenai poligami tidak dapat dipahami secara parsial hanya dari satu karya tertentu, melainkan harus dibaca sebagai perkembangan intelektual yang berlangsung secara bertahap. Pandangannya mengalami pergeseran dari sikap defensif terhadap tradisi dalam *al-Misriyyun* menuju pendekatan reformis dalam *Tahrir al-Mar'ah* dan kemudian memperoleh penguatan lebih sistematis dalam *al-Mar'ah al-Jadidah*. Pergeseran tersebut menunjukkan bahwa pemikiran Qasim Amin tentang poligami bukanlah gagasan yang statis, tetapi hasil dialektika antara teks agama, realitas sosial Mesir, dan pengaruh modernisme Islam pada akhir abad ke-19.

1. Poligami dalam *al-Misriyyun*

Karya awal Qasim Amin, *al-Misriyyun (Les Egyptiens)* yang terbit pada tahun 1894, ditulis sebagai respons terhadap kritik orientalis Prancis Duc d'Harcourt terhadap masyarakat Mesir. Dalam karya tersebut, Qasim Amin masih cenderung membela tradisi sosial masyarakat Mesir, termasuk praktik poligami. Sikap ini lahir dalam konteks nasionalisme Mesir yang sedang menghadapi tekanan kolonial dan tuduhan Barat bahwa masyarakat Islam, khususnya Arab, merupakan masyarakat yang menindas perempuan. Bagi Qasim Amin pada fase ini, poligami bukanlah bukti kemunduran peradaban Islam sebagaimana dipersepsikan Barat. Ia menolak generalisasi bahwa keberadaan poligami secara otomatis melahirkan ketidakbahagiaan rumah tangga atau merendahkan perempuan. Menurutinya, konflik rumah tangga dapat terjadi baik dalam keluarga monogami maupun poligami. Oleh sebab itu, problem rumah tangga tidak semata-mata ditentukan oleh jumlah istri, tetapi lebih oleh

karakter dan moral individu yang menjalani kehidupan perkawinan.

Dalam *al-Misriyyun*, Qasim Amin menerima legitimasi normatif poligami sebagaimana diatur dalam Al-Qur'an. Ia berpandangan bahwa syariat memberikan ruang bagi laki-laki untuk memiliki lebih dari satu istri, namun ruang tersebut tidak bersifat mutlak. Poligami diperbolehkan dengan syarat utama adanya kemampuan untuk berlaku adil dan memenuhi kewajiban nafkah secara layak. Dengan demikian, sekalipun masih membela praktik tersebut, Qasim tidak pernah memosisikan poligami sebagai hak tanpa batas. Selain syarat keadilan, Qasim juga memandang bahwa poligami semestinya berkaitan dengan kebutuhan tertentu dan bukan semata-mata pemenuhan hasrat pribadi. Dalam kerangka ini, ia sebenarnya sudah menunjukkan kecenderungan moral menuju pembatasan, meskipun belum sampai pada kritik terbuka sebagaimana tampak dalam karya-karyanya kemudian. Posisi Qasim dalam *al-Misriyyun* perlu dibaca dalam konteks sosial-politik Mesir saat itu. Kritik orientalis tidak jarang dipakai untuk melegitimasi superioritas Barat terhadap Timur. Karena itu, pembelaan Qasim terhadap poligami lebih merupakan pembelaan terhadap martabat masyarakat Mesir dan agama Islam daripada representasi final pemikirannya. Ia sedang berupaya membuktikan bahwa praktik sosial Islam memiliki rasionalitas internal dan tidak dapat dihakimi dengan standar Barat secara sepihak.⁷⁰

2. Perubahan Pemikiran dalam *Tahrir al-Mar'ah*

Perubahan signifikan pemikiran Qasim Amin tampak dalam *Tahrir al-Mar'ah* yang terbit pada tahun 1899. Dalam karya ini, ia mulai meninggalkan sikap defensif dan bergerak menuju kritik terhadap praktik sosial yang menurutnya tidak lagi

⁷⁰ Amin, *Al-Misriyyun*, 77–83.

sesuai dengan tujuan moral Islam.⁷¹ Poligami menjadi salah satu isu utama yang mendapat perhatian. Qasim menilai bahwa problem utama poligami bukan terletak pada legitimasi tekstualnya, melainkan pada cara masyarakat mempraktikkannya. Menurutnya, banyak laki-laki memanfaatkan kebolehan syariat untuk kepentingan pribadi tanpa mempertimbangkan keadilan dan kesejahteraan keluarga. Akibatnya, poligami sering melahirkan penderitaan bagi perempuan dan keretakan dalam rumah tangga.

Dalam *Tahrir al-Mar'ah*, Qasim Amin mulai menyoroti dimensi psikologis yang selama ini diabaikan dalam diskursus hukum klasik.⁷² Ia menyatakan bahwa hampir tidak ada perempuan yang menerima dimadu tanpa mengalami rasa sakit, kecemburuan, dan penghinaan emosional. Ketika seorang suami menikah lagi, istri pertama sering kali merasa kehilangan kedudukan, kasih sayang, dan penghargaan dalam rumah tangga. Analisis psikologis ini menunjukkan pendekatan baru yang dipakai Qasim. Ia tidak hanya berbicara mengenai legalitas formal, tetapi juga dampak kemanusiaan dari suatu praktik hukum. Menurutnya, keadilan dalam poligami tidak dapat direduksi pada pembagian nafkah dan giliran bermalam, tetapi juga harus mempertimbangkan aspek emosional dan martabat perempuan.

Qasim kemudian menghubungkan argumentasinya dengan pembacaan terhadap QS. al-Nisa' ayat 3 yang memperbolehkan poligami dengan syarat berlaku adil. Baginya, syarat tersebut bukan formalitas melainkan inti dari legitimasi poligami. Ia juga mengaitkannya dengan QS. al-Nisa' ayat 129

⁷¹ Eliana Siregar, "Pemikiran Qasim Amin Tentang Emansipasi Wanita," *Kafa'ah: Jurnal Ilmiah Kajian Gender* 6, no. 2 (2016): 256, <https://doi.org/10.15548/jk.v6i2.143>.

⁷² Nur Lailatul Musyafa'ah, "Pemikiran Fikih Wanita Qasim Amin," *SGI* 04, no. 01 (2013): 28.

yang menegaskan bahwa manusia tidak akan mampu berlaku adil secara sempurna di antara istri-istrinya. Dari dua ayat tersebut, Qasim menyimpulkan bahwa poligami hanyalah *rukhsah* atau dispensasi yang diberikan dalam kondisi tertentu, bukan prinsip ideal perkawinan Islam. Jika syarat keadilan sulit dipenuhi, maka monogami menjadi pilihan yang lebih sesuai dengan tujuan syariat. Pandangan ini menandai perubahan besar dari fase *al-Misriyyun*. Jika sebelumnya Qasim berusaha mempertahankan legitimasi tradisi, kini ia mulai menempatkan keadilan dan kemaslahatan sebagai ukuran utama dalam membaca hukum keluarga.⁷³

3. Penguatan dalam *al-Mar'ah al-Jadidah*

Gagasan Qasim Amin mengenai poligami memperoleh penguatan lebih lanjut dalam *al-Mar'ah al-Jadidah*. Dalam karya ini, ia menempatkan monogami sebagai orientasi moral yang lebih dekat dengan semangat Islam. Menurut Qasim, perkawinan dalam Islam tidak semata-mata institusi biologis atau seksual, melainkan hubungan kemanusiaan yang dibangun di atas kasih sayang, penghormatan, dan kerja sama. Karena itu, keluarga yang sehat membutuhkan stabilitas emosional dan rasa aman yang sulit dipelihara ketika poligami dilakukan tanpa kebutuhan yang mendesak.

Ia menilai bahwa praktik poligami yang umum di masyarakat Mesir sering kali merusak relasi keluarga. Persaingan antaristri dapat memicu permusuhan, sedangkan anak-anak tumbuh dalam suasana konflik dan ketidaksetaraan. Dalam kondisi demikian, poligami justru bertentangan dengan tujuan dasar perkawinan. Karena itu, Qasim mendukung adanya peran negara atau hakim dalam membatasi poligami. Gagasan ini merupakan langkah progresif pada masanya. Menurutnya,

⁷³ Amin, *Tahrir Al-Mar'ah*, 78–82.

negara memiliki kewajiban menjaga kemaslahatan sosial dan melindungi pihak yang rentan dalam keluarga. Hakim seharusnya memiliki otoritas untuk menilai apakah alasan poligami benar-benar dapat dibenarkan dan apakah suami mampu memenuhi syarat keadilan. Jika poligami diperkirakan akan menimbulkan kerugian bagi perempuan dan anak, maka negara dapat membatasi atau menolaknya. Pandangan ini menunjukkan bahwa bagi Qasim Amin, hukum keluarga tidak cukup dibiarkan menjadi urusan privat semata. Negara memiliki tanggung jawab etis untuk memastikan bahwa kebolehan hukum tidak berubah menjadi instrumen ketidakadilan.⁷⁴

Berdasarkan hal di atas, maka diketahui bahwa perubahan pemikiran Qasim Amin mengenai poligami memperlihatkan karakter epistemologi yang khas. Salah satu cirinya adalah pembedaan tegas antara agama dan tradisi. Menurutny, banyak praktik sosial yang dianggap sebagai ajaran Islam sesungguhnya merupakan produk budaya patriarkal yang diwariskan secara historis. Dalam konteks poligami, ia menolak anggapan bahwa Islam memerintahkan laki-laki untuk memiliki banyak istri. Yang ada hanyalah kebolehan bersyarat yang sering kali dipahami secara keliru sebagai privilese laki-laki.

Pendekatan Qasim bersifat reformis dan sosial. Ia tidak menolak teks agama, tetapi berusaha membaca teks dalam hubungannya dengan tujuan moral Islam dan realitas masyarakat. Karena itu, ia lebih menekankan spirit keadilan daripada sekadar legalitas formal. Corak pemikiran tersebut tidak terlepas dari pengaruh Muhammad Abduh dan gerakan modernisme Mesir. Dari Abduh, Qasim memperoleh inspirasi untuk membedakan antara ajaran Islam yang bersifat universal dan praktik budaya yang dapat berubah sesuai perkembangan

⁷⁴ Qasim Amin, *Al-Mar'ah Al-Jadidah* (Cairo: Handaway, 1900), 105, <https://www.hindawi.org/books/91575858/>.

masyarakat.⁷⁵ Modernisme Mesir juga memperkenalkannya pada gagasan tentang pendidikan, rasionalitas, dan reformasi sosial.

Dengan demikian, konsep poligami dalam karya-karya Qasim Amin menunjukkan perkembangan dari pembelaan tradisional menuju reinterpretasi reformis. Ia tidak mengharamkan poligami, tetapi menempatkannya sebagai dispensasi yang harus dibatasi secara ketat demi menjaga keadilan dan kemaslahatan keluarga. Melalui pendekatan tersebut, Qasim Amin tampil sebagai salah satu pelopor pembaruan hukum keluarga Islam yang berupaya mendialogkan teks agama dengan tuntutan moral dan sosial zamannya.

Landasan Argumentasi Qasim Amin tentang Pembatasan Poligami

Pemikiran Qasim Amin mengenai poligami merupakan bagian penting dari proyek pembaruan hukum keluarga dan emansipasi perempuan yang ia bangun pada akhir abad ke-19 di Mesir. Berbeda dengan sebagian pembaru Islam yang langsung menolak praktik poligami secara normatif, Qasim Amin menempuh jalan argumentasi yang lebih gradual. Ia tidak mengharamkan poligami, karena mengakui bahwa praktik tersebut memiliki dasar tekstual dalam Al-Qur'an, tetapi pada saat yang sama ia berusaha membatasi penerapannya secara ketat melalui pendekatan moral, sosial, dan hukum. Dengan demikian, gagasan Qasim Amin sesungguhnya tidak bertumpu pada penolakan terhadap nash agama, melainkan pada reinterpretasi tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) dan realitas sosial yang menyertai praktik poligami.

⁷⁵ Wulan Nur Diana and Siti Nur Khoiriyah, "Tafsir Aplikatif: Poligami Dalam Prespektif Ulama Klasik Dan Kontemporer," *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 9, no. 1 (2024): 97, <https://doi.org/10.14421/mjsi.v9i1.3714>.

Pandangan Qasim Amin tentang poligami mengalami perkembangan yang cukup signifikan dalam karya-karyanya. Dalam *al-Misriyyun* (1894), yang ditulis sebagai respons terhadap kritik orientalis Prancis terhadap masyarakat Mesir, Qasim Amin masih memperlihatkan sikap defensif terhadap tradisi sosial Islam, termasuk poligami. Pada tahap ini ia menolak pandangan Barat yang menganggap poligami sebagai bukti inferioritas peradaban Islam. Menurutnya, poligami tidak identik dengan ketidakadilan atau kerusakan moral, sebab harmoni rumah tangga tidak semata-mata ditentukan oleh jumlah istri. Ia berpendapat bahwa poligami dapat dibenarkan apabila dilakukan karena kebutuhan tertentu dan disertai kemampuan suami untuk berlaku adil serta memberi nafkah yang layak.

Posisi tersebut menunjukkan bahwa pada fase awal Qasim Amin masih memahami poligami sebagai kebolehan syariat yang dapat diterima dalam kondisi tertentu. Namun pembelaan tersebut tidak berarti ia mendukung poligami tanpa batas. Bahkan dalam *al-Misriyyun* sudah terlihat kecenderungannya untuk memandang monogami sebagai bentuk perkawinan yang lebih dekat dengan stabilitas keluarga. Sikap defensif Qasim pada masa ini lebih merupakan upaya membela masyarakat Mesir dari kritik kolonial dibanding ekspresi akhir pemikirannya mengenai relasi gender.⁷⁶

Perubahan pandangan Qasim Amin terlihat jelas dalam *Tahrir al-Mar'ah* (1899). Dalam karya ini ia mulai mengkritik praktik poligami yang berlangsung di masyarakat Mesir dan menilai bahwa kebolehan syariat sering kali disalahgunakan untuk memenuhi kepentingan laki-laki semata. Menurut Qasim, persoalan utama bukan terletak pada teks agama, tetapi pada cara masyarakat memahami dan mempraktikkan poligami.

⁷⁶ Amin, *Al-Misriyyun*, 77–83.

Banyak laki-laki menjadikan poligami sebagai hak mutlak tanpa mempertimbangkan dampaknya terhadap istri dan anak-anak.

Bagi Qasim Amin, Al-Qur'an memang membolehkan poligami, tetapi kebolehan tersebut tidak dapat dipahami sebagai anjuran mutlak atau prinsip ideal perkawinan Islam. Ia mendasarkan argumentasinya terutama pada QS. al-Nisā' ayat 3 yang memperbolehkan menikahi dua, tiga, atau empat perempuan dengan syarat mampu berlaku adil. Ayat tersebut diakhiri dengan pernyataan: *fa in khiftum allā ta'dilū fa wāḥidah* (jika kamu takut tidak dapat berlaku adil maka satu saja). Menurut Qasim, frasa ini memiliki makna normatif yang sangat penting. Keadilan bukan sekadar syarat tambahan, melainkan fondasi moral yang menentukan sah atau tidaknya praktik poligami secara etis.⁷⁷

Argumentasi Qasim semakin kuat ketika ia menghubungkan ayat tersebut dengan QS. al-Nisā' ayat 129 yang menyatakan bahwa manusia tidak akan mampu berlaku adil di antara para istri meskipun sangat menginginkannya. Baginya, dua ayat ini harus dibaca secara integral. Ayat pertama memberikan kebolehan bersyarat, sedangkan ayat kedua menunjukkan betapa sulitnya memenuhi syarat tersebut dalam kehidupan nyata. Dari sini Qasim menyimpulkan bahwa monogami merupakan bentuk perkawinan yang lebih dekat dengan tujuan keadilan yang dikehendaki Islam. Penafsiran ini memperlihatkan metode Qasim Amin yang tidak berhenti pada makna literal teks, tetapi bergerak pada dimensi etis dan sosialnya. Menurutnya, Islam tidak datang untuk memperluas dominasi laki-laki, melainkan untuk menciptakan keadilan dan kemaslahatan dalam kehidupan keluarga. Karena itu, ketika praktik poligami justru menghasilkan ketidakadilan, maka

⁷⁷ Amin, *Tahrir Al-Mar'ah*, _&.

semangat syariat sesungguhnya telah dilanggar meskipun teks formalnya tampak dipatuhi.

Landasan penting lain dalam argumentasi Qasim Amin adalah analisis sosial terhadap dampak poligami. Ia menilai bahwa praktik poligami di masyarakat Mesir sering menimbulkan penderitaan psikologis bagi perempuan. Menurutnya, hampir tidak ada perempuan yang rela dimadu tanpa mengalami luka batin dan rasa terhina. Ketika seorang suami menikahi perempuan lain, istri pertama umumnya merasakan pengkhianatan emosional yang dapat merusak hubungan keluarga. Qasim Amin melihat bahwa penderitaan tersebut tidak dapat dianggap remeh karena keluarga bukan hanya institusi biologis, melainkan juga ruang kasih sayang dan ketenangan (*sakinah*). Jika poligami menghancurkan rasa aman dan kepercayaan dalam rumah tangga, maka tujuan moral perkawinan menjadi gagal tercapai. Karena itu ia menolak pandangan yang menganggap poligami semata-mata persoalan hak seksual laki-laki.

Selain berdampak pada perempuan, Qasim juga mengamati konsekuensi sosial poligami terhadap anak-anak. Persaingan antaristri dan kecemburuan dalam keluarga poligamis sering kali melahirkan konflik yang berpengaruh terhadap perkembangan psikologis anak. Anak-anak dapat tumbuh dalam suasana permusuhan, ketidaksetaraan, dan perebutan perhatian ayah. Dalam kondisi demikian, poligami bukan hanya persoalan individual, melainkan masalah sosial yang memengaruhi kualitas generasi. Argumentasi sosial ini memperlihatkan bahwa Qasim Amin memahami hukum Islam secara kontekstual. Hukum tidak dipandang sebagai aturan formal yang terpisah dari realitas, melainkan sarana mewujudkan kemaslahatan manusia. Oleh sebab itu, ia menilai

bahwa penilaian terhadap poligami harus mempertimbangkan dampak nyata yang ditimbulkannya dalam masyarakat.

Salah satu aspek penting dalam pemikiran Qasim Amin adalah perbedaan antara agama dan tradisi. Ia berulang kali menegaskan bahwa banyak praktik yang dianggap sebagai ajaran Islam sebenarnya hanyalah adat sosial yang diwariskan secara turun-temurun. Dalam konteks poligami, ia mengkritik masyarakat yang menjadikan kebolehan syariat sebagai legitimasi superioritas laki-laki. Menurutnya, Islam tidak pernah memerintahkan laki-laki untuk berpoligami. Poligami hanyalah dispensasi (*rukhsah*) dalam situasi tertentu, bukan norma ideal yang harus dipraktikkan. Akan tetapi, budaya patriarkal telah mengubah dispensasi tersebut menjadi simbol kekuasaan laki-laki atas perempuan. Di sinilah Qasim melihat perlunya reinterpretasi terhadap hukum keluarga agar nilai-nilai dasar Islam tidak tertutupi oleh tradisi.⁷⁸

Berdasarkan argumentasi tersebut, Qasim Amin mendukung keterlibatan negara dan lembaga hukum dalam mengendalikan praktik poligami. Gagasan ini sejalan dengan pandangannya mengenai talak yang juga harus berada di bawah pengawasan pengadilan. Menurut Qasim, kebebasan mutlak dalam urusan keluarga berpotensi melahirkan penyalahgunaan kekuasaan. Karena itu ia mengusulkan agar hakim memiliki kewenangan untuk menilai apakah poligami benar-benar diperlukan dan apakah syarat keadilan dapat dipenuhi. Jika terdapat indikasi bahwa poligami akan menimbulkan kerugian bagi perempuan dan anak, maka negara berhak membatasinya demi kemaslahatan umum. Pandangan ini menunjukkan keberanian Qasim dalam menghubungkan hukum Islam dengan regulasi modern.⁷⁹

⁷⁸ Amin, 78–82.

⁷⁹ Amin, *Al-Mar'ah Al-Jadidah*, 105.

Dengan demikian, landasan argumentasi Qasim Amin tentang pembatasan poligami dibangun melalui tiga fondasi utama: pembacaan tekstual yang menekankan syarat keadilan, analisis sosial mengenai dampak poligami terhadap perempuan dan keluarga, serta perbedaan antara nilai agama dan tradisi patriarkal. Dari ketiga fondasi tersebut lahir kesimpulan bahwa meskipun poligami tidak haram secara mutlak, Islam pada hakikatnya lebih dekat kepada monogami sebagai bentuk perkawinan yang menjamin keadilan, kasih sayang, dan kemaslahatan keluarga. Pemikiran ini menempatkan Qasim Amin sebagai salah satu pelopor reformasi hukum keluarga Islam yang mencoba mendialogkan teks agama dengan tuntutan keadilan sosial pada zamannya.

Analisis dalam Hukum Islam Kontemporer terhadap Pemikiran Qasim Amin tentang Poligami

Pemikiran Qasim Amin tentang poligami memiliki posisi penting dalam perkembangan hukum keluarga Islam modern. Gagasannya tidak hanya muncul sebagai kritik terhadap praktik sosial di Mesir pada akhir abad ke-19, tetapi juga menjadi bagian dari arus reformisme Islam yang berusaha menafsirkan kembali hukum keluarga dengan mempertimbangkan prinsip keadilan dan perubahan masyarakat.⁸⁰ Dalam perspektif hukum Islam kontemporer, pandangan Qasim Amin menarik untuk dianalisis karena berada di antara dua kutub: pengakuan terhadap legitimasi normatif poligami dalam teks agama dan dorongan untuk membatasi praktiknya demi kemaslahatan sosial.

⁸⁰ Elya Munfarida, "Tafsir Pendidikan Perempuan Menurut Qasim Amin," *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 5, no. 2 (2020): 242, <https://doi.org/10.24090/maghza.v5i2.4284>.

Salah satu ciri utama hukum Islam kontemporer ialah pergeseran dari pendekatan fiqh normatif menuju fiqh sosial.⁸¹ Jika fiqh klasik lebih banyak menitikberatkan pada penetapan status hukum berdasarkan dalil tekstual dan metodologi *istinbāt* tradisional, hukum Islam kontemporer berusaha melihat bagaimana hukum bekerja dalam realitas sosial serta dampaknya terhadap kehidupan manusia.⁸² Dalam paradigma ini, keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap pihak rentan menjadi pertimbangan penting.⁸³ Pemikiran Qasim Amin dapat dibaca sebagai bagian dari pergeseran tersebut. Ia tidak menolak keberadaan teks Al-Qur'an tentang poligami, tetapi berusaha membaca teks itu melalui tujuan moral dan dampak sosialnya. Pendekatan ini memperlihatkan kedekatan Qasim dengan gagasan reformisme Islam yang berkembang di Mesir melalui Muhammad Abduh dan gerakan modernis.⁸⁴ Bagi Qasim Amin, hukum Islam tidak boleh dipahami semata-mata sebagai kumpulan aturan legal yang statis. Syariat memiliki tujuan moral yang harus diwujudkan dalam kehidupan sosial. Oleh karena itu, suatu praktik yang secara formal dibolehkan tetap harus diuji melalui dampaknya terhadap keadilan dan kemaslahatan. Cara pandang semacam ini menjadi karakter penting hukum Islam kontemporer.

Analisis terhadap pemikiran Qasim Amin dapat diperkuat melalui *pendekatan maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam teori *maqāṣid*,

⁸¹ Umdatul Baroroh, "Understanding Methodology of Fiqh Sosial," *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial* 1, no. 1 (2020): 27, <https://doi.org/https://doi.org/10.35878/santri.v1i1.202> ISSN.

⁸² Baroroh, "Understanding Methodology of Fiqh Sosial."

⁸³ Muhaimin, "Pendekatan Fiqh Kontemporer: Kajian Terhadap Pemikiran Fiqh Humanis M. Syahrur," *AL-WASITHOH: Jurnal Ilmu-Ilmu Agama* 3, no. 1 (2020): 1–30, <https://journal.staiciidemak.ac.id/index.php/alwasithoh/article/download/8/4>.

⁸⁴ Dewi Tri Yulianti, Muhajirin, Almunadi, "Relevansi Pendidikan Wanita Perspektif Qasim Amin Terhadap Pendidikan Dalam AL-Qur'an," 168.

hukum Islam bertujuan menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.⁸⁵ Perkawinan, termasuk pembahasan poligami, berada dalam wilayah perlindungan keturunan (*hifz al-nasl*) dan perlindungan martabat manusia.⁸⁶ Qasim Amin menilai bahwa praktik poligami yang tidak terkendali justru berpotensi merusak tujuan tersebut. Konflik antarkeluarga, ketidakadilan emosional terhadap perempuan, dan dampak psikologis terhadap anak merupakan bentuk kerusakan sosial yang bertentangan dengan tujuan syariat.

Pandangan ini sejalan dengan kecenderungan hukum Islam kontemporer yang menempatkan *maqāṣid* sebagai dasar reinterpretasi hukum keluarga. Tokoh-tokoh modern menegaskan bahwa teks Al-Qur'an harus dipahami melalui tujuan moral yang hendak diwujudkan, bukan hanya melalui makna literalnya. Dalam konteks poligami, tujuan moral itu adalah keadilan.⁸⁷ Karena itu, Qasim Amin memandang bahwa kebolehan poligami dalam QS. al-Nisa' ayat 3 tidak dapat dipisahkan dari syarat keadilan. Ia juga menghubungkannya dengan QS. al-Nisa' ayat 129 yang menyatakan bahwa manusia sulit berlaku adil di antara istri-istrinya. Dari dua ayat tersebut ia menyimpulkan bahwa monogami lebih dekat kepada tujuan syariat. Dalam perspektif *maqāṣid*, argumentasi Qasim Amin menunjukkan bahwa hukum Islam tidak semata-mata

⁸⁵ Nur Lailatul Musyafaah, Athifatul Wafirah, and Sagita Destia Ramadhan, "Moderation of Fatwa: Worship During the Covid 19 Pandemic in Maqasid Shariah Perspective," in *Proceedings of the International Conference on Engineering, Technology and Social Science (ICONETOS 2020)*, vol. 529 (Atlantis Press, 2021), 73–79, <https://doi.org/10.2991/assehr.k.210421.012>.

⁸⁶ Ikwanuddin Harahap, "2019- Determining The Age Of Marriage In Indonesia; Family Law Reform On Al-Maslaha Approach," *Jurnal AL-MAQASID: Jurnal Ilmu Kesyariahan Dan Keperdataan* 5, no. 2 (2019): 159–71, <http://jurnal.iain-padangsidempuan.ac.id/index.php/almaqasid/article/view/2067>.

⁸⁷ Didi Sumardi, "Poligami Perspektif Keadilan Gender," *Adliya* 9 (2015): 189–92.

mempertahankan kebolehan formal, tetapi harus mempertimbangkan apakah praktik tersebut masih mewujudkan kemaslahatan atau justru melahirkan mafsadah.

Perdebatan poligami dalam hukum Islam kontemporer pada dasarnya bergerak antara dua pendekatan besar: tekstual dan kontekstual. Pendekatan tekstual memahami QS. al-Nisa' ayat 3 sebagai legitimasi permanen terhadap poligami selama syarat formal terpenuhi. Dalam pandangan ini, karena Al-Qur'an membolehkan poligami, negara atau masyarakat tidak dapat membatasinya secara berlebihan.⁸⁸ Sebaliknya, pendekatan kontekstual berupaya membaca ayat tersebut berdasarkan konteks sejarah dan tujuan moralnya. Banyak sarjana modern berpendapat bahwa ayat poligami turun dalam situasi sosial tertentu, terutama berkaitan dengan perlindungan terhadap perempuan dan anak yatim pasca peperangan.

Pemikiran Qasim Amin lebih dekat pada pendekatan kontekstual. Ia tidak memandang poligami sebagai institusi yang harus dipertahankan demi dirinya sendiri, tetapi sebagai dispensasi yang memiliki syarat moral dan konteks sosial tertentu. Dengan demikian, poligami bukan norma ideal melainkan solusi terbatas. Pendekatan ini kemudian berkembang dalam pemikiran hukum Islam modern. Di beberapa negara Muslim, poligami tidak dihapuskan secara total tetapi dibatasi melalui regulasi hukum keluarga. Model ini menunjukkan bahwa pembatasan poligami dapat dipahami sebagai bagian dari ijtihad sosial dan bukan bentuk penolakan terhadap syariat.⁸⁹

Pandangan Qasim Amin memiliki sejumlah kesamaan dengan reformis Islam lainnya. Muhammad Abduh, misalnya,

⁸⁸ Diana and Khoiriyah, "Tafsir Aplikatif: Poligami Dalam Prespektif Ulama Klasik Dan Kontemporer."

⁸⁹ Aris Baidhowi, "Hukum Poligami Dalam Perspektif Ulama Fiqh," *Muwazah: Jurnal Kajian Gender* 4, no. 1 (2012): 58-69, <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/muwazah.v4i1.9993>.

juga menilai bahwa keadilan merupakan syarat yang sangat berat dalam poligami sehingga praktik tersebut semestinya dibatasi.⁹⁰ Rasyid Ridha, meskipun lebih moderat, memandang poligami sebagai solusi sosial dan bukan keharusan agama.⁹¹ Sementara itu Fazlur Rahman membaca ayat poligami sebagai langkah reformasi gradual Al-Qur'an terhadap praktik poligami Arab yang tidak terbatas.⁹² Kesamaan para tokoh tersebut terletak pada penolakan terhadap pemahaman literal yang menjadikan poligami sebagai hak absolut laki-laki. Mereka berusaha memindahkan fokus pembahasan dari sekadar legalitas menuju tujuan moral. Namun terdapat juga perbedaan. Qasim Amin memberi perhatian lebih besar pada penderitaan psikologis perempuan dan dampak sosial poligami. Dalam hal ini, pendekatannya mendekati perspektif feminis Muslim kontemporer seperti Fatima Mernissi dan Amina Wadud yang menekankan pentingnya relasi setara dalam keluarga.⁹³

Meski demikian, Qasim tidak sampai menyatakan bahwa poligami harus dihapuskan secara total. Ia tetap mengakui legitimasi tekstualnya dan memilih jalur pembatasan ketat melalui hukum. Salah satu aspek paling progresif dari pemikiran

⁹⁰ Hakim, "Reasons for Polygamy and Its Impact on Muslim Family Life: Experiences of Polygamous Perpetrators in Babat, Lamongan, Indonesia," 42.

⁹¹ Badrul Jihad, "Memaknai Ulang Hukum Poligami; Telaah Pandangan Rasyid Ridha Mengenai Surat Al-Nisā' Ayat 3," *Jurnal Ilmiah AL-Jauhari: Jurnal Studi Islam Dan Interdisipliner Volume 7*, no. 1 (2022): 39-51, <https://doi.org/10.30603/jiaj.v7i1.2107>.

⁹² Zunly Nadia, "Membaca Ayat Poligami Bersama Fazlur Rahman," *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 2, no. 1 (2017): 203-28, <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/MJSI.22.1369>.

⁹³ Haikal Fadhil Anam, "Poligami Dalam Hermeneutika Feminis Amina Wadud," *Musawa: Jurnal Studi Gender Dan Islam* 19, no. 1 (2020): 43-56, <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/musawa.2020.191.43-56>; Hafid Nur Muhammad and Fitri, "Feminisme Dalam Al-Qur'an (Analisis Penafsiran Fatima Mernissi Surat An-Nisa Ayat 34)," *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 2 (2021): 96-107, <https://doi.org/https://doi.org/10.57163/alruhafidz.v1i2.17>.

Qasim Amin ialah dukungannya terhadap keterlibatan negara dalam pengaturan poligami.⁹⁴ Dalam fiqh klasik, perkawinan umumnya dipandang sebagai kontrak privat yang tidak memerlukan intervensi negara secara mendalam. Namun Qasim melihat bahwa kebebasan absolut dalam urusan keluarga berpotensi melahirkan ketidakadilan. Karena itu ia mendukung peran hakim untuk menilai alasan dan kemampuan seseorang sebelum melakukan poligami. Gagasan ini sangat relevan dengan perkembangan hukum keluarga modern di dunia Islam. Tunisia melalui *Code of Personal Status* tahun 1956 melarang poligami secara total dengan alasan ketidakmungkinan berlaku adil.⁹⁵ Maroko membatasi poligami melalui *Mudawwanah* dengan persyaratan ketat dan persetujuan pengadilan.⁹⁶ Mesir sendiri menerapkan pengawasan hukum yang lebih besar terhadap praktik poligami.⁹⁷ Reformasi tersebut menunjukkan bahwa pemikiran Qasim Amin memiliki resonansi yang kuat dalam perkembangan hukum keluarga Islam modern.

⁹⁴ Muhammad Hizbullah, Imam Muhardinata, and Leni Masnidar Nasution, "Renewal of Islamic Family Law: Analysis of The Contribution of Qosim Amin's Thought Muhammad Hizbullah, Imam Muhardinata, Leni Masnidar Nasution," *Al-Fikru: Jurnal Ilmiah* 17, no. 1 (2023): 121, <https://doi.org/10.51672/alfikru.v17i1.181>.

⁹⁵ Landy Trisna Abdurrahman, "Conflict in Islamic Jurisprudence: Noel J. Coulson's Historical Approach and His Contribution to the Study of Islamic Law," *JIL: Journal of Islamic Law* 3, no. 1 (2022): 86, <https://doi.org/10.24260/jil.v3i1.495>.

⁹⁶ Iris Sportel, "Moroccan Family Law: Discussions and Responses from the Netherlands," *Journal of Muslim Minority Affairs* 40, no. 1 (2020): 71–73, <https://doi.org/10.1080/13602004.2020.1741167>.

⁹⁷ Raka Haikal Anfasya and Natasya Yunita Sugiastuti, "Perbandingan Hukum Ketentuan Perkawinan Poligami Di Indonesia Dan Mesir," *Reformasi Hukum Trisakti* 5, no. 2 (2023): 423, <https://doi.org/https://doi.org/10.25105/refor.v5i2.15839>.

Relevansi Pemikiran Qasim Amin dalam Hukum Islam Kontemporer

Salah satu relevansi utama pemikiran Qasim Amin terletak pada keberhasilannya memindahkan pembahasan poligami dari sekadar persoalan legal-formal menuju persoalan etis dan sosial. Dalam tradisi fikih klasik, poligami umumnya dibahas dalam kerangka kebolehan hukum (*ibāḥah*) dengan penekanan pada batas maksimal empat istri serta syarat keadilan dalam nafkah dan perlakuan lahiriah.⁹⁸ Qasim Amin tidak menolak dasar kebolehan tersebut, tetapi menggeser titik tekan pembahasannya pada dampak sosial dan moral dari praktik poligami.

Pendekatan ini menjadi relevan dalam hukum Islam kontemporer yang semakin memperhatikan dimensi *maqāṣid al-syarī'ah* dan perlindungan terhadap hak-hak keluarga. Dalam konteks modern, hukum keluarga tidak lagi hanya dipahami sebagai seperangkat aturan privat antara suami dan istri, melainkan sebagai instrumen sosial yang bertujuan menjaga stabilitas keluarga dan kesejahteraan masyarakat.⁹⁹ Karena itu, argumentasi Qasim Amin yang menyoroti potensi kerusakan psikologis, konflik rumah tangga, dan ketidakadilan terhadap perempuan memperoleh resonansi kuat dalam diskursus hukum Islam saat ini. Pandangan Qasim Amin juga memiliki relevansi dengan perkembangan legislasi keluarga di berbagai negara Muslim. Banyak negara Islam telah menerapkan regulasi yang membatasi poligami melalui mekanisme hukum negara. Di Mesir, misalnya, poligami tetap sah tetapi diatur melalui kewajiban

⁹⁸ Hakim, "Reasons for Polygamy and Its Impact on Muslim Family Life: Experiences of Polygamous Perpetrators in Babat, Lamongan, Indonesia," 40.

⁹⁹ Sifa Mulya Nurani, "Perspectives of Justice in the Family (Study of the Concept of Justice in Polygamy According to Law and Compilation of Islamic Law)," *Ascarya* 1, no. 1 (2021): 2, <https://doi.org/10.53754/iscs.v1i1.1>.

pemberitahuan kepada istri dan kemungkinan gugatan cerai akibat mudarat. Di Tunisia, poligami bahkan dilarang melalui *Code du Statut Personnel* tahun 1956.¹⁰⁰ Di Malaysia dan Indonesia, poligami diperbolehkan dengan syarat yang ketat.¹⁰¹

Dalam konteks Indonesia, pemikiran Qasim Amin memiliki relevansi yang cukup jelas. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menganut asas monogami, meskipun membuka kemungkinan poligami dengan syarat tertentu. Pasal 3 ayat (1) menegaskan bahwa seorang pria hanya boleh mempunyai seorang istri dan seorang wanita hanya boleh mempunyai seorang suami. Poligami diperbolehkan secara terbatas dengan izin pengadilan dan alasan tertentu seperti istri tidak dapat menjalankan kewajiban, mengalami cacat, atau tidak dapat melahirkan keturunan. Kompilasi Hukum Islam (KHI) juga mengatur syarat kemampuan berlaku adil dan memperoleh izin pengadilan agama. Regulasi ini memperlihatkan bahwa hukum keluarga Indonesia tidak memahami poligami sebagai hak mutlak, tetapi sebagai pengecualian yang harus diawasi.¹⁰²

Regulasi tersebut memperlihatkan bahwa negara-negara Muslim modern cenderung tidak memahami poligami sebagai hak absolut laki-laki, melainkan sebagai praktik yang dapat dibatasi demi kemaslahatan. Dalam hal ini, pemikiran Qasim Amin tampak mendahului arah perkembangan hukum keluarga modern. Di sinilah pemikiran Qasim Amin menemukan relevansinya. Gagasannya tentang perlunya pembatasan

¹⁰⁰ Abdurrahman, "Conflict in Islamic Jurisprudence: Noel J. Coulson's Historical Approach and His Contribution to the Study of Islamic Law," 86.

¹⁰¹ Shinta Dewi Rismawati and Muhammad Abral Bin Abu Bakar, "Polygamy Marriage: Legal Culture, Optional Political Identity and Marital Status Dilemma (A Case Study in Pekalongan)," *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 14, no. 2 (2019): 238, <https://doi.org/http://doi.org/10.19105/al-ihkam.v14i2.2396>.

¹⁰² Syabbul Bachri et al., *The Criminalization of Polyamory Perspective Islamic Penal Law and Indonesian New Penal Code*, *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, vol. 8, 2023, 410, <https://doi.org/10.29240/jhi.v8i2.7221>.

institusional terhadap poligami sejalan dengan arah reformasi hukum keluarga Indonesia. Negara bertindak bukan untuk menentang syariat, melainkan memastikan bahwa praktik poligami tidak menimbulkan ketidakadilan.

Dengan demikian, dalam perspektif hukum Islam kontemporer, pemikiran Qasim Amin dapat dipahami sebagai upaya awal membangun fiqh keluarga yang berorientasi pada keadilan substantif. Ia menggeser pembahasan poligami dari wilayah legal-formal menuju ruang etika sosial dan kemaslahatan keluarga. Melalui pendekatan tersebut, Qasim Amin tidak sekadar mengkritik tradisi patriarkal, tetapi juga menawarkan model pembacaan hukum Islam yang dialogis dengan perubahan masyarakat modern.

Selain itu, pemikiran Qasim Amin relevan dengan meningkatnya perhatian terhadap keadilan gender dalam studi Islam kontemporer.¹⁰³ Banyak sarjana Muslim modern seperti Fatima Mernissi, Amina Wadud, dan Asma Barlas menekankan pentingnya membaca teks-teks agama melalui perspektif keadilan dan relasi setara antara laki-laki dan perempuan. Walaupun Qasim Amin hidup jauh sebelum lahirnya feminisme Islam kontemporer, pendekatannya yang membedakan antara ajaran agama dan tradisi patriarkis membuka ruang bagi reinterpretasi hukum keluarga yang lebih sensitif terhadap pengalaman perempuan.

Qasim Amin juga relevan dalam konteks perubahan struktur sosial modern. Pada masa klasik, poligami sering dipahami dalam konteks sosial tertentu seperti peperangan, tingginya angka janda, atau kebutuhan perlindungan ekonomi. Namun masyarakat modern mengalami transformasi besar

¹⁰³ Rafi Chalatana, "Women's Education According to Qasim Amin and Its Implications in The Modern Era," *Averroes: Journal for Science and Religious Studies* 2, no. 2 (2025): 105, <https://doi.org/10.62446/averroes.020203>.

melalui urbanisasi, pendidikan perempuan, dan meningkatnya partisipasi perempuan dalam ruang publik. Dalam masyarakat seperti ini, argumentasi Qasim Amin bahwa praktik poligami sering kehilangan basis sosial-historisnya menjadi semakin signifikan.

Pemikiran Qasim Amin tentang poligami merupakan salah satu gagasan reformis yang terus memunculkan diskusi dalam kajian hukum Islam modern dan kontemporer.¹⁰⁴ Pandangannya tidak hanya penting sebagai produk intelektual Mesir akhir abad ke-19, tetapi juga tetap relevan untuk dibaca dalam konteks masyarakat Muslim masa kini yang menghadapi perubahan sosial, tuntutan kesetaraan gender, serta perkembangan sistem hukum keluarga modern.¹⁰⁵ Di sisi lain, pemikiran tersebut juga menuai kritik, khususnya dari kalangan tradisional yang memandang gagasannya terlalu jauh membatasi sesuatu yang secara eksplisit dibolehkan oleh Al-Qur'an. Para pengkritik berargumen bahwa QS. al-Nisā' ayat 3 secara jelas memberikan legitimasi terhadap poligami hingga empat istri dengan syarat keadilan.¹⁰⁶ Karena itu, upaya menjadikan monogami sebagai satu-satunya bentuk ideal dianggap berpotensi mempersempit wilayah kebolehan syariat. Dalam perspektif ini, keadilan yang disyaratkan Al-Qur'an dipahami sebagai keadilan material dan perlakuan lahiriah, bukan keadilan emosional yang secara manusiawi memang sulit dicapai. Sebagian ulama juga menilai bahwa Qasim Amin terlalu dipengaruhi pengalaman sosial Mesir modern sehingga

¹⁰⁴ Aziza Hussein, "The Role of Women in Social Reform in Egypt," *Middle East Journal* 7, no. 4 (1953): 441, <https://www.jstor.org/stable/pdf/4322539.pdf>.

¹⁰⁵ Musyafa'ah, "Pemikiran Fikih Wanita Qasim Amin."

¹⁰⁶ Rika Astari et al., "Indonesian Muslim Society's Reception of Sensation Language and Invitation to Polygamy on Social Media," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 13, no. 2 (2023): 376, <https://doi.org/10.18326/ijims.v13i2.369-397>.

generalisasi kritiknya terhadap poligami menjadi problematis. Tidak semua praktik poligami menghasilkan konflik atau ketidakadilan. Dalam sejumlah masyarakat Muslim, poligami justru dipandang sebagai solusi sosial tertentu, misalnya dalam kasus infertilitas atau perlindungan terhadap janda dan anak yatim. Karena itu, menurut kritik ini, problem yang muncul bukan terletak pada poligami itu sendiri, tetapi pada penyalahgunaan praktik tersebut.

Membaca Qasim Amin secara proporsional menuntut posisi yang tidak simplistik. Ia bukan tokoh yang menghapus legitimasi normatif poligami secara mutlak, tetapi juga bukan pembela praktik poligami tanpa batas sebagaimana dipahami sebagian tradisi patriarkis. Posisi intelektualnya berada di tengah: mengakui kebolehan normatif poligami tetapi mengkritik praktik sosialnya ketika bertentangan dengan keadilan dan kemaslahatan. Dari sudut hukum Islam kontemporer, posisi semacam ini justru memiliki nilai penting. Ia menunjukkan bahwa perdebatan tentang poligami tidak harus dipahami secara dikotomis antara halal dan haram, melainkan sebagai persoalan sosial yang memerlukan pertimbangan etik, psikologis, dan hukum secara simultan. Dengan demikian, pembatasan poligami melalui regulasi negara atau pengawasan pengadilan tidak otomatis berarti penolakan terhadap syariat, tetapi dapat dipahami sebagai bentuk *siyāṣah syar'īyyah* untuk memastikan tujuan hukum Islam benar-benar tercapai. Karena itu, relevansi utama pemikiran Qasim Amin bukan semata pada sikap pro atau kontra terhadap poligami, melainkan pada kontribusinya dalam membangun paradigma baru hukum keluarga Islam yang lebih kontekstual, berorientasi pada keadilan, dan terbuka terhadap pembaruan sosial tanpa kehilangan landasan normatifnya.

Kesimpulan

Pemikiran Qasim Amin tentang poligami menunjukkan dinamika intelektual yang berkembang seiring perubahan sosial dan pengalaman intelektual yang dialaminya. Dalam karya awalnya *al-Misriyyun*, Qasim Amin masih membela tradisi poligami sebagai praktik yang dibenarkan dalam Islam dengan syarat keadilan dan kebutuhan tertentu, terutama dalam rangka merespons kritik Barat terhadap masyarakat Mesir. Namun dalam karya berikutnya, terutama *Tahrir al-Mar'ah* dan diperkuat dalam *al-Mar'ah al-Jadidah*, ia bergerak menuju posisi yang lebih kritis terhadap praktik poligami sosial yang berkembang di masyarakat. Menurutnya, poligami bukanlah prinsip ideal perkawinan dalam Islam, melainkan bentuk dispensasi (*rukhsah*) yang hanya dapat dibenarkan dalam keadaan tertentu dan harus mempertimbangkan kemaslahatan serta keadilan bagi perempuan dan keluarga.

Konstruksi pemikiran tersebut dibangun melalui pendekatan reformis yang membedakan antara ajaran agama dan tradisi sosial. Qasim Amin menilai bahwa banyak praktik yang dianggap sebagai ketentuan agama sesungguhnya merupakan hasil konstruksi budaya patriarkis yang kemudian memperoleh legitimasi keagamaan. Karena itu, ia menempatkan poligami bukan semata sebagai persoalan legal-formal yang selesai dengan dalil kebolehan, tetapi sebagai persoalan moral dan sosial yang harus dikaji melalui tujuan syariat, kondisi masyarakat, serta dampaknya terhadap kehidupan keluarga. Dalam hal ini terlihat pengaruh modernisme Mesir dan gagasan pembaruan yang berkembang melalui pemikiran tokoh-tokoh seperti Muhammad Abduh.

Dalam perspektif hukum Islam kontemporer, pemikiran Qasim Amin memiliki relevansi yang cukup kuat. Perhatian terhadap keadilan keluarga, perlindungan hak perempuan, dan

kemaslahatan sosial merupakan isu sentral dalam perkembangan hukum keluarga di berbagai negara Muslim modern. Regulasi yang membatasi poligami melalui syarat ketat, izin pengadilan, dan pertimbangan kemampuan suami menunjukkan bahwa hukum Islam kontemporer cenderung bergerak dari paradigma kebolehan mutlak menuju paradigma pengendalian demi tercapainya tujuan syariat. Dengan demikian, gagasan Qasim Amin dapat dipahami sebagai salah satu embrio pembaruan hukum keluarga Islam yang berupaya menempatkan nilai keadilan sebagai orientasi utama.

Meski demikian, pemikiran Qasim Amin juga tidak lepas dari kritik. Sebagian kalangan menilai bahwa pembatasan poligami yang ia tawarkan berpotensi mempersempit sesuatu yang secara tekstual dibolehkan oleh Al-Qur'an. Kritik lain mempertanyakan sejauh mana gagasannya dipengaruhi modernitas Barat dan apakah pendekatan sosial yang digunakannya cukup kuat secara metodologis dalam penafsiran hukum Islam. Namun kritik-kritik tersebut tidak menghilangkan signifikansi intelektual Qasim Amin sebagai seorang pembaru yang berusaha membuka ruang dialog antara teks agama dan realitas sosial.

Pada akhirnya, pemikiran Qasim Amin tentang poligami memperlihatkan bahwa hukum Islam memiliki ruang ijtihad yang dinamis dalam merespons perubahan masyarakat. Perdebatan mengenai poligami tidak semata berkaitan dengan kategori halal atau haram, tetapi juga menyangkut keadilan, perlindungan keluarga, dan tujuan kemanusiaan yang menjadi inti ajaran Islam. Oleh sebab itu, kontribusi terbesar Qasim Amin bukan terletak pada penolakan atau penerimaan terhadap poligami secara mutlak, melainkan pada upayanya menggeser pembahasan poligami ke dalam kerangka etik dan sosial yang lebih luas

sehingga hukum Islam tetap hidup dan relevan dalam menghadapi tantangan zaman.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman, Landy Trisna. "Conflict in Islamic Jurisprudence: Noel J. Coulson's Historical Approach and His Contribution to the Study of Islamic Law." *JIL: Journal of Islamic Law* 3, no. 1 (2022): 74–93. <https://doi.org/10.24260/jil.v3i1.495>.
- Amin, Qasim. *Al-Mar'ah Al-Jadidah*. Cairo: Handaway, 1900. <https://www.hindawi.org/books/91575858/>.
- . *Al-Misriyyun*. Cairo: Dar al-Hilal, 1995. <https://archive.org/details/AAlexandrina-055010>.
- . *Tahrir Al-Mar'ah*. Cairo: Handaway, 1899. <https://www.hindawi.org/books/96958241/>.
- Anam, Haikal Fadhil. "Poligami Dalam Hermeneutika Feminis Amina Wadud." *Musawa: Jurnal Studi Gender Dan Islam* 19, no. 1 (2020): 43–56. <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/musawa.2020.191.43-56>.
- Andi, Azhari. "Voicing Liberation of Women; Qasim Amin and Asma Barlas." *Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy* 5, no. 1 (2024): 37–62. <https://doi.org/https://doi.org/10.22515/ajipp.v5i1.9172>.
- Anfasya, Raka Haikal, and Natasya Yunita Sugiastuti. "Perbandingan Hukum Ketentuan Perkawinan Poligami Di Indonesia Dan Mesir." *Reformasi Hukum Trisakti* 5, no. 2 (2023): 417–28. <https://doi.org/https://doi.org/10.25105/refor.v5i2.15839>.
- Astari, Rika, Djamaluddin Perawironegoro, Muhammad Irfan Faturrahman, and Hanif Cahyo Adi Kistoro. "Indonesian Muslim Society's Reception of Sensation Language and

- Invitation to Polygamy on Social Media.” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 13, no. 2 (2023): 369–97. <https://doi.org/10.18326/ijims.v13i2.369-397>.
- Atikah, Intan, Noval Halidaziya, and Madya Syamsul Maarif. “Peran Dan Akses Politik Perempuan Dalam Perspektif Qasim Amin.” *IN RIGHT Jurnal Agama Dan Hak Azasi Manusia* 13, no. 1 (2024): 135–54. <https://doi.org/10.14421/inright.v13i1.3511>.
- Azhari, Fathurrahman. “The Habibs’ Polygamy Lives with Ahwal Women (A Case Study in Banjar Regency, South Kalimantan, Indonesia).” *Kasetsart Journal of Social Sciences* 42, no. 1 (2021): 159–64. <https://doi.org/10.34044/j.kjss.2021.42.1.25>.
- Bachri, Syabbul, Mohd Al Adib Samuri, Najma Moosa, Büşra Nur Duran, and Ramadhita. *The Criminalization of Polyamory Perspective Islamic Penal Law and Indonesian New Penal Code. Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam*. Vol. 8, 2023. <https://doi.org/10.29240/jhi.v8i2.7221>.
- Bahri, Syaiful. “Kontribusi Pemikiran Qasim Amin Dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam.” *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 1 (2016): 15–28. <https://doi.org/10.14421/ahwal.2013.06102>.
- . “Wacana Pembebasan Perempuan; Studi Kritis Pemikiran Qasim Amin Dan Jamal Al-Banna.” *Lisan Al-Hal* 8, no. 2 (2014): 263–87. <https://journal.ibrahimy.ac.id/index.php/lisanalhal/article/view/133>.
- Baidhowi, Aris. “Hukum Poligami Dalam Perspektif Ulama Fiqh.” *Muwazah: Jurnal Kajian Gender* 4, no. 1 (2012): 58–69. <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/muwazah.v4i1.9993>.
- Chalatana, Rafi. “Women’s Education According to Qasim Amin

- and Its Implications in The Modern Era.” *Averroes: Journal for Science and Religious Studies* 2, no. 2 (2025): 103–13. <https://doi.org/10.62446/averroes.020203>.
- Diana, Wulan Nur, and Siti Nur Khoiriyah. “Tafsir Aplikatif: Poligami Dalam Prespektif Ulama Klasik Dan Kontemporer.” *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 9, no. 1 (2024): 84–100. <https://doi.org/10.14421/mjsi.v9i1.3714>.
- Fathiah, Iffah. “Itsbat Nikah Poligami Perspektif Undang-Undang Perkawinan Dan SEMA No. 3 Tahun 2018.” *Mawaddah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 3 (2023): 14–38. <https://doi.org/10.52496/mjhki.v1i1.2>.
- Hadi, Mukhammad Nur, Latifatul Islamiyah, and Cecep Soleh Kurniawan. “Conservatism on Islamic Legal Maxims: Judicial Interpretation of Polygamous Marriage at the Religious Courts of Mojokerto, Indonesia.” *Journal of Islamic Law (JIL)* 4, no. 2 (2023): 168–92. <https://doi.org/10.24260/jil.v4i2.1637>.
- Hadi, Suhail Ahmed. “Veiling and Seclusion of Women: A Study on Qasim Amin’s Work Tahrir Al-Mar’a.” *International Journal for Multidisciplinary Research (IJFMR)* 7, no. 4 (2025): 1–4. <https://doi.org/10.36948/ijfmr.2025.v07i04.54334>.
- Hakim, Abdul. “Reasons for Polygamy and Its Impact on Muslim Family Life: Experiences of Polygamous Perpetrators in Babat, Lamongan, Indonesia.” *JIL: Journal of Islamic Law* 3, no. 1 (2022): 34–53. <https://doi.org/10.24260/jil.v3i1.529>.
- Harahap, Ikwanuddin. “2019- Determining The Age Of Marriage In Indonesia; Family Law Reform On Al-Maslaha Approach.” *Jurnal AL-MAQASID: Jurnal Ilmu Kesyariahan Dan Keperdataan* 5, no. 2 (2019): 159–71.

<http://jurnal.iain-padangsidempuan.ac.id/index.php/almaqasid/article/view/2067>.

- Hasri. "Emansipasi Wanita Di Negara Islam (Pemikiran Qasim Amin Di Mesir)." *Al-Khwarizmi: Jurnal Pendidikan Matematika Dan Ilmu Pengetahuan Alam* 2, no. 2 (2018): 107–14. <https://doi.org/10.24256/jpmipa.v2i2.117>.
- Hizbullah, Muhammad, Imam Muhardinata, and Leni Masnidar Nasution. "Renewal of Islamic Family Law: Analysis of The Contribution of Qosim Amin's Thought Muhammad Hizbullah, Imam Muhardinata, Leni Masnidar Nasution." *Al-Fikru: Jurnal Ilmiah* 17, no. 1 (2023): 116–26. <https://doi.org/10.51672/alfikru.v17i1.181>.
- Huda, Samsul. "Neo Perempuan: Kajian Atas Pemikiran Qasim Amin." *Harakat An-Nisa: Jurnal Studi Gender Dan Anak* 5, no. 1 (2020): 37–46. <https://doi.org/10.30631/51.37-46>.
- Hussein, Aziza. "The Role of Women in Social Reform in Egypt." *Middle East Journal* 7, no. 4 (1953): 440–50. <https://www.jstor.org/stable/pdf/4322539.pdf>.
- Jihad, Badrul. "Memaknai Ulang Hukum Poligami; Telaah Pandangan Rasyid Ridha Mengenai Surat Al-Nisā' Ayat 3." *Jurnal Ilmiah AL-Jauhari: Jurnal Studi Islam Dan Interdisipliner Volume* 7, no. 1 (2022): 39–51. <https://doi.org/10.30603/jiaj.v7i1.2107>.
- Mayasari, Lutfiana Dwi, Akmal Adi Cahya, and Ulfa Wulan Agustina. "Islamic Justice in Indonesia Polygamy Regulation on Asghar Ali Engineer's Perspective." *Al-Mazaahib: Jurnal Perbandingan Hukum* 9, no. 1 (2021): 1–21. <https://doi.org/10.14421/al-mazaahib.v9i1.2292>.
- Muhaimin. "Pandangan Fiqh Kontemporer: Kajian Terhadap Pemikiran Fiqh Humanis M. Syahrur." *AL-WASITHOH: Jurnal Ilmu-Ilmu Agama* 3, no. 1 (2020): 1–30.

<https://journal.staiicdemak.ac.id/index.php/alwasithoh/article/download/8/4>.

- Muhammad, Hafid Nur, and Fitri. "Feminisme Dalam Al-Qur'an (Analisis Penafsiran Fatima Mernissi Surat An-Nisa Ayat 34)." *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 2 (2021): 96–107. <https://doi.org/https://doi.org/10.57163/almuhafidz.v1i2.17>.
- Munfarida, Elya. "Tafsir Pendidikan Perempuan Menurut Qasim Amin." *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 5, no. 2 (2020): 242–53. <https://doi.org/10.24090/maghza.v5i2.4284>.
- Musyafa'ah, Nur Lailatul. "Hijab Wanita Dalam Pandangan Qasim Amin." *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 1 (2010): 27–44.
- Musyafa'ah, Nur Lailatul. "Pemikiran Fikih Wanita Qasim Amin." *SGI* 04, no. 01 (2013): 23–35.
- Musyafaah, Nur Lailatul, Athifatul Wafirah, and Sagita Destia Ramadhan. "Moderation of Fatwa: Worship During the Covid 19 Pandemic in Maqasid Shariah Perspective." In *Proceedings of the International Conference on Engineering, Technology and Social Science (ICONETOS 2020)*, 529:73–79. Atlantis Press, 2021. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.210421.012>.
- Nadia, Zunly. "Membaca Ayat Poligami Bersama Fazlur Rahman." *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 2, no. 1 (2017): 203–28. <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/MJSI.22.1369>.
- Nisa', Khoirul Mudawinun. "Pengaruh Pemikiran Pendidikan Qasim Amin Pada Proponen Feminin." *Ta'limuna* 3, no. 1 (2014): 1–25. <https://doi.org/10.32478/ta.v3i1.100>.
- Nurani, Sifa Mulya. "Perspectives of Justice in the Family (Study of the Concept of Justice in Polygamy According to Law

- and Compilation of Islamic Law).” *Ascarya* 1, no. 1 (2021): 1–14. <https://doi.org/10.53754/iscs.v1i1.1>.
- Dewi Tri Yulianti, Muhajirin, Almunadi. “Relevansi Pendidikan Wanita Perspektif Qasim Amin Terhadap Pendidikan Dalam AL-Qur’an.” *Al-Misykah: Jurnal Kajian Al-Quran Dan Tafsir* 1, no. 2 (2020): 165–77. <https://doi.org/10.19109/almisykah.v1i2.9037>.
- Rismawati, Shinta Dewi, and Muhammad Abral Bin Abu Bakar. “Polygamy Marriage: Legal Culture, Optional Political Identity and Marital Status Dilemma (A Case Study in Pekalongan).” *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 14, no. 2 (2019): 236–66. <https://doi.org/http://doi.org/10.19105/al-ihkam.v14i2.2396>.
- Sadat, Anwar, and Ipandang. “Dinamika Poligami Di Tengah Budaya Oligarkis-Patriarkis (Studi Pada Masyarakat Poliwali Mandar Dan Konawe Sulawesi).” *Al-Manāhij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 14, no. 1 (2020): 131–46. <https://doi.org/https://doi.org/10.24090/mnh.v14i1.3657>.
- Siregar, Eliana. “Pemikiran Qasim Amin Tentang Emansipasi Wanita.” *Kafa’ah: Jurnal Ilmiah Kajian Gender* 6, no. 2 (2016): 251–74. <https://doi.org/10.15548/jk.v6i2.143>.
- Sonneveld, Nadia. “From the Liberation of Women to the Liberation of Men? A Century of Family Law Reform in Egypt.” *Religion and Gender* 7, no. 1 (2017): 88–104. <https://doi.org/10.18352/rg.10197>.
- Sosial, Fiqh, and Umdatul Baroroh. “Understanding Methodology of Fiqh Sosial.” *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial* 1, no. 1 (2020): 27–46. <https://doi.org/https://doi.org/10.35878/santri.v1i1.202> ISSN.

- Sportel, Iris. "Moroccan Family Law: Discussions and Responses from the Netherlands." *Journal of Muslim Minority Affairs* 40, no. 1 (2020): 67–83. <https://doi.org/10.1080/13602004.2020.1741167>.
- Suhra, Sarifa. "Pendidikan Berkeadilan Gender (Belajar Dari Pemikiran Emansipasi Qasim Amin)." *Al-Qalam* 17, no. 2 (2011): 209–16.
- Sumardi, Didi. "Poligami Perspektif Keadilan Gender." *'Adliya* 9 (2015): 189–92.
- Tabroni, Imam, and Anita Nurul Wafa. "Women in Islamic Feminist View." *Soko Guru: Jurnal Ilmu Pendidikan* 1, no. 3 (2021): 15–22. <https://doi.org/10.55606/sokoguru.v1i3.59>.
- Tohari, Achmad, and Dian Pramodya Cahyani. "Evaluasi Pemikiran Qasim Amin Tentang Emansipasi Wanita Dalam Islam." *EL-BANAT: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam* 11, no. 117 (2021): 201–16. <https://doi.org/10.54180/elbanat.2021.11.2.201-216>.



KEADILAN, KEMASLAHATAN, DAN KEBEBASAN PEREMPUAN:

Analisis Maqāṣid al-Sharī'ah Atas Pemikiran Abbas Mahmud Al-Aqqad Tentang Poligami

Oleh: Mukhammad Nur Hadi, M.H



Poligami menjadi isu krusial dan banyak diperdebatkan di dunia Muslim hingga saat ini. Berbagai negara Muslim merespons secara berbeda; ada yang secara ekstrem melarang poligami secara tegas seperti Tunisia,¹⁰⁷ meskipun pada kenyataannya berdampak signifikan pada naiknya tren perzinahan, pernikahan tidak tercatat, perceraian, serta meningkatnya jumlah perempuan yang belum menikah pada usia

¹⁰⁷ Maaïke Voorhoeve, *Gender And Divorce Law In North Africa: Sharia, Custom and the Personal Status Code in Tunisia* (Bloomsbury Publishing Plc., 2014), <https://doi.org/10.5040/9780755608249>.

matang.¹⁰⁸ Ada juga negara yang meresponsnya secara moderat dengan melakukan pembatasan yang cukup ketat untuk poligami tetapi tidak melarang poligami, seperti Indonesia,¹⁰⁹ Malaysia, dan Brunei Darussalam.¹¹⁰ Selain itu, negara-negara muslim lain juga ada yang membuka pintu lebar bagi poligami dengan batasan yang cenderung lebih longgar seperti Arab Saudi, meskipun saat ini sudah mulai muncul tren di kalangan pemuda Arab Saudi untuk memulih memilih monogami daripada poligami.¹¹¹ Fakta ini sekali lagi menggambarkan bagaimana negara-negara muslim melihat poligami sebagai isu kolektif yang banyak berkaitan dengan pemenuhan hak dan kewajiban seorang suami terhadap para istri dan anak-anak.

Pada praktiknya, poligami diyakini secara berbeda oleh masyarakat muslim di berbagai tempat. Di Australia, sebagian besar perempuan Muslim Australia yang meyakini kesetaraan gender cenderung menolak poligami bagi diri mereka karena dipandang tidak relevan dengan konteks Australia kontemporer, meskipun tetap mengakui kemungkinan keberlakuannya dalam

¹⁰⁸ Mufliha Wijayati, "Family Law Reform In Tunisia (Reading the Rules of Polygamy in The Tunisian Code of Personal Status 1957)," *Jurnal Ilmiah Mizani* 8, no. 1 (2021): 133–43, <https://doi.org/10.29300/mzn.v8i1.2757>.

¹⁰⁹ Y. Yusmita, "Prohibition of Polygamy Women Civil Servants in a Gender Perspective (Criticism Against PP No. 10 of 1983 Jo PP No. 45 of 1990)," *Nusantara: Journal of Law Studies* 2, no. 1 (2023): 79–87, <https://doi.org/10.5281/zenodo.17390174>; Dahlia Haliah Ma'u, "The Harmonization of Polygamy Between Islamic Law and Legal Law in Indonesia," *Samarah* 7, no. 2 (2023): 669–86, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i2.8519>; Yenny Febrianty et al., "Answering the Challenges of Polygamy: Justice and Legal Protection in Islamic and Indonesian Law," *Jurnal Ilmiah Mizani* 12, no. 1 (2025): 15–32, <https://doi.org/10.29300/mzn.v12i1.6930>.

¹¹⁰ Naqiyah et al., "Polygamy Legal Politics in Southeast Asian Muslim Countries: Legal Pluralism and Qur'anic Perspectives," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 19, no. 1 (2025): 51–64, <https://doi.org/10.24090/mnh.v19i1.13201>.

¹¹¹ Sumanto Al Qurtuby, "Between Polygyny And Monogamy Marriage in Saudi Arabia and Beyond1," *Al-Jami'ah* 60, no. 1 (2022): 29–62, <https://doi.org/10.14421/ajis.2022.601.29> 62.

kondisi tertentu dan secara personal lebih memilih monogami.¹¹² Ridwan menemukan bahwa meskipun sebagian masyarakat Makassar menerima poligami, praktik tersebut kerap dipandang sebagai aib dan merendahkan perempuan karena sering dilakukan tanpa persetujuan istri pertama, dipicu oleh infertilitas, kebutuhan seksual, legitimasi agama, penyakit, dan ketidaktahuan, serta umumnya tidak dicatatkan akibat birokrasi yang rumit dan larangan bagi pegawai negeri.¹¹³ Di Bireuen, Nur et al. menemukan bahwa meski poligami telah diatur ketat oleh syariah dan qanun (peraturan daerah), praktiknya masih sering mengabaikan persetujuan istri pertama dan belum sepenuhnya melindungi hak-hak perempuan.¹¹⁴ Bagi Muslimah kelas menengah di Yogyakarta, dalam pernikahan poligami mereka mampu menjalankan hak dan kewajiban mereka selama memperoleh jaminan agama dan ekonomi dari suami.¹¹⁵ Di sisi lain, meskipun pada kenyataannya poligami kerap menimbulkan konflik antara istri, beberapa keluarga justru menjalani poligami dengan harmonis.¹¹⁶

¹¹² Kate Hammond, "'It Was for Unusual Circumstances, Which Aren't Relevant Today': How Australian Muslim Women Interpret Polygyny and Its Application in Contemporary Australia," *Contemporary Islam* 19, no. 2 (2025): 275–95, <https://doi.org/10.1007/s11562-024-00573-w>.

¹¹³ Muhammad Saleh Ridwan et al., "Public Perception of Polygamy in Makassar, Indonesia: Cultural Perspective and Islamic Law," *Samarah* 8, no. 1 (2024): 20–38, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i1.15419>.

¹¹⁴ Abdullah M. Nur et al., "Implementation of Polygamy Law According to the Perspective of Islamic Law and Human Rights: Case Study in Bireuen Regency," *El-Usrah* 8, no. 1 (2025): 577–92, <https://doi.org/10.22373/bh01st31>.

¹¹⁵ Malpha Della Thalita, "Muslimah Kelas Menengah Berbagi Suami Studi Kasus Keluarga Poligami di Daerah Istimewa Yogyakarta," *Al-Ahwal* 12, no. 2 (2019): 184–97, <https://doi.org/10.14421/ahwal.2019.12206>.

¹¹⁶ Abdul Hakim, "Reasons for Polygamy and Its Impact on Muslim Family Life: Experiences of Polygamous Perpetrators in Babat, Lamongan, Indonesia," *Journal of Islamic Law* 3, no. 1 (2022): 34–53, <https://doi.org/10.24260/jil.v3i1.529>.

Praktik poligami serta responsnya yang beragam ini tidak hadir dari ruang kosong. Selain dari fakta sosial yang cenderung menyudutkan perempuan, peran dan pengaruh pemikiran dari pemikir Muslim kontemporer signifikan. Secara langsung maupun tidak, apa yang telah mereka suarakan dalam menafsirkan ulang ayat-ayat poligami berhasil membentuk wacana baru dan wajah baru hukum Islam saat ini. Oleh karena itu, membaca dan menelaah kembali pemikiran mereka menjadi langkah penting. Dalam konteks tulisan ini, penulis mengkaji pemikiran Abbas Mahmud Al-Aqqad, seorang pemikir Muslim kontemporer Mesir.

Kajian tentang pemikiran tentang poligami sudah banyak dilakukan oleh para peneliti. Mubarak et al. menyimpulkan bahwa poligami dalam pandangan Husein Muhammad secara normatif tetap dimungkinkan, namun hanya dalam batas yang sangat ketat, yakni apabila suami mampu menegakkan keadilan secara menyeluruh, baik dalam dimensi material (al-qist) maupun dalam aspek mental dan psikologis (al-'adl).¹¹⁷ Syahrin menegaskan bahwa poligami menurut Quraish Shihab adalah pintu darurat pesawat yang hanya boleh dibuka dalam keadaan mendesak dan sesuai ketentuan, bukan dalam situasi normal.¹¹⁸ Hamim menemukan bahwa Fazlur Rahman memaknai keadilan dalam poligami sebagai komitmen cinta dan moral, bukan semata aspek material, sementara Muhammad Syahrur menafsirkannya sebagai tanggung jawab melindungi dan mengasuh anak yatim dari janda yang ditinggal wafat, sehingga keduanya memperkaya

¹¹⁷ Muhammad Fuad Mubarak et al., "Analisis Terhadap Pemikiran Husein Muhammad Tentang Konsep Poligami," "76-94," June 2022, *El-Izdiwaj: Indonesian Journal of Civil and Islamic Family Law* 3, no. 1 (n.d.), accessed February 21, 2026, <https://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/ElIzdiwaj/article/view/12757>.

¹¹⁸ Alfi Syahrin, "The Polygamy Essence According To Quraish Shihab 'Reject Prejudice, Eliminate Confusion,'" *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah Dan Masyarakat* 21, no. 1 (2021): 147-58, <https://doi.org/10.19109/nurani.v21i1.8489>.

reinterpretasi hukum Islam.¹¹⁹ Muqsith et al. menyimpulkan bahwa Muhammad Syahrur memposisikan poligami sebagai praktik yang sah dan dalam kondisi tertentu dapat direkomendasikan dengan parameter keadilan sosial yang operasional, sedangkan perbedaannya secara metodologis dengan Siti Musdah Mulia terletak pada penggunaan tafsir tahlili oleh Syahrur dan tafsir maudu'i oleh Musdah dalam proses istinbat hukum.¹²⁰

Kajian-kajian yang sudah ada belum menyentuh pemikiran Abbas Mahmud Al-Aqqad sebagai fokus utama. Padahal, Al-Aqqad adalah salah satu pemikir Mesir yang berpengaruh terhadap pengembangan isu gender. Meskipun terkenal sebagai sosok sastrawan, karyanya yang fundamental “al-mar’ah fi al-Qur’an” menghadirkan perspektif baru di masanya dalam merespons isu poligami. Di sinilah artikel ini berpijak dan mengisi kekosongan kajian yang selama ini belum banyak dieksplorasi oleh para peneliti.

Penelitian ini merupakan kajian normatif karena mengkaji pemikiran hukum. Pendekatan yang digunakan adalah konseptual dan perbandingan. Data utama diambil dari buku primer Abbas Mahmud Al-Aqqad yaitu al-mar’ah fi al-Quran. Data sekunder diperoleh dari artikel-artikel terkait. Analisis data menggunakan analisis interpretatif terhadap naskah yang telah dikumpulkan. Dari sini, peneliti menulis dengan menggunakan maqashid al-Shariah perspektif Jamaluddin Athiyyah untuk menganalisis pemikiran Al Aqqad. Dari sinilah penulis bisa

¹¹⁹ Khairul Hamim, “Comparison Between Double Movement Theory and Nazariyyat Al-Hudud Theory on Polygamy Laws,” *El-Mashlahah* 12, no. 2 (2022): 190–209, <https://doi.org/10.23971/el-mashlahah.v12i2.4903>.

¹²⁰ Abdurrahman Muqsith et al., “Hukum Poligami: Analisis Komparatif Terhadap Pemikiran Musdah Mulia Dan Muhammad Syahrur,” *Al-Manhaj: Journal of Indonesian Islamic Family Law* 4, no. 1 (2022): 52–65, <https://doi.org/10.19105/al-manhaj.v4i1.6153>.

memetakan sejauh apa pemikiran Al Aqqad dalam poligami dan kaitannya dengan perlindungan terhadap perempuan.

Biografi Abbas Mahmud Al-Aqqad

Abbas Mahmud Al-Aqqad lahir pada 28 Juni 1889 di Aswan, Mesir. Lahir dari ayah seorang pengarsip dan ibu keturunan Kurdi, ia menerima pendidikan agama yang ketat di masa kecilnya. Namun, sebuah fakta yang paling mendasar menunjukkan bahwa Al-Aqqad hanya mengenyam pendidikan formal hingga sekolah dasar (1903). Keterbatasan pendidikan formalnya tidak menjadi penghalang, melainkan justru menjadi bukti ambisi dan disiplin pribadinya. Ia menghabiskan seluruh uang sakunya untuk membeli buku dan belajar secara autodidak, yang kemudian menjadikannya seorang poliglot (menguasai bahasa Inggris dan Prancis) serta pakar di bidang agama, sejarah, hingga filsafat. Ia membuktikan bahwa bakat alami dan ketekunan jauh lebih berharga daripada sekadar sertifikat sekolah, yang bahkan membuatnya pernah ditolak mendapatkan beasiswa ke Eropa karena tidak memiliki ijazah sekolah menengah.¹²¹

Ia pernah bekerja di pabrik sutra dan kereta api. Setelah sempat bekerja kasar di pabrik sutra dan kereta api, ia pindah ke Kairo dan memilih jalur jurnalisme sebagai panggilan hidup. Ia memiliki pandangan filosofis yang keras terhadap pekerjaan kantoran, dengan menyebut bahwa "karyawan yang digaji adalah budak abad ke-20". Ia bergabung dengan surat kabar *al-Dustur* pada tahun 1907 dan menjadi jurnalis Mesir pertama yang mewawancarai tokoh nasionalis Sa'ad Zaghlul. Melalui pena-nya,

¹²¹ Mohammad Abu Eusuf Khan, "Al-'Aqqad: His Contribution to Modern Arab Thought and Literature," *Journal of Literature, Languages and Linguistics* 24 (2016): 16–23.

Al-Aqqad tidak hanya melaporkan berita, tetapi menyebarkan paham pro-demokrasi dan kebebasan berpikir.¹²²

Puncak kontribusi Al-Aqqad terjadi melalui pendirian Sekolah Diwan (Diwan Movement) bersama Ibrahim al-Mazni dan Abdur-Rahman Shokry pada tahun 1921. Al-Aqqad berargumen bahwa puisi seharusnya menjadi interpretasi jujur tentang kehidupan, bukan sekadar permainan rima yang statis.¹²³ Ia terlibat dalam "pertempuran sastra" melawan kaum neo-klasik seperti Ahmad Shawqi, menuduh mereka terlalu fokus pada ornamen retorik tanpa kesatuan organik. Melalui karya-karya seperti *al-Abqariyat* dan satu-satunya novelnya, *Sarah*, ia merevolusi prosa dan puisi Arab menjadi lebih modern, rasional, dan ilmiah.¹²⁴ Namun, dari semua karya yang ada, *al-Mar'ah fi al-Quran* adalah salah satu karya penting Abbas Mahmud Al-Aqqad yang membela perempuan dengan gayanya yang khas.

Pemikiran Abbas Mahmud Al-Aqqad Tentang Poligami

Secara umum, Al-Aqqad memiliki karakter yang sama dalam membela perempuan. Pertama, al-'Aqqad memandang perempuan dengan sikap penuh penghormatan dan apresiasi intelektual. Dalam karyanya, ia menuntut agar perempuan memperoleh partisipasi penuh dalam pembangunan masyarakat, bukan sekadar ditempatkan dalam ruang domestik. Pandangannya terhadap perempuan tidak bersifat sentimental-romantis semata, melainkan berpijak pada kesadaran modern tentang hak sosial dan peran publik. Hal ini tercermin dalam sejumlah tulisannya yang menegaskan pentingnya kontribusi

¹²² Khan, "Al-'Aqqad: His Contribution to Modern Arab Thought and Literature."

¹²³ Asyraf Hj Ab Rahman, "The Influence of Al-Aqqad and the Diwan School of Poetry on Sayyid Qutb's Writings," "158-162," *International Journal of Humanities and Social Science* 1, no. 8 (2011).

¹²⁴ Khan, "Al-'Aqqad: His Contribution to Modern Arab Thought and Literature."

perempuan dalam struktur sosial dan kebudayaan. Sikap ini sejalan dengan komitmennya terhadap liberalisme, individualisme, dan demokrasi, di mana kebebasan individu—termasuk perempuan—merupakan fondasi utama kemajuan masyarakat.¹²⁵

Kedua, dalam konteks intelektual Mesir modern, al-'Aqqad mengakui bahwa suara perempuan memiliki bobot penting dalam ruang publik dan diskursus kebangsaan. Ia hidup dalam lingkungan intelektual yang juga diwarnai oleh figur-figur perempuan progresif seperti Huda Sha'arawi, Nabawiyya Musa, dan Labiba Ahmad, yang disebut sebagai bagian penting dari komunitas intelektual liberal saat itu. Penyebutan tokoh-tokoh ini menunjukkan bahwa dalam lanskap pemikiran yang ia dukung, perempuan bukan sekadar objek reformasi, melainkan subjek aktif dalam produksi gagasan dan transformasi sosial. Dengan demikian, konstruksi pemikiran al-'Aqqad tentang perempuan berkelindan dengan proyek besarnya mengenai demokrasi, kebebasan berpikir, dan modernitas Arab.¹²⁶

Dalam konteks poligami, Al-Aqqad memiliki argumentasi berbeda. Secara tegas, sejak awal, ia meyakini bahwa watak dasar pernikahan adalah monogami, bukan poligami. Abbas Mahmud Al-Aqqad memulainya dari konsepsi dasar tentang hakikat pernikahan sebagai ikatan sah antara laki-laki dan perempuan yang bertujuan menjaga kelangsungan spesies manusia dan menopang sistem sosial yang lahir darinya. Bagi Al-Aqqad, pernikahan bukan sekadar relasi emosional individual, melainkan institusi moral dan sosial yang memiliki fungsi biologis, etis, dan peradaban. Karena itu, hukum Islam tentang perkawinan harus dipahami sebagai sistem yang komprehensif, mencakup berbagai kemungkinan yang dapat muncul dalam

¹²⁵ Khan, "Al-'Aqqad: His Contribution to Modern Arab Thought and Literature."

¹²⁶ Khan, "Al-'Aqqad: His Contribution to Modern Arab Thought and Literature."

kehidupan manusia. Dalam konteks inilah ia menempatkan poligami: bukan sebagai bentuk relasi ideal, bukan pula sebagai kewajiban agama, tetapi sebagai kemungkinan hukum yang diatur untuk menjawab kebutuhan tertentu yang mungkin muncul dalam realitas sosial. Ini karena nash, menurutnya, tidak pernah mewajibkan ataupun menganjurkan. Nash justru mempertegas praktik poligami dengan batasan-batasan tertentu.

127

Al-Aqqad secara tegas menolak anggapan bahwa Islam menciptakan atau mendorong poligami. Menurutnnya, Islam tidak mewajibkan dan tidak pula mengidealkan poligami, melainkan sekadar mengizinkannya dalam kondisi tertentu yang menuntut keadilan dan kecukupan. Ia membedakan antara ideal moral dan regulasi hukum. Hukum agama, menurutnya, tidak selalu menetapkan bentuk yang paling sempurna sebagai satu-satunya pilihan, melainkan mengatur situasi mendesak maupun pilihan dengan mempertimbangkan apa yang dapat diterima dan apa yang tidak dapat diterima. Oleh karena itu, jika dalam satu dari seribu kasus poligami menjadi solusi yang lebih adil dibandingkan dengan alternatif lainnya, maka syariat harus menyediakan ketentuan eksplisit untuk mengaturnya. Membiarkan persoalan tersebut tanpa pedoman justru menunjukkan ketidaklengkapan hukum.¹²⁸

Untuk memperjelas argumennya, Al-Aqqad mengemukakan sejumlah kondisi konkret. Ia menyebutkan kemungkinan seorang istri menderita penyakit berat yang menghalanginya menjalankan fungsi perkawinan atau keibuan. Dalam situasi demikian, jika poligami dilarang secara mutlak, maka suami hanya memiliki dua pilihan yang sama-sama berat:

¹²⁷ Abbās Maḥmūd Al-Aqqād, *Al-Mar'ah Fi al-Qur'ān* (2000; Dār al-Nahḍah, n.d.), 80–81.

¹²⁸ Al-Aqqād, *Al-Mar'ah Fi al-Qur'ān*, 81.

menceraikan istrinya atau mempertahankan pernikahan yang kehilangan fungsi reproduktif dan sosialnya. Dalam pandangannya, mengizinkan poligami dalam kondisi seperti itu lebih terhormat dan lebih manusiawi daripada memaksakan perceraian atau menutup seluruh peluang bagi terbentuknya keluarga yang utuh. Bagi Al-Aqqad, syariat tidak boleh mengabaikan hikmah pernikahan, yakni menjaga keturunan dan menutup pintu perzinahan. Larangan total terhadap poligami, menurutnya, berpotensi membuka ruang bagi kerusakan moral yang lebih besar, baik dalam bentuk hubungan tersembunyi maupun pelanggaran terhadap kesucian institusi perkawinan.¹²⁹

Salah satu argumen sosial terpenting yang dikemukakan Al-Aqqad adalah kemungkinan terjadinya ketidakseimbangan jumlah perempuan dan laki-laki, seperti pasca perang, revolusi, atau epidemi. Dalam situasi di mana jumlah perempuan jauh melebihi laki-laki, ia menilai bahwa tidak ada solusi yang lebih aman dan terhormat selain memperbolehkan poligami. Tanpa opsi tersebut, banyak perempuan akan menghadapi pilihan antara hidup melajang tanpa perlindungan sosial atau terjerumus dalam relasi tidak sah. Dalam konteks ini, Al-Aqqad mengkritik mereka yang menolak poligami atas dasar “martabat imajiner” perempuan, tetapi menutup mata terhadap realitas sosial yang memaksa perempuan menanggung kemandulan, kesepian, atau bahkan relasi tersembunyi yang tidak sah. Ia menegaskan bahwa memberi perempuan pilihan untuk memasuki hubungan yang sah—meski tidak ideal—lebih menghormati kebebasan mereka daripada memaksakan selibat tanpa alternatif.

Menariknya, Al-Aqqad melihat bahwa pelarangan poligami justru lebih membatasi kebebasan perempuan daripada laki-laki. Sebab, seorang laki-laki tidak dapat menikah lagi tanpa persetujuan perempuan yang bersangkutan. Dengan demikian,

¹²⁹ Al-Aqqād, *Al-Mar’ah Fi al-Qur’ān*, 81.

kebebasan memilih tetap berada di tangan perempuan. Larangan total, menurutnya, menutup kemungkinan pilihan tersebut dan menempatkan perempuan dalam satu-satunya opsi yang mungkin tidak mereka kehendaki. Al-Aqqad juga menempatkan poligami dalam konteks historis. Ia mencatat bahwa sebelum Islam, poligami tidak dibatasi jumlahnya dan tidak diikat oleh syarat keadilan. Islam datang bukan untuk menciptakan praktik tersebut, melainkan membatasinya secara tegas dan mensyaratkan keadilan. Dalam hal ini, ia merujuk pada ketentuan Al-Qur'an dalam Al-Qur'an Surah An-Nisa ayat 3 yang membatasi jumlah istri maksimal empat dan mensyaratkan keadilan, serta ayat 129 yang mengingatkan sulitnya berlaku adil.¹³⁰

Bagi Al-Aqqad, pembatasan ini menunjukkan keseimbangan antara realitas dan idealitas. Islam lebih memilih monogami sebagai kondisi yang lebih aman dari ketidakadilan, tetapi tidak menutup kemungkinan poligami ketika dibutuhkan. Dengan demikian, hukum Islam bergerak di antara dua kutub: pilihan (monogami sebagai bentuk yang lebih dekat pada keadilan) dan kebutuhan (poligami dalam kondisi tertentu).¹³¹

Mengenai pembatasan maksimal empat istri, Al-Aqqad melihatnya sebagai standar normatif yang wajar, sebagaimana standar-standar lain dalam kehidupan sosial (misalnya jumlah anggota satuan militer atau nilai kelulusan). Ia tidak mempersoalkan angka tersebut secara matematis, tetapi menekankan bahwa batas itu adalah bentuk rasionalisasi hukum untuk mencegah eksekse dan menjaga keseimbangan sosial. Ia juga menekankan bahwa kemampuan ekonomi dan moral laki-laki berbeda-beda. Ada yang bahkan tidak mampu menafkahi satu istri, ada pula yang mampu menanggung lebih dari satu. Karena itu, hukum memberikan batas maksimal, sementara

¹³⁰ Al-Aqqād, *Al-Mar'ah Fi al-Qur'an*, 88.

¹³¹ Al-Aqqād, *Al-Mar'ah Fi al-Qur'an*, 88.

pelaksanaannya diserahkan pada tanggung jawab moral dan kondisi sosial masing-masing.¹³²

Al-Aqqad mengibaratkan poligami seperti makanan: ia halal dan diperbolehkan, tetapi dapat menjadi berbahaya jika dikonsumsi secara tidak tepat. Syariat menetapkan kerangka umum, tetapi tidak mungkin mengatur setiap detail perilaku manusia. Kualitas pelaksanaan sangat bergantung pada tingkat kemajuan moral, pengetahuan, dan kondisi sosial masyarakat. Ia menegaskan bahwa larangan total poligami berpotensi merusak struktur perkawinan secara terang-terangan maupun tersembunyi. Sebaliknya, bentuk poligami yang diizinkan dapat diperbaiki dan disesuaikan oleh masyarakat sesuai kondisi moral dan materialnya. Pendidikan yang baik, menurutnya, menjadi kunci terciptanya relasi yang sehat antara suami dan istri, baik dalam monogami maupun poligami.¹³³

Pada akhirnya, Al-Aqqad menutup pembahasannya dengan menegaskan prinsip kebebasan perempuan dalam akad nikah. Tidak sah suatu pernikahan jika perempuan menolaknya. Ia mengutip hadis-hadis Nabi yang menegaskan bahwa janda tidak boleh dinikahkan tanpa persetujuannya dan gadis harus dimintai izin, bahkan Nabi membatalkan pernikahan yang dipaksakan oleh wali. Dengan demikian, kebolehan poligami tidak berarti penghapusan hak perempuan untuk memilih. Kontrak pernikahan tetap bergantung pada persetujuan perempuan, dan dalam hal ini hukum Islam, menurut Al-Aqqad, menjaga keseimbangan antara kepentingan masyarakat, tujuan moral agama, dan kebebasan individu. Poligami, dalam konstruksi pemikirannya, bukanlah norma umum yang dianjurkan, melainkan solusi kontekstual yang diatur secara

¹³² Al-Aqqād, *Al-Mar'ah Fi al-Qur'an*, 89.

¹³³ Al-Aqqād, *Al-Mar'ah Fi al-Qur'an*, 90.

ketat demi menjaga integritas pernikahan dan mencegah kerusakan sosial yang lebih besar.¹³⁴

Dari seluruh paparan di atas, setidaknya ada lima poin penting dari pemikiran Al Aqqad yang dapat dirangkum dalam bentuk bagan berikut ini.

No	Poin Pemikiran	Penjelasan
1	Monogami sebagai Watak Dasar Pernikahan	Al-Aqqad menegaskan bahwa bentuk ideal dan watak dasar pernikahan adalah monogami. Pernikahan dipahami sebagai institusi moral, sosial, biologis, dan peradaban, bukan sekadar relasi emosional individual.
2	Poligami sebagai Kemungkinan Hukum, bukan Ideal Moral	Poligami bukan kewajiban dan bukan pula anjuran agama. Ia hanyalah kemungkinan hukum (legal possibility) yang diatur syariat untuk menjawab kondisi tertentu. Nash tidak mewajibkan atau mengidealkan, tetapi membatasi dan mensyaratkan keadilan.
3	Poligami sebagai Solusi Kontekstual dan Sosial	Dalam kondisi tertentu—misalnya istri sakit berat atau terjadi ketimpangan jumlah perempuan dan laki-laki pasca perang/epidemi—poligami dapat menjadi solusi yang lebih manusiawi dibanding perceraian atau relasi tidak sah. Larangan total dinilai berpotensi membuka kerusakan moral.
4	Pembatasan dan Keadilan sebagai	Islam tidak menciptakan poligami, melainkan membatasinya (maksimal

¹³⁴ Al-Aqqād, *Al-Mar'ah Fi al-Qur'ān*, 91.

	Prinsip Regulatif	empat istri) dan mensyaratkan keadilan (merujuk QS. An-Nisa: 3 dan 129). Pembatasan ini menunjukkan keseimbangan antara realitas sosial dan ideal moral.
5	Kebebasan dan Persetujuan Perempuan	Kebolehan poligami tidak menghapus hak perempuan. Pernikahan tetap sah hanya dengan persetujuan perempuan. Larangan total justru dapat menghilangkan opsi pilihan perempuan. Dalam pandangannya, hukum Islam menjaga keseimbangan antara kepentingan sosial, moral agama, dan kebebasan individu.

Pemikiran Poligami Abbas Mahmud Al Aqqad Perspektif *Maqashid Al-Usrah*

Sebagai pemikir yang lahir di akhir abad 19, pemikiran Al Aqqad yang memperjuangkan perempuan jelas cukup kontroversial. Ini karena saat itu, Al Aqqad hidup dan berkembang di tengah situasi perkembangan wacana hukum Islam yang masih didominasi oleh mazhab konservatif di mana paradigma patriarki menduduki posisi dominan. Melawannya sama saja melawan otoritas keagamaan yang mapan saat itu. Karena itu, Al Aqqad menyusun argumentasinya dengan kerangka yang cukup hati-hati.

Bagian ini berusaha untuk menganalisis pemikiran Al-Aqqad tentang poligami melalui lensa maqashid syariah Jamaluddin Athiyyah. Jamaluddin 'Athiyyah menawarkan tujuh indikator maqashid al-Usrah, yaitu *tandzim al-'alaqah bain al-jinsain* (mengatur hubungan antara dua jenis kelamin), *hifz al-*

nasl (menjaga keturunan, Tahqiq al-sakina wa al-mawadda wa al-rahma (merealisasikan ketenangan, ketentraman, dan kasih sayang), hifz al-nasb (menjaga nasab), Hifdz al-tadayyun fi al-usrah (menjaga aspek keberagamaan dalam keluarga), Tandzim al-janib al-muassasi li al-usrah (mengatur aspek keorganisasian keluarga), dan Tandzim al-janib al-mali li al-usrah (mengatur keuangan keluarga).¹³⁵ Tujuh indikator ini menjadi kacamata penting untuk mendudukan pemikiran Al-Aqqad dalam merespons keluarga melalui kacamata pemikir kontemporer yang lebih mutakhir.

Dalam indikator pertama, yakni pengaturan hubungan antara laki-laki dan perempuan (tanzhīm ‘alāqah bayna al-jinsayn), Al-‘Aqqad secara normatif menegaskan bahwa watak dasar perkawinan adalah monogami. Ia tidak menjadikan poligami sebagai bentuk relasi ideal, melainkan sebagai kemungkinan hukum yang dibatasi. Dalam perspektif maqāṣid al-usrah, pengaturan relasi ini bertujuan mencegah kekacauan moral dan melindungi kehormatan kedua belah pihak. ‘Aṭiyyah menekankan bahwa hubungan laki-laki dan perempuan dalam Islam tidak boleh dibiarkan liar, tetapi harus ditempatkan dalam kerangka legal yang menjamin keadilan dan tanggung jawab.¹³⁶ Di sini, argumen Al-‘Aqqad tentang bahaya relasi tersembunyi jika poligami dilarang total dapat dibaca sebagai bentuk kekhawatiran terhadap rusaknya mekanisme pengaturan relasi tersebut. Ia memandang bahwa hukum harus menyediakan ruang regulatif agar kebutuhan sosial tidak berubah menjadi pelanggaran moral. Jika demikian, praktik nikah siri atau secara sembunyi-sembunyi sebagaimana banyak terjadi di Indonesia dapat dibaca sebagai salah satu bentuk respons terhadap

¹³⁵ Jamāl al-Dīn ‘Aṭiyyah, *Naḥwa Taḥqīq Maqāṣid al-Sharī‘ah* (Dār a-Fikr, 2001), 148–54.

¹³⁶ ‘Aṭiyyah, *Naḥwa Taḥqīq Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 149.

pengetatan poligami, khususnya di Indonesia. Padahal pernikahan ini dalam praktiknya membawa beragam masalah dalam pemenuhan hak antar pasangan.¹³⁷

Indikator kedua, menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl* dalam dimensi keluarga), menjadi salah satu titik sentral argumentasi Al-'Aqqad. Ia menempatkan pernikahan sebagai institusi biologis dan sosial yang menjamin kelangsungan spesies dan stabilitas peradaban. Dalam konteks istri yang sakit berat atau tidak mampu menjalankan fungsi reproduksi, ia melihat poligami sebagai alternatif yang lebih manusiawi dibandingkan dengan perceraian. Dalam *maqāṣid al-usrah*, menjaga keturunan tidak semata-mata berarti reproduksi biologis, tetapi juga menjamin bahwa generasi lahir dalam struktur keluarga yang sah dan terhormat.¹³⁸ Argumen Al-'Aqqad sejalan dengan tujuan ini karena ia menghindari dua ekstrem: perceraian yang meruntuhkan keluarga pertama, atau relasi tidak sah yang merusak struktur sosial. Namun, Al-'Aqqad tampaknya masih menekankan fungsi reproduktif sebagai hikmah utama pernikahan, daripada fungsi-fungsi yang lain. Padahal, dalam konteks *maqāṣid* kontemporer, aspek psikologis dan kualitas relasi juga menjadi bagian integral dari *ḥifẓ al-nasl*, sebab generasi yang sehat tidak hanya lahir secara biologis, tetapi juga tumbuh dalam atmosfer emosional yang stabil. Beberapa temuan membuktikan bahwa anak-anak yang hidup dalam keluarga

¹³⁷ Nadya Pratiwi Daniela et al., "The Granting of Family Card for Siri Marriage in Banda City: Perspective of Islamic Family Law," *El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga* 7, no. 1 (2024): 150–64, <https://doi.org/10.22373/ujhk.v7i1.23317>; Doli Bastian Ali Saputra Nasution et al., "Mansour Fakhir's Gender Analysis of the Fulfillment of Husband And Wife's Rights and Obligations In Siri Marriage: Case Study in Padangsidempuan City, West Sumatra Province, Indonesia," *Jurnal Ilmiah Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi Dan Keagamaan* 8, no. 1 (2024): 170–80, <https://doi.org/10.29300/mzn.v8i1.2760>.

¹³⁸ 'Aṭīyyah, *Naḥwa Taḥfīl Maqāṣid al-Sharī'ah*, 149–50.

poligami memiliki masalah kesehatan mental yang beragam.¹³⁹ Ini membuktikan bahwa poligami tidak hanya berpengaruh pada psikologi perempuan, tetapi juga berpengaruh pada keberlanjutan dan perlindungan generasi.

Indikator ketiga adalah realisasi sakīnah, mawaddah, dan rahmah. ‘Aṭiyyah menempatkan ketenteraman keluarga sebagai salah satu maqāṣid paling fundamental.¹⁴⁰ Dalam hal ini, Al-‘Aqqad mengakui bahwa monogami lebih dekat pada keadilan dan lebih aman dari potensi konflik. Ia bahkan merujuk pada QS. An-Nisā’ ayat 129 untuk menunjukkan sulitnya berlaku adil. Sikap ini memperlihatkan bahwa ia tidak mengidealkan poligami. Akan tetapi, ketika ia membuka ruang bagi poligami dalam kondisi tertentu, ia mengedepankan prinsip memilih kerusakan yang lebih ringan (akhaff al-ḍararayn). Ia berargumen bahwa dalam kondisi sosial tertentu—misalnya ketidakseimbangan jumlah perempuan pasca perang—membiarkan perempuan tanpa akses ke pernikahan sah bisa lebih merusak secara sosial dan psikologis. Dalam pembacaan maqāṣid, ini merupakan upaya menjaga stabilitas kolektif, meskipun berpotensi menimbulkan tantangan pada stabilitas emosional internal keluarga. Di sini, Al-‘Aqqad berusaha mencari solusi yang dianggap paling meminimalkan penderitaan, bukan dalam glorifikasi praktik poligami.

Indikator keempat, menjaga nasab (ḥifẓ al-nasab), sangat jelas hadir dalam konstruksi Al-‘Aqqad. Ia menolak pelarangan

¹³⁹ Mohammad Al-Sharfi et al., “The Effects of Polygamy on Children and Adolescents: A Systematic Review,” *Journal of Family Studies* 22, no. 3 (2016): 272–86, <https://doi.org/10.1080/13229400.2015.1086405>; Alean Al-Krenawi, “Mental Health and Polygamy: The Syrian Case,” *World Journal of Psychiatry* 3, no. 1 (2013): 1–7, <https://doi.org/10.5498/wjp.v3.i1.1>; Ismail Shaiful Bahari et al., “Psychological Impact of Polygamous Marriage on Women and Children: A Systematic Review and Meta-Analysis,” *BMC Pregnancy and Childbirth* 21, no. 1 (2021): 823, <https://doi.org/10.1186/s12884-021-04301-7>.

¹⁴⁰ ‘Aṭiyyah, *Naḥwa Tafīl Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 150–51.

total poligami karena khawatir hal itu membuka ruang hubungan ilegal yang berimplikasi pada ketidakjelasan garis keturunan. 'Atiyyah menegaskan bahwa kejelasan nasab adalah fondasi ketertiban sosial, karena menyangkut hak waris, tanggung jawab nafkah, dan identitas sosial.¹⁴¹ Pemikiran ini tampaknya relevan dengan praktik poligami ilegal yang saat ini banyak dilakukan oleh para suami tanpa persetujuan istri.¹⁴² Mengingat praktik ini berdampak pada proteksi hak-hak anak, utamanya hak kejelasan nasab yang berkaitan erat dengan hak keperdataan anak, negara-negara Muslim di Asia Tenggara mengatur praktik ini dengan cukup ketat.¹⁴³ Ini adalah upaya menjaga nasab sebagaimana gagasan Al-'Aqqad yang tetap mengakui praktik poligami.

Dalam konteks pengaturan organisasi keluarga (*tanzhīm bunyah al-usrah*). 'Atiyyah melihat keluarga sebagai organisasi sosial yang membutuhkan struktur, pembagian peran, dan tanggung jawab yang jelas.¹⁴⁴ Dengan perspektif ini, kita dapat melihat bahwa Al-'Aqqad menekankan bahwa kemampuan moral dan ekonomi laki-laki berbeda-beda. Ia menyadari bahwa banyak laki-laki bahkan tidak mampu menafkahi satu istri. Dengan demikian, pembatasan empat istri bukanlah angka arbitrer,

¹⁴¹ 'Atiyyah, *Naḥwa Taḥqīq Maqāṣid al-Sharī'ah*, 151–53.

¹⁴² Zuliza Mohd Kusrin et al., "Revisiting Polygamous Marriage Laws in Malaysia: Addressing Enforcement Gaps and Contemporary Challenges in Islamic Family Law," *Jurnal Ilmiah Mizani* 12, no. 2 (2025): 570–85, <https://doi.org/10.29300/mzn.v12i2.8651>; Nina Nurmila, "Polygamous Marriages in Indonesia and Their Impacts on Women's Access to Income and Property," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 54, no. 2 (2016): 427–46, <https://doi.org/10.14421/ajis.2016.542.427-446>; Nurulbahiah Awang, "The Right Concept and Application of Polygamous Marriage in Malaysia: An Analysis to the Role of Court under the Provision of Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 17, no. 1 (2024): 58–70, <https://doi.org/10.14421/ahwal.2024.17104>.

¹⁴³ Naqiyah et al., "Polygamy Legal Politics in Southeast Asian Muslim Countries: Legal Pluralism and Qur'anic Perspectives," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 19, no. 1 (2025): 51–64, <https://doi.org/10.24090/mnh.v19i1.13201>.

¹⁴⁴ 'Atiyyah, *Naḥwa Taḥqīq Maqāṣid al-Sharī'ah*, 153–54.

melainkan batas normatif untuk mencegah ekses. Ia mengibaratkan poligami seperti makanan: halal tetapi bisa berbahaya jika tidak tepat. Analogi ini menunjukkan bahwa keberhasilan organisasi keluarga sangat bergantung pada kualitas moral dan kedewasaan pelaku. Dalam maqāṣid al-usrah, pengaturan organisasi keluarga bertujuan menciptakan stabilitas dan mencegah konflik struktural. Pendekatan Al-'Aqqad sejalan dengan prinsip ini karena ia tidak mengabaikan kapasitas praktis pelaku. Jadi, penekanan utama dalam poligami adalah tentang kemampuan individu untuk berlaku adil dan kemampuan untuk menjalankannya. Jumlah istri pada akhirnya bukan norma yang kaku, tetapi menyesuaikan dengan kemampuan.

Athiyyah menyatakan bahwa pengaturan keuangan keluarga (tanzhīm al-jānib al-mālī fī al-usrah) harus diperhatikan secara serius. Ia menegaskan bahwa kestabilan ekonomi adalah prasyarat tercapainya sakīna.¹⁴⁵ Al-'Aqqad secara eksplisit menyatakan bahwa kemampuan ekonomi menjadi syarat penting dalam poligami. Tanpa kemampuan nafkah yang memadai, poligami justru akan melahirkan ketidakadilan. Dengan demikian, ia menempatkan tanggung jawab ekonomi sebagai prasyarat moral. Dalam perspektif maqāṣid, ini menunjukkan bahwa poligami tidak dapat dilepaskan dari dimensi kesejahteraan material keluarga. Keadilan bukan hanya emosional, tetapi juga finansial. Di titik ini, apa yang ditemukan Nurmila yang menyatakan bahwa poligami menjadi pintu gerbang menuju kemiskinan tampaknya relevan.¹⁴⁶

Jika ditarik secara keseluruhan, pemikiran Al-'Aqqad memperlihatkan upaya menjaga keseimbangan antara idealitas monogami dan kebutuhan kontekstual poligami. Ia

¹⁴⁵ 'Athiyyah, *Naḥwa Tafīl Maqāṣid al-Sharī'ah*, 154.

¹⁴⁶ Nurmila, "Polygamous Marriages in Indonesia and Their Impacts on Women's Access to Income and Property."

menempatkan monogami sebagai orientasi moral yang lebih dekat pada keadilan dan sakīnah, tetapi tetap membuka kemungkinan poligami sebagai solusi situasional. Dalam kerangka Maqāṣid al-Uṣrah Jamāluddīn ‘Aṭiyyah, konstruksi ini dapat dipahami sebagai bentuk realisasi maqāṣid yang bersifat dinamis dan responsif terhadap realitas sosial. Namun, pendekatannya masih sangat dipengaruhi oleh paradigma fungsional-reproduktif dan stabilitas sosial kolektif. Tantangan maqāṣid kontemporer adalah memperluas pembacaan ini dengan memasukkan dimensi kesejahteraan psikologis perempuan, relasi kuasa dalam keluarga, dan prinsip kesetaraan substantif.

Secara humanis, Al-‘Aqqad tidak merendahkan perempuan. Ia mengakui partisipasi publik perempuan dan menegaskan hak persetujuan dalam akad nikah. Dalam konteks Mesir modern yang dipengaruhi tokoh-tokoh seperti Huda Sha‘arawi dan Nabawiyya Musa, posisinya menunjukkan keterbukaan terhadap modernitas dan demokrasi. Namun, dalam isu poligami, ia tetap beroperasi dalam kerangka bahwa hukum harus mengakomodasi kemungkinan-kemungkinan sosial tertentu. Dengan demikian, pemikirannya dapat dipahami sebagai usaha menjembatani antara nilai-nilai tradisional syariat dan tuntutan modernitas.

Melalui kacamata Maqāṣid al-Uṣrah Jamāluddīn ‘Aṭiyyah, pemikiran Al-‘Aqqad tidak dapat dibaca secara simplistik sebagai pro-poligami. Ia justru menempatkan poligami sebagai opsi darurat yang diatur secara ketat demi menjaga integritas keluarga, kejelasan nasab, stabilitas sosial, dan moralitas agama. Monogami tetap menjadi bentuk yang lebih dekat pada tujuan sakīnah dan keadilan. Dengan demikian, analisis maqāṣid menunjukkan bahwa orientasi utama Al-‘Aqqad adalah perlindungan institusi keluarga secara komprehensif, meskipun

masih menyisakan ruang diskusi kritis terkait dimensi kesetaraan dan kesejahteraan emosional dalam keluarga modern.

Kesimpulan

Al-'Aqqad tidak memposisikan dirinya sebagai pembela poligami secara normatif, melainkan sebagai pemikir yang berusaha menjaga keseimbangan antara idealitas moral dan realitas sosial. Monogami, dalam konstruksi pemikirannya, merupakan watak dasar dan bentuk pernikahan yang lebih dekat pada keadilan serta realisasi sakinah. Poligami hanya diposisikan sebagai kemungkinan hukum yang dibolehkan dalam kondisi tertentu, dengan pembatasan yang ketat serta syarat keadilan, kemampuan ekonomi, dan tanggung jawab moral.

Melalui perspektif Maqāṣid al-Usrah Jamaluddin 'Athiyyah, pemikiran Al-Aqqad dapat dibaca sebagai upaya menjaga tujuh tujuan keluarga: pengaturan relasi laki-laki dan perempuan dalam kerangka legal, penjagaan keturunan dan nasab, realisasi sakinah-mawaddah-rahmah, perlindungan keberagamaan keluarga, penguatan struktur organisasi keluarga, serta stabilitas ekonomi rumah tangga. Argumennya tentang bahaya relasi tersembunyi dan ketidakjelasan nasab menunjukkan orientasi kuat pada perlindungan moral dan sosial. Ia juga menegaskan pentingnya persetujuan perempuan dalam akad nikah, yang menunjukkan pengakuan terhadap kebebasan individu dalam kerangka hukum Islam.

Namun demikian, dalam konteks maqāṣid kontemporer, pendekatan Al-Aqqad masih menyisakan ruang kritik. Orientasinya yang cenderung fungsional dan reproduktif belum sepenuhnya memasukkan dimensi kesejahteraan psikologis perempuan, relasi kuasa dalam keluarga, serta prinsip kesetaraan substantif yang menjadi perhatian penting dalam diskursus hukum keluarga modern. Oleh karena itu, pemikiran

Al-Aqqad dapat dipahami sebagai langkah transisional dalam sejarah pemikiran Islam modern—sebuah usaha menjembatani teks normatif dan dinamika sosial—yang tetap relevan untuk dikaji, namun memerlukan pengembangan lebih lanjut dalam kerangka maqāṣid yang lebih komprehensif dan berkeadilan gender.

Daftar Pustaka

- Al Qurtuby, Sumanto. "Between Polygyny And Monogamy Marriage in Saudi Arabia and Beyond1." *Al-Jami'ah* 60, no. 1 (2022): 29–62. <https://doi.org/10.14421/ajis.2022.601.29-62>.
- Al-Aqqād, Abbās Maḥmūd. *Al-Mar'ah Fi al-Qur'ān*. 2000; Dār al-Nahḍah, n.d.
- Al-Krenawi, Alean. "Mental Health and Polygamy: The Syrian Case." *World Journal of Psychiatry* 3, no. 1 (2013): 1–7. <https://doi.org/10.5498/wjp.v3.i1.1>.
- Al-Sharfi, Mohammad, Karen Pfeffer, and Kirsty A. Miller. "The Effects of Polygamy on Children and Adolescents: A Systematic Review." *Journal of Family Studies* 22, no. 3 (2016): 272–86. <https://doi.org/10.1080/13229400.2015.1086405>.
- 'Aṭiyyah, Jamāl al-Dīn. *Naḥwa Tafīl Maqāṣid al-Sharī'ah*. Dār a-Fikr, 2001.
- Awang, Nurulbahiah. "The Right Concept and Application of Polygamous Marriage in Malaysia: An Analysis to the Role of Court under the Provision of Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984." *Al-Ahwal: Jurnal Hukum*

- Keluarga Islam* 17, no. 1 (2024): 58–70.
<https://doi.org/10.14421/ahwal.2024.17104>.
- Daniela, Nadya Pratiwi, Agustin Hanapi, Muhammad Husnul, and Marjana Fahri. “The Granting of Family Card for Siri Marriage in Banda City: Perspective of Islamic Family Law.” *El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga* 7, no. 1 (2024): 150–64. <https://doi.org/10.22373/ujhk.v7i1.23317>.
- Febrianty, Yenny, Hidayati Fitri, Masna Yunita, Esti Royani, Kevin M. Rivera, and Viorizza Suciani Putri. “Answering the Challenges of Polygamy: Justice and Legal Protection in Islamic and Indonesian Law.” *Jurnal Ilmiah Mizani* 12, no. 1 (2025): 15–32.
<https://doi.org/10.29300/mzn.v12i1.6930>.
- Hakim, Abdul. “Reasons for Polygamy and Its Impact on Muslim Family Life: Experiences of Polygamous Perpetrators in Babat, Lamongan, Indonesia.” *Journal of Islamic Law* 3, no. 1 (2022): 34–53. <https://doi.org/10.24260/jil.v3i1.529>.
- Hamim, Khairul. “Comparison Between Double Movement Theory and Nazariyyat Al-Hudud Theory on Polygamy Laws.” *El-Mashlahah* 12, no. 2 (2022): 190–209.
<https://doi.org/10.23971/el-mashlahah.v12i2.4903>.
- Hammond, Kate. “‘It Was for Unusual Circumstances, Which Aren’t Relevant Today’: How Australian Muslim Women Interpret Polygyny and Its Application in Contemporary Australia.” *Contemporary Islam* 19, no. 2 (2025): 275–95.
<https://doi.org/10.1007/s11562-024-00573-w>.
- Khan, Mohammad Abu Eusuf. “Al-‘Aqqad: His Contribution to Modern Arab Thought and Literature.” *Journal of Literature, Languages and Linguistics* 24 (2016): 16–23.
- Ma’u, Dahlia Haliah. “The Harmonization of Polygamy Between Islamic Law and Legal Law in Indonesia.” *Samarah* 7, no.

- 2 (2023): 669–86.
<https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i2.8519>.
- Mohd Kusrin, Zuliza, Aishah Mohd Nor, Shadli Sabarudin, and Ruzita Ramli. “Revisiting Polygamous Marriage Laws in Malaysia: Addressing Enforcement Gaps and Contemporary Challenges in Islamic Family Law.” *Jurnal Ilmiah Mizani* 12, no. 2 (2025): 570–85.
<https://doi.org/10.29300/mzn.v12i2.8651>.
- Mubarok, Muhammad Fuad, Maimun Maimun, and Ahmad Sukandi. “Analisis Terhadap Pemikiran Husein Muhammad Tentang Konsep Poligami.” “76-94.” June 2022. *El-Izdiwaj: Indonesian Journal of Civil and Islamic Family Law* 3, no. 1 (n.d.). Accessed February 21, 2026.
<https://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/ElIzdiwaj/article/view/12757>.
- Muqsith, Abdurrahman, Sudirman, and Fadil Sj. “Hukum Poligami: Analisis Komparatif Terhadap Pemikiran Musdah Mulia Dan Muhammad Syahrur.” *Al-Manhaj: Journal of Indonesian Islamic Family Law* 4, no. 1 (2022): 52–65. <https://doi.org/10.19105/al-manhaj.v4i1.6153>.
- Naqiyah, Nita Triana, Gamal Abdul Nasir Zakaria, and Laily Liddini. “Polygamy Legal Politics in Southeast Asian Muslim Countries: Legal Pluralism and Qur’anic Perspectives.” *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 19, no. 1 (2025): 51–64.
<https://doi.org/10.24090/mnh.v19i1.13201>.
- Naqiyah, Nita Triana, Gamal Abdul Nasir Zakaria, and Laily Liddini. “Polygamy Legal Politics in Southeast Asian Muslim Countries: Legal Pluralism and Qur’anic Perspectives.” *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 19, no. 1 (2025): 51–64.
<https://doi.org/10.24090/mnh.v19i1.13201>.

- Nasution, Doli Bastian Ali Saputra, Zainul Fuad, and Sukiati Sukiati. "Mansour Fakih's Gender Analysis of the Fulfillment of Husband And Wife's Rights and Obligations In Sirri Marriage: Case Study in Padangsidempuan City, West Sumatra Province, Indonesia." *Jurnal Ilmiah Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi Dan Keagamaan* 8, no. 1 (2024): 170–80. <https://doi.org/10.29300/mzn.v8i1.2760>.
- Nur, Abdullah M., Fadhilah Bardan, Ruslan Razali, Mursal Abdurrauf, and Mursalin Sulaiman. "Implementation of Polygamy Law According to the Perspective of Islamic Law and Human Rights: Case Study in Bireuen Regency." *El-Usrah* 8, no. 1 (2025): 577–92. <https://doi.org/10.22373/bh01st31>.
- Nurmila, Nina. "Polygamous Marriages in Indonesia and Their Impacts on Women's Access to Income and Property." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 54, no. 2 (2016): 427–46. <https://doi.org/10.14421/ajis.2016.542.427-446>.
- Rahman, Asyraf Hj Ab. "The Influence of Al-Aqqad and the Diwan School of Poetry on Sayyid Qutb's Writings." "158-162." *International Journal of Humanities and Social Science* 1, no. 8 (2011).
- Ridwan, Muhammad Saleh, Wahidah Abdullah, and Idham Idham. "Public Perception of Polygamy in Makassar, Indonesia: Cultural Perspective and Islamic Law." *Samarah* 8, no. 1 (2024): 20–38. <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i1.15419>.
- Shaiful Bahari, Ismail, Mohd Noor Norhayati, Nik Hussain Nik Hazlina, Che Abd Aziz Mohamad Shahirul Aiman, and Nik Ahmad Nik Muhammad Arif. "Psychological Impact of Polygamous Marriage on Women and Children: A Systematic Review and Meta-Analysis." *BMC Pregnancy*

- and Childbirth* 21, no. 1 (2021): 823.
<https://doi.org/10.1186/s12884-021-04301-7>.
- Syahrin, Alfi. "The Polygamy Essence According To Quraish Shihab 'Reject Prejudice, Eliminate Confusion.'" *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah Dan Masyarakat* 21, no. 1 (2021): 147–58. <https://doi.org/10.19109/nurani.v21i1.8489>.
- Thalita, Malpha Della. "Muslimah Kelas Menengah Berbagi Suami Studi Kasus Keluarga Poligami di Daerah Istimewa Yogyakarta." *Al-Ahwal* 12, no. 2 (2019): 184–97. <https://doi.org/10.14421/ahwal.2019.12206>.
- Voorhoeve, Maaïke. *Gender And Divorce Law In North Africa: Sharia, Custom and the Personal Status Code in Tunisia*. Bloomsbury Publishing Plc., 2014. <https://doi.org/10.5040/9780755608249>.
- Wijayati, Mufliha. "Family Law Reform In Tunisia (Reading the Rules of Polygamy in The Tunisian Code of Personal Status 1957)." *Jurnal Ilmiah Mizani* 8, no. 1 (2021): 133–43. <https://doi.org/10.29300/mzn.v8i1.2757>.
- Yusmita, Y. "Prohibition of Polygamy Women Civil Servants in a Gender Perspective (Criticism Against PP No. 10 of 1983 Jo PP No. 45 of 1990)." *Nusantara: Journal of Law Studies* 2, no. 1 (2023): 79–87. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17390174>.



KONSEP POLIGAMI DALAM TAFSIR AYAT AL-AḤKĀM MUHAMMAD ‘ALĪ AL-ṢĀBŪNĪ Ditinjau Dari Perspektif Hukum Islam Kontemporer

Oleh: Dr. Hj. Suqiyah Musafa’ah, M.Ag.



Poligami merupakan salah satu isu yang paling sering memicu perdebatan dalam kajian hukum keluarga Islam, baik pada level normatif maupun praktik sosial.¹⁴⁷ Dalam diskursus fikih klasik, poligami dipahami sebagai institusi yang dibolehkan (*mubāḥ*) dengan batasan maksimal empat istri serta syarat utama berupa kemampuan berlaku adil.¹⁴⁸ Landasan normatif utama yang digunakan adalah

¹⁴⁷ Muhammad Saleh Ridwan, Wahidah Abdullah, and Idham, “Public Perception of Polygamy in Makassar, Indonesia: Cultural Perspective and Islamic Law,” *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 8, no. 1 (2024): 21, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i1.15419>.

¹⁴⁸ Dahlia Haliah Ma’u, “The Harmonization of Polygamy Between Islamic Law and Legal Law in Indonesia,” *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 7, no. 2 (2023): 671, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i2.8519>.

QS. al-Nisā' [4]: 3, yang secara eksplisit memberikan ruang kebolehan tersebut dengan ketentuan ketat.¹⁴⁹ Namun, dalam perkembangan hukum Islam kontemporer, poligami tidak lagi hanya dibahas sebagai persoalan kebolehan hukum semata, melainkan juga dikaitkan dengan isu keadilan gender, perlindungan hak perempuan, serta kemaslahatan keluarga dan masyarakat.¹⁵⁰

Di tengah dinamika tersebut, tafsir ayat-ayat hukum (*tafsīr āyāt al-aḥkām*) memiliki peran penting sebagai jembatan antara teks suci dan realitas sosial.¹⁵¹ Salah satu karya yang banyak dijadikan rujukan dalam kajian fikih tafsir adalah *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya Muhammad 'Ali al-Ṣābūnī.¹⁵² Karya ini dikenal memiliki corak fikih yang kuat dengan kecenderungan mengikuti pendapat jumhur ulama, sekaligus menyajikan penjelasan yang sistematis, ringkas, dan mudah dipahami. Dalam konteks poligami, al-Ṣābūnī tidak hanya menekankan aspek legal-formal kebolehan, tetapi juga menguraikan hikmah, syarat, serta batasan yang melekat padanya.¹⁵³ Pemikiran al-Ṣābūnī tentang poligami menarik untuk dikaji karena ia berada di persimpangan antara tradisi tafsir klasik dan tuntutan pembacaan kontemporer. Di satu sisi, ia mempertahankan otoritas teks dan konsensus ulama klasik yang menegaskan kebolehan poligami hingga empat istri. Di sisi lain, ia juga

¹⁴⁹ Ma'u, 671.

¹⁵⁰ Sifa Mulya Nurani, "Perspectives of Justice in the Family (Study of the Concept of Justice in Polygamy According to Law and Compilation of Islamic Law)," *Ascarya* 1, no. 1 (2021): 2, <https://doi.org/10.53754/iscs.v1i1.1>.

¹⁵¹ Makrum, "Poligami Dalam Perspektif Al-Qur'an," *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 9 (2016): 41–44, <https://doi.org/https://doi.org/10.24090/maghza.v1i2.739>.

¹⁵² Muhammad Ali Al-Shabuni, *Rawai'u Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur'an (Juz I)* (Damaskus: Maktabah al-Bayan, 1980).

¹⁵³ Muhammad Ali Al-Shabuni, *Shafwat Al-Tafasir (Juz I)* (Kairo: Dar al-Shabuni, 1997).

menekankan aspek keadilan sebagai syarat fundamental yang menentukan legitimasi praktik poligami. Bahkan, dalam penjelasannya, ketidakmampuan berlaku adil menjadi alasan kuat untuk membatasi poligami hanya pada satu istri, yang menunjukkan adanya orientasi etis dalam penafsiran hukum tersebut.

Dalam hukum Islam kontemporer, wacana poligami mengalami pergeseran signifikan. Banyak sarjana Muslim modern menekankan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* yang menempatkan keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan keluarga sebagai prinsip utama dalam pembacaan hukum.¹⁵⁴ Sebagian negara Muslim juga mengatur poligami melalui regulasi ketat, seperti persyaratan izin pengadilan dan pembuktian kemampuan finansial serta keadilan.¹⁵⁵ Hal ini menunjukkan bahwa poligami tidak lagi dipahami sebagai hak absolut individu, tetapi sebagai institusi yang berada di bawah kontrol hukum dan moral publik. Berdasarkan konteks tersebut, kajian terhadap pemikiran Muhammad 'Ali al-Ṣābūnī menjadi relevan untuk melihat bagaimana tafsir klasik-modern mengonstruksi konsep poligami dalam kerangka hukum Islam. Apakah penafsirannya semata-mata bersifat tekstual-normatif, ataukah telah mengandung elemen kontekstual yang dapat dijembatani dengan pendekatan hukum Islam kontemporer? Pertanyaan ini menjadi penting mengingat adanya kebutuhan untuk merekonstruksi pemahaman hukum keluarga Islam agar tetap berakar pada *nass* (teks) namun responsif terhadap perubahan sosial.

¹⁵⁴ Wulan Nur Diana and Siti Nur Khoiriyah, "Tafsir Aplikatif: Poligami Dalam Prespektif Ulama Klasik Dan Kontemporer," *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 9, no. 1 (2024): 87, <https://doi.org/10.14421/mjsi.v9i1.3714>.

¹⁵⁵ Iffah Fathiah, "Itsbat Nikah Poligami Perspektif Undang-Undang Perkawinan Dan SEMA No. 3 Tahun 2018," *Mawaddah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 3 (2023): 16, <https://doi.org/10.52496/mjhki.v1i1.2>.

Selain itu, kajian ini juga penting untuk mengelaborasi posisi poligami dalam perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam banyak diskursus kontemporer, poligami sering dipandang dari dua kutub ekstrem: penolakan total atas dasar kesetaraan gender, atau pembenaran absolut atas dasar teks. Padahal, dalam kerangka *maqāṣidi*, hukum Islam selalu bergerak dalam keseimbangan antara *nass*, *waqi'* dan *maslahah*. Oleh karena itu, analisis terhadap pemikiran al-Ṣābūnī dapat memberikan kontribusi dalam membangun pemahaman yang lebih proporsional dan moderat terhadap isu poligami.

Berdasarkan latar belakang tersebut, tulisan ini bertujuan untuk menganalisis konsep poligami dalam *Tafsir Āyāt al-Aḥkām* karya Muhammad 'Ali al-Ṣābūnī serta mengkaji relevansinya dalam perspektif hukum Islam kontemporer. Adapun fokus pembahasan diarahkan pada: pertama, bagaimana al-Ṣābūnī memahami dasar normatif poligami dalam Al-Qur'an; kedua, bagaimana ia merumuskan syarat dan batasan poligami; dan ketiga, bagaimana pemikirannya dapat dikontekstualisasikan dalam kerangka hukum Islam modern yang berbasis *maqāṣid al-sharī'ah*. Dengan demikian, kajian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi akademik dalam dua aspek sekaligus, yaitu penguatan studi tafsir hukum (*tafsir fiqhī*) dan pengembangan wacana hukum keluarga Islam kontemporer yang lebih inklusif, proporsional, dan berbasis pada prinsip keadilan.

Tinjauan Pustaka tentang Tafsir Ayat Poligami

Kajian mengenai poligami dalam Islam merupakan tema yang telah banyak dibahas dalam literatur fikih klasik maupun kontemporer.¹⁵⁶ Dalam khazanah fikih klasik, pembahasan

¹⁵⁶ Abdul Hakim, "Reasons for Polygamy and Its Impact on Muslim Family Life: Experiences of Polygamous Perpetrators in Babat, Lamongan, Indonesia," *JIL*:

poligami umumnya merujuk pada QS. al-Nisā' [4]: 3 sebagai dasar normatif utama yang memberikan legitimasi kebolehan poligami dengan batas maksimal empat istri serta syarat kemampuan berlaku adil.¹⁵⁷ Para ulama seperti Ibn Kathīr, al-Qurṭubī, dan al-Rāzī menekankan bahwa kebolehan poligami bukanlah anjuran mutlak, melainkan rukhsah (keringanan) yang terikat oleh kondisi dan tanggung jawab moral yang ketat.¹⁵⁸ Dalam pandangan mereka, keadilan menjadi syarat fundamental yang apabila tidak terpenuhi maka praktik poligami menjadi tidak dibenarkan secara etis dan hukum.¹⁵⁹

Dalam tafsir al-Qur'an, khususnya tafsir ayat-ayat hukum (*tafsīr āyāt al-aḥkām*), poligami dibahas secara lebih sistematis dengan pendekatan fikih. Salah satu karya penting dalam bidang ini adalah *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī.¹⁶⁰ Karya ini banyak dijadikan rujukan di berbagai institusi pendidikan Islam karena penyajiannya yang ringkas, sistematis, dan berorientasi pada pendapat jumhur ulama. Dalam penjelasannya mengenai poligami, al-Ṣābūnī menegaskan bahwa kebolehan poligami dibatasi maksimal empat istri dengan syarat utama berupa keadilan dalam nafkah, giliran, dan perlakuan. Ia juga menekankan bahwa jika seorang laki-laki khawatir tidak

Journal of Islamic Law 3, no. 1 (2022): 34–53, <https://doi.org/10.24260/jil.v3i1.529>.

¹⁵⁷ Muhammad Anwar Firdausi, "Membincang Ayat-Ayat Muhkam Dan Mutasyabih," *ULUL ALBAB: Jurnal Studi Islam* 16, no. 1 (2015): 84, <https://doi.org/10.18860/ua.v16i1.2930>.

¹⁵⁸ Ahmad Muzakki et al., "Understanding the Context of Polygamy in Early Islamic Civilization: A Study of Islamic Law, Social Context, and the Practices of the Prophet," *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 21, no. 2 (2025): 4, <https://doi.org/https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v21i2.15167>.

¹⁵⁹ Indah Ayu Nurkumala, Ahmad Yusam Thobroni, and Abdul Qudus Al-faruq, "Status Hukum Tidak Berpoligami Yang Diajukan Calon Istri: Pembacaan Ulang QS. An-Nisa Ayat 3 Dan 129," *AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies* 9, no. 1 (2026): 1976, <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v9i1.1943>.The.

¹⁶⁰ Al-Shabuni, *Rawai'u Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur'an (Juz I)*.

dapat berlaku adil, maka ia wajib cukup dengan satu istri, sebagaimana ditegaskan dalam ayat yang sama.¹⁶¹

Kajian terhadap pemikiran al-Ṣābūnī menunjukkan bahwa ia berada dalam arus tafsir tradisional yang kuat, namun tetap memberikan perhatian terhadap aspek hikmah (*ḥikmah al-tashrīʿ*) dalam setiap ketentuan hukum. Dalam konteks poligami, al-Ṣābūnī tidak hanya memaparkan aspek legal-formal, tetapi juga menguraikan dimensi sosial seperti perlindungan perempuan, solusi terhadap ketidakseimbangan jumlah laki-laki dan perempuan, serta pencegahan dari perzinaan.¹⁶² Dengan demikian, pendekatan yang digunakan cenderung normatif-tekstual dengan sentuhan argumentasi sosial yang bersifat apologetik terhadap sistem hukum Islam.

Di sisi lain, dalam literatur hukum Islam kontemporer, kajian poligami mengalami perkembangan yang signifikan, terutama dengan masuknya pendekatan *maqāṣid al-sharīʿah*. Tokoh seperti Jasser Auda menekankan bahwa hukum Islam harus dipahami tidak hanya dari aspek teks, tetapi juga tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid*), seperti keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan keluarga.¹⁶³ Dalam perspektif ini, poligami tidak lagi dipahami sebagai hak individual yang bersifat mutlak, melainkan sebagai institusi sosial yang harus diuji melalui parameter kemaslahatan dan kemampuan mewujudkan keadilan. Selain itu, terdapat pula kajian dari perspektif gender yang cenderung kritis terhadap praktik poligami. Beberapa sarjana Muslim kontemporer dan peneliti sosial menyoroti bahwa praktik poligami dalam realitas sering kali tidak memenuhi syarat keadilan sebagaimana yang disyaratkan dalam Al-

¹⁶¹ Al-Shabuni, 428.

¹⁶² Al-Shabuni, 428–31.

¹⁶³ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law a Systems Approach* (USA: The International Institute of Islamic Thought, 2010).

Qur'an.¹⁶⁴ Oleh karena itu, mereka menekankan perlunya pembatasan yang lebih ketat melalui regulasi negara, seperti izin pengadilan, pembuktian kemampuan finansial, serta persetujuan istri pertama.¹⁶⁵ Dalam konteks Indonesia, hal ini tercermin dalam Undang-Undang Perkawinan yang membatasi poligami dengan syarat-syarat administratif dan substantif.¹⁶⁶

Kajian-kajian terdahulu tentang Muhammad 'Ali al-Ṣabūnī umumnya menempatkannya sebagai mufasir yang merepresentasikan pendekatan tafsir klasik-modern yang moderat seperti penelitian yang dilakukan oleh Hasan bin Jali,¹⁶⁷ Eko Zulfikar,¹⁶⁸ dan Wahyudi.¹⁶⁹ Penelitian-penelitian tersebut menyoroti kontribusinya dalam mempopulerkan tafsir ahkam di dunia akademik Islam, khususnya melalui karyanya yang digunakan secara luas di perguruan tinggi Islam. Namun, sebagian besar studi tersebut masih bersifat deskriptif dan belum banyak yang secara spesifik mengkaji konsep poligami dalam tafsirnya dengan pendekatan hukum Islam kontemporer secara kritis dan mendalam. Dengan demikian, terdapat celah penelitian

¹⁶⁴ Nadia Sonneveld, "From the Liberation of Women to the Liberation of Men? A Century of Family Law Reform in Egypt," *Religion and Gender* 7, no. 1 (2017): 93, <https://doi.org/10.18352/rg.10197>.

¹⁶⁵ Cyndi Arista, "Pemidanaan Pelaku Kawin Siri Tanpa Izin Istri Pertama," *Jurist-Diction* 3, no. 3 (2020): 867, <https://doi.org/10.20473/jd.v3i3.18627>.

¹⁶⁶ Nurani, "Perspectives of Justice in the Family (Study of the Concept of Justice in Polygamy According to Law and Compilation of Islamic Law)."

¹⁶⁷ Hasan bin Jali, "Keistimewaan Metodologi Pentafsiran Kitab Rawai Al-Bayan Tafir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur'an Karya Muhammad Ali Al-Sabuni," in *International Conference On Syariah & Law2021(ICONSYAL 2021)*, vol. 21, 2021, 379-94.

¹⁶⁸ Eko Zulfikar, "Hikmah Poligami Nabi Muhammad SAW: Telaah Penafsiran Ali Al-Shabuni Dalam Kitab Rawai' Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam," *Holistik : Journal For Islamic Social Sciences* 8, no. 1 (2024): 1-13, <https://doi.org/https://doi.org/10.24235/holistik.v8i1.15418>.

¹⁶⁹ Wahyudi et al., "Analisis Pemikiran As-Shabuni Tentang Poligami Dalam Kitab Shafwatut Tafasir," *Jurnal Semiotika Kajian Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 2 (2023): 176-91, <https://doi.org/https://doi.org/10.19109/jsq.v3i2.20356>.

(*research gap*) yang cukup jelas, yaitu belum adanya kajian komprehensif yang mengintegrasikan pemikiran al-Ṣābūnī tentang poligami dengan perspektif hukum Islam kontemporer berbasis *maqāṣid al-sharī'ah*. Kebanyakan studi hanya berhenti pada penjelasan normatif atau pembacaan tekstual, tanpa mengaitkannya dengan dinamika sosial modern dan regulasi hukum keluarga di negara-negara Muslim. Oleh karena itu, tinjauan pustaka ini menunjukkan bahwa kajian tentang poligami telah berkembang dari pendekatan klasik yang normatif menuju pendekatan kontemporer yang lebih kontekstual dan *maqāṣidi*. Namun, posisi Muhammad 'Ali al-Ṣābūnī sebagai jembatan antara tradisi tafsir klasik dan kebutuhan kontemporer belum banyak dieksplorasi secara sistematis. Hal inilah yang menjadi dasar penting bagi penelitian ini untuk mengisi kekosongan tersebut dengan menganalisis konsep poligami dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* serta merelevansikannya dengan hukum Islam kontemporer.

Kerangka Teoretik tentang Tafsir Hukum, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, serta Hukum Islam Kontemporer

Kajian mengenai konsep poligami dalam perspektif tafsir ayat *al-aḥkām* dan hukum Islam kontemporer memerlukan landasan teoritis yang kokoh agar analisis yang dihasilkan bersifat sistematis, ilmiah, dan dapat dipertanggungjawabkan. Kerangka teoretik dalam penelitian ini dibangun atas tiga pilar utama, yaitu teori tafsir hukum (*tafsīr āyāt al-aḥkām*), teori *maqāṣid al-sharī'ah*, serta teori hukum Islam kontemporer (*fiqh mu'āṣir*). Ketiga teori ini saling melengkapi dalam membaca pemikiran Muhammad 'Ali al-Ṣābūnī tentang poligami, baik dari aspek tekstual, kontekstual, maupun tujuan syariat.

Pertama, teori tafsir hukum (*tafsīr āyāt al-aḥkām*) menjadi fondasi utama dalam memahami cara al-Ṣābūnī menafsirkan ayat-ayat hukum, khususnya QS. al-Nisā' [4]: 3. Tafsir ayat *al-aḥkām* merupakan cabang tafsir yang secara khusus menitikberatkan pada ayat-ayat yang mengandung ketentuan hukum fikih.¹⁷⁰ Dalam tradisi ini, penafsiran tidak hanya berorientasi pada makna linguistik, tetapi juga pada *istinbāt al-aḥkām* (penggalian hukum). Ulama seperti al-Jaṣṣāṣ, Ibn al-'Arabī, dan al-Qurṭubī menjadi representasi utama pendekatan ini. Muhammad 'Ali al-Ṣābūnī melanjutkan tradisi tersebut dengan gaya yang lebih sistematis dan ringkas, serta merujuk pada pendapat jumhur ulama sebagai dasar legitimasi hukum. Dalam konteks poligami, pendekatan tafsir hukum ini menempatkan QS. al-Nisā' [4]: 3 sebagai dalil utama yang bersifat normatif. Frasa "*matsnā wa tsulātsa wa rubā'*" dipahami sebagai batas maksimal kebolehan poligami, bukan anjuran umum. Selain itu, syarat keadilan (*'adl*) diposisikan sebagai elemen kunci yang menentukan validitas hukum poligami.¹⁷¹ Dengan demikian, teori tafsir hukum membantu menjelaskan bagaimana al-Ṣābūnī membangun argumentasi normatifnya berdasarkan teks Al-Qur'an dan konsensus ulama.

Kedua, teori *maqāṣid al-sharī'ah* digunakan untuk membaca dimensi tujuan (*ghāyah*) dari pensyariaan poligami. *Maqāṣid al-sharī'ah*, sebagaimana dirumuskan oleh al-Syāṭibī dan dikembangkan oleh sarjana kontemporer seperti Jasser Auda, menekankan bahwa setiap hukum Islam memiliki tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan (*maṣlaḥah*) dan menolak kerusakan

¹⁷⁰ Wahyudi et al., 178.

¹⁷¹ Mahfud and 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* 1, no. 1 (2022): 18–26, <https://doi.org/https://doi.org/10.58363/alfahmu.v1i1.1>.

(*mafsadah*).¹⁷² Lima prinsip dasar *maqāṣid*, yaitu perlindungan agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-‘aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*), menjadi parameter dalam menilai relevansi suatu hukum.¹⁷³ Dalam konteks poligami, pendekatan *maqāṣidi* memandang bahwa kebolehan poligami harus diarahkan pada tercapainya kemaslahatan keluarga dan masyarakat, bukan sekadar pemenuhan hak individu.¹⁷⁴ Oleh karena itu, syarat keadilan dalam poligami tidak hanya bersifat formal, tetapi juga mencakup aspek emosional, psikologis, dan sosial. Dalam hal ini, penafsiran al-Ṣābūnī yang menekankan keadilan sebagai syarat utama dapat dikontekstualisasikan sebagai bentuk awal dari pendekatan *maqāṣidi*, meskipun belum dirumuskan secara sistematis dalam kerangka *maqāṣid* modern.

Ketiga, teori hukum Islam kontemporer (*fiqh mu‘āṣir*) menjadi landasan untuk menghubungkan pemikiran klasik dengan realitas sosial modern. Fiqh kontemporer menekankan pentingnya membaca teks-teks hukum Islam dalam konteks perubahan sosial, politik, dan budaya. Pendekatan ini tidak menolak teks, tetapi melakukan reinterpretasi terhadap penerapannya berdasarkan perubahan ‘urf (kebiasaan), struktur

¹⁷² Al-Shatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shariah* (Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah, 2003); Maulidi, “Maqasid Syariah as the Philosophy of Islamic Law: A Systematic Approach According to Jasser Auda,” *Journal Al-Mazahib* 3, no. 1 (2015): 1–19.

¹⁷³ Nur Lailatul Musyafaah, Athifatul Wafirah, and Sagita Destia Ramadhan, “Moderation of Fatwa: Worship During the Covid 19 Pandemic in Maqasid Shariah Perspective,” in *Proceedings of the International Conference on Engineering, Technology and Social Science (ICONETOS 2020)*, vol. 529 (Atlantis Press, 2021), 73–79, <https://doi.org/10.2991/assehr.k.210421.012>.

¹⁷⁴ Mujibburrahman Salim, “Konsep Keluarga Masalah Perspektif Lembaga Kemaslahatan Keluarga Nahdlatul Ulama (LKK NU),” *Al-Mazaahib: Jurnal Perbandingan Hukum* 5, no. 1 (2017): 81–94, <https://doi.org/10.14421/al-mazaahib.v5i1.1392>.

sosial, dan sistem hukum negara modern.¹⁷⁵ Dalam konteks ini, poligami tidak hanya dipahami sebagai ketentuan fikih klasik, tetapi juga sebagai institusi yang tunduk pada regulasi negara dan pertimbangan kemaslahatan publik. Dalam hukum Islam kontemporer, banyak negara Muslim menerapkan pembatasan terhadap poligami melalui mekanisme administratif, seperti izin pengadilan, persetujuan istri pertama, dan pembuktian kemampuan ekonomi serta keadilan.¹⁷⁶ Hal ini menunjukkan adanya pergeseran dari pendekatan normatif individual menuju pendekatan institusional yang berbasis pada perlindungan hak perempuan dan stabilitas keluarga. Dengan demikian, teori ini memungkinkan analisis kritis terhadap pemikiran al-Ṣābūnī dalam konteks implementasi modern.

Ketiga teori tersebut kemudian digunakan secara integratif untuk menganalisis konsep poligami dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*. Pendekatan tafsir hukum menjelaskan struktur normatifnya, *maqāṣid al-sharī'ah* menjelaskan tujuan moral dan sosialnya, sedangkan fiqh kontemporer menguji relevansinya dalam konteks modern. Integrasi ketiga teori ini memungkinkan penelitian ini menghasilkan analisis yang lebih komprehensif, tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga kritis dan kontekstual. Dengan demikian, kerangka teoretik ini menegaskan bahwa poligami dalam Islam tidak dapat dipahami secara parsial hanya melalui pendekatan tekstual, tetapi harus dilihat sebagai konsep hukum yang memiliki dimensi normatif, etis, dan sosial. Pemikiran Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī menjadi titik masuk penting untuk melihat bagaimana tradisi tafsir klasik dapat berdialog

¹⁷⁵ Muannif Ridwan, "Ijtihad Pada Era Kontemporer (Konteks Pemikiran Islam Dalam Fiqih Dan Maqashid Al-Syariah)," *Masohi* 1, no. 2 (2020): 110–21.

¹⁷⁶ setyawan Bima Ardhan, Reza Fitra, Satrio Anugrah, "Poligami Dalam Hukum Islam Dan Hukum Positif Indonesia Serta Urgensi Pemberian Izin Poligami Pengadilan Agama" 3 No 2 (2015): 103.

dengan tuntutan hukum Islam kontemporer tanpa melepaskan otoritas teks suci.

Biografi Muhammad ‘Ali al-Ṣābūnī

Muhammad ‘Ali al-Ṣābūnī merupakan salah satu ulama kontemporer yang sangat berpengaruh dalam bidang tafsir dan fikih Al-Qur’an, khususnya melalui karyanya *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān al-Karīm*.¹⁷⁷ Ia dikenal sebagai mufasir yang menggabungkan pendekatan klasik dengan gaya penulisan modern yang sistematis, ringkas, dan mudah dipahami, sehingga karyanya banyak digunakan di berbagai perguruan tinggi Islam di dunia Arab maupun Asia. Al-Ṣābūnī lahir di Aleppo (Halab), Suriah, pada tahun 1930 M (sekitar 1348 H) dalam lingkungan keluarga yang religius. Ayahnya, Syaikh Jamil al-Ṣābūnī, adalah seorang ulama fikih yang memiliki pengaruh besar dalam pendidikan awalnya. Sejak kecil, al-Ṣābūnī telah mendapatkan pendidikan dasar keislaman langsung dari keluarganya, terutama dalam bidang Al-Qur’an, bahasa Arab, dan dasar-dasar fikih. Lingkungan religius ini memberikan fondasi kuat bagi perkembangan intelektualnya di kemudian hari.¹⁷⁸

Dalam pendidikan formal, al-Ṣābūnī menempuh studi di Aleppo hingga menyelesaikan pendidikan menengahnya. Setelah itu, ia melanjutkan pendidikannya ke Universitas al-Azhar, Mesir, yang merupakan salah satu pusat studi Islam paling prestisius di dunia Islam. Di Universitas al-Azhar, ia mengambil spesialisasi di Fakultas Syariah dan berhasil meraih gelar sarjana (*licence*) dalam bidang hukum Islam. Pendidikan di al-Azhar memberikan pengaruh besar terhadap corak pemikiran al-Ṣābūnī, terutama

¹⁷⁷ Al-Shabuni, *Rawai’u Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur’an (Juz I)*.

¹⁷⁸ Jali, “Keistimewaan Metodologi Pentafsiran Kitab Rawai Al-Bayan Tafir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur’an Karya Muhammad Ali Al-Sabuni,” 380–81.

dalam tradisi fikih Sunni yang berbasis pada mazhab-mazhab empat. Setelah menyelesaikan pendidikannya, al-Ṣābūnī kembali ke Suriah dan kemudian aktif dalam dunia pendidikan. Ia mengajar di berbagai lembaga pendidikan Islam, baik di Suriah maupun di luar negeri. Kemudian, ia pindah ke Makkah al-Mukarramah, Arab Saudi, dan menjadi dosen di Fakultas Syariah dan Studi Islam di Universitas Umm al-Qurā. Di kota suci ini, al-Ṣābūnī mengabdikan dirinya selama bertahun-tahun dalam bidang pengajaran tafsir, fikih, dan ilmu Al-Qur'an, hingga menjadi salah satu figur penting dalam pengembangan studi tafsir di dunia akademik Islam modern¹⁷⁹.

Selain sebagai dosen, al-Ṣābūnī juga aktif menulis berbagai karya ilmiah. Salah satu karyanya yang paling terkenal adalah *Ṣafwat al-Tafāsīr*,¹⁸⁰ sebuah tafsir komprehensif yang menyajikan ringkasan dari berbagai kitab tafsir klasik seperti Tafsir al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, al-Qurṭubī, dan al-Rāzī. Karya ini menunjukkan kemampuannya dalam mensintesis berbagai pandangan ulama klasik menjadi satu uraian yang sistematis dan mudah dipahami oleh pembaca modern. Selain itu, ia juga menulis *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, yang secara khusus membahas ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an dengan pendekatan fikih yang kuat.¹⁸¹ Ciri khas pemikiran al-Ṣābūnī adalah pendekatannya yang moderat (*wasatiyyah*), di mana ia berusaha menggabungkan antara teks (*naṣṣ*) dan pemahaman rasional yang tetap berada dalam koridor jumhur ulama. Dalam setiap pembahasannya, ia cenderung menguatkan pendapat mayoritas ulama (*al-jumhūr*),

¹⁷⁹ Hilda Husaini Rusdi, "The Wisdom of Polygamy of Prophet Muhammad SAW: An Examination of the Interpretation of Ali Al-Shabuni in the Book of Rawai' Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam," *Jurnal Ilmu Agama* 25, no. 1 (2024): 102, <https://doi.org/https://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/JIA/article/view/15064>.

¹⁸⁰ Al-Shabuni, *Shafwat Al-Tafasir (Juz I)*.

¹⁸¹ Al-Shabuni, *Rawai'u Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur'an (Juz I)*.

namun tetap memberikan ruang bagi perbedaan pendapat (*ikhtilāf al-fuqahā*). Pendekatan ini menjadikan karyanya mudah diterima oleh berbagai kalangan, baik akademisi maupun masyarakat umum.

Dalam konteks metodologi tafsir, al-Ṣābūnī menggunakan pendekatan tafsir *bil-ma'thūr* dan tafsir *bil-ra'yi* secara seimbang. Ia mengutip ayat-ayat lain dalam Al-Qur'an, hadis Nabi, serta pendapat sahabat dan tabi'in, kemudian menguatkannya dengan analisis bahasa Arab dan pendapat ulama fikih. Hal ini menunjukkan bahwa ia tidak hanya berfokus pada aspek hukum secara tekstual, tetapi juga mempertimbangkan aspek kebahasaan dan konteks syar'i secara lebih luas. Dalam bidang fikih, al-Ṣābūnī dikenal bermazhab Syafi'i, meskipun dalam beberapa kasus ia tidak terikat secara kaku pada satu mazhab tertentu. Ia lebih sering mengambil pendapat yang dianggap paling kuat (*arjah*) berdasarkan dalil dan kemaslahatan. Sikap ini mencerminkan kecenderungan fikih moderat yang banyak berkembang di kalangan ulama kontemporer. Pemikiran al-Ṣābūnī, khususnya dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, menunjukkan perhatian besar terhadap aspek *hikmah al-tashrī'* (hikmah pensyariaan hukum).¹⁸² Dalam pembahasan poligami misalnya, ia tidak hanya menjelaskan kebolehan hukum, tetapi juga menekankan syarat keadilan, perlindungan perempuan, dan stabilitas sosial. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun ia berangkat dari tradisi klasik, ia tetap memberikan ruang bagi pembacaan yang relevan dengan konteks sosial modern.

Muhammad 'Ali al-Ṣābūnī wafat pada tahun 2021 M (1442 H), meninggalkan warisan intelektual yang sangat besar dalam studi Al-Qur'an dan fikih. Karya-karyanya terus digunakan sebagai referensi utama di berbagai institusi pendidikan Islam di dunia. Ia dikenang sebagai ulama yang berhasil menjembatani

¹⁸² Al-Shabuni.

antara tradisi tafsir klasik dan kebutuhan akademik modern, serta memperkenalkan tafsir hukum yang sistematis, moderat, dan mudah diakses oleh generasi kontemporer. Dengan demikian, biografi al-Šābūnī menunjukkan bahwa kontribusinya tidak hanya terletak pada karya-karya ilmiah, tetapi juga pada perannya dalam mengembangkan paradigma tafsir yang seimbang antara teks, rasio, dan realitas sosial, termasuk dalam pembahasan isu-isu penting seperti poligami dalam Islam.¹⁸³

Konsep Poligami dalam Tafsir Muhammad ‘Ali al-Šābūnī

Poligami merupakan salah satu isu sentral dalam hukum keluarga Islam yang selalu menjadi perhatian para mufasir, fuqaha, dan pemikir kontemporer.¹⁸⁴ Dalam diskursus Al-Qur’an, dasar utama pembahasan poligami terdapat dalam QS. al-Nisā’ [4]: 3, yang secara eksplisit memberikan kebolehan bagi laki-laki untuk menikahi dua, tiga, atau empat perempuan dengan syarat kemampuan berlaku adil.¹⁸⁵ Ayat ini menjadi titik pijak bagi seluruh diskusi fikih tentang poligami, baik dalam tradisi klasik maupun modern.¹⁸⁶ Muhammad ‘Ali al-Šābūnī, melalui karyanya *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān al-Karīm*, memberikan penjelasan yang sistematis mengenai ayat ini. Tafsirnya mencerminkan pendekatan fikih yang kuat dengan

¹⁸³ Rusdi, “The Wisdom of Polygamy of Prophet Muhammad SAW: An Examination of the Interpretation of Ali Al-Shabuni in the Book of Rawai’ Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam,” 103.

¹⁸⁴ Aris Baidhowi, “Hukum Poligami Dalam Perspektif Ulama Fiqh,” *Muwazah: Jurnal Kajian Gender* 4, no. 1 (2012): 59, <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/muwazah.v4i1.9993>.

¹⁸⁵ Ma’u, “The Harmonization of Polygamy Between Islamic Law and Legal Law in Indonesia,” 671.

¹⁸⁶ Ahmad Faruqi et al., “Poligami Dalam Perspektif Al-Qur’an (Analisis Tafsir Surat An-Nisa’ Ayat 3),” *Al-Qorni: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir* 3, no. 1 (2018): 1–61,

<https://jurnal.stiqnis.ac.id/index.php/alqorni/article/view/4490>.

kecenderungan mengikuti pendapat jumhur ulama, tetapi tetap memberikan penekanan pada hikmah syariat dan aspek kemaslahatan sosial. Oleh karena itu, konsep poligami dalam tafsir al-Ṣābūnī tidak hanya bersifat normatif-tekstual, tetapi juga mengandung dimensi etis dan sosial yang signifikan.¹⁸⁷

Dalam penafsiran QS. al-Nisā' [4]: 3, al-Ṣābūnī menegaskan bahwa ayat tersebut merupakan dasar utama kebolehan poligami dalam Islam. Frasa "*fankihū mā ṭāba lakum mina al-nisā' mathnā wa thulātha wa rubā'*" dipahami sebagai bentuk pembatasan (*tahdīd*), bukan anjuran mutlak. Artinya, Islam tidak memerintahkan poligami, tetapi membolehkannya dalam kondisi tertentu dengan batas maksimal empat istri. Al-Ṣābūnī menegaskan bahwa kata "*mathnā wa thulātha wa rubā'*" menunjukkan distribusi bilangan yang bersifat individual (dua-dua, tiga-tiga, empat-empat), sehingga tidak boleh dipahami sebagai akumulasi yang melebihi empat. Dengan demikian, ia menguatkan ijma' ulama bahwa batas maksimal poligami dalam Islam adalah empat istri dalam satu waktu. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī mengikuti konsensus jumhur ulama dari mazhab empat yang menegaskan bahwa tidak ada legitimasi syar'i untuk menikahi lebih dari empat perempuan secara bersamaan. Ia juga mengutip praktik sahabat, seperti kasus Ghailan yang diperintahkan Nabi ﷺ untuk menceraikan sebagian istrinya hingga tersisa empat.¹⁸⁸

Salah satu aspek paling penting dalam pemikiran al-Ṣābūnī tentang poligami adalah syarat keadilan (*al-'adl*). Ia menegaskan bahwa kebolehan poligami tidak bersifat mutlak, tetapi sangat bergantung pada kemampuan seorang suami untuk berlaku adil kepada seluruh istrinya. Keadilan yang dimaksud

¹⁸⁷ Al-Shabuni, *Rawai'u Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur'an (Juz I)*, 416–31.

¹⁸⁸ Al-Shabuni, 420.

dalam tafsirnya mencakup aspek material seperti nafkah, tempat tinggal, dan giliran, serta keadilan dalam perlakuan lahiriah. Namun, al-Ṣābūnī juga mengingatkan bahwa keadilan dalam aspek batin (cinta dan kecenderungan hati) berada di luar kemampuan manusia, sebagaimana ditegaskan dalam ayat lain QS. al-Nisā' [4]: 129. Oleh karena itu, yang diwajibkan adalah keadilan yang bersifat lahiriah dan terukur. Lebih jauh, al-Ṣābūnī menekankan bahwa jika seorang laki-laki khawatir tidak mampu berlaku adil, maka syariat secara tegas menganjurkan untuk cukup dengan satu istri.¹⁸⁹ Hal ini menunjukkan bahwa monogami merupakan kondisi ideal yang lebih aman dari potensi (kezaliman).

Dalam tafsirnya, al-Ṣābūnī tidak hanya menjelaskan aspek hukum, tetapi juga menguraikan hikmah pensyariaan poligami (*ḥikmah al-tashrī*). Menurutny, poligami memiliki fungsi sosial tertentu dalam kondisi-kondisi khusus, seperti ketidakseimbangan jumlah laki-laki dan perempuan, peperangan, atau kondisi biologis tertentu seperti kemandulan atau penyakit istri. Ia juga menegaskan bahwa poligami dapat menjadi solusi untuk menjaga kehormatan perempuan, menghindari zina, serta melindungi struktur sosial keluarga. Dalam pandangannya, Islam tidak menciptakan poligami, tetapi mengaturnya dari praktik tanpa batas pada masa pra-Islam menjadi sistem yang terkontrol dan berbasis keadilan.¹⁹⁰ Dengan demikian, poligami dalam perspektif al-Ṣābūnī bukanlah instrumen eksploitasi, melainkan mekanisme sosial yang memiliki fungsi protektif terhadap perempuan dan masyarakat.

Al-Ṣābūnī juga memberikan perhatian pada aspek sosial dalam pembahasan poligami. Ia menyinggung bahwa dalam

¹⁸⁹ Al-Shabuni, *Shafwat Al-Tafasir (Juz I)*, 237.

¹⁹⁰ Al-Shabuni, *Rawai'u Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur'an (Juz I)*, 426-31.

realitas sosial, terdapat kondisi di mana jumlah perempuan lebih banyak dibandingkan laki-laki, terutama akibat peperangan atau bencana. Dalam situasi seperti ini, poligami dipandang sebagai salah satu alternatif solusi sosial yang sah secara syar'i. Ia mengemukakan bahwa tanpa poligami, sebagian perempuan akan kehilangan kesempatan untuk membentuk keluarga dan mengalami kerentanan sosial. Oleh karena itu, poligami dalam perspektifnya memiliki fungsi sosial untuk menjaga keseimbangan masyarakat dan menghindari kerusakan moral. Namun demikian, al-Ṣābūnī tetap menekankan bahwa solusi ini harus berada dalam koridor syariat, yaitu keadilan dan tanggung jawab moral. Ia tidak membuka ruang bagi praktik poligami yang bersifat sewenang-wenang atau berbasis hawa nafsu.¹⁹¹

Secara metodologis, pemikiran al-Ṣābūnī dalam isu poligami menunjukkan karakter normatif sekaligus moderatif. Ia berpegang kuat pada teks Al-Qur'an dan ijma' ulama, tetapi pada saat yang sama memberikan penekanan pada hikmah dan maslahat.¹⁹² Pendekatan ini menunjukkan bahwa al-Ṣābūnī berada dalam arus tafsir tradisional yang tidak sepenuhnya literalistik, tetapi juga tidak sepenuhnya kontekstual dalam pengertian modern. Ia berada di tengah, yakni menggabungkan otoritas teks dengan rasionalitas hikmah syariat. Dalam hal ini, al-Ṣābūnī tidak melakukan dekonstruksi terhadap hukum poligami, tetapi melakukan penegasan ulang terhadap batasan-batasan syariat yang sudah ada, dengan tambahan argumentasi sosial yang bersifat apologetik dan edukatif.

Dalam kerangka etika hukum Islam, al-Ṣābūnī menempatkan poligami sebagai hukum yang bersyarat ketat. Ia tidak melihatnya sebagai hak absolut laki-laki, tetapi sebagai tanggung jawab yang besar di bawah kontrol syariat. Setiap

¹⁹¹ Al-Shabuni, 426-31.

¹⁹² Al-Shabuni, 425-31.

penyimpangan dari prinsip keadilan dianggap sebagai bentuk kezaliman yang bertentangan dengan tujuan hukum Islam. Dengan demikian, konsep poligami dalam tafsirnya dapat dipahami sebagai: Kebolehan terbatas (*ibāhah muqayyadah*), berbasis syarat keadilan, berorientasi pada kemaslahatan, dan berada di bawah kontrol moral dan sosial.¹⁹³

Konsep poligami dalam Tafsir Muhammad ‘Ali al-Ṣābūnī menunjukkan sintesis antara teks normatif Al-Qur’an, konsensus ulama klasik, dan pertimbangan hikmah sosial. Ia menegaskan bahwa poligami adalah kebolehan yang dibatasi maksimal empat istri dengan syarat keadilan yang ketat. Jika syarat tersebut tidak terpenuhi, maka monogami menjadi kewajiban moral dan hukum yang lebih aman. Dalam perspektif yang lebih luas, al-Ṣābūnī memandang poligami sebagai institusi sosial yang memiliki fungsi protektif dalam kondisi tertentu, bukan sebagai aturan yang bersifat universal tanpa batas. Oleh karena itu, pemikirannya dapat diposisikan sebagai jembatan antara tafsir klasik dan wacana hukum Islam kontemporer, meskipun tetap cenderung normatif dibandingkan dengan pendekatan maqāṣidi yang lebih kritis.¹⁹⁴

Analisis Pemikiran Muhammad ‘Ali al-Ṣābūnī tentang Poligami dalam Perspektif Hukum Islam Kontemporer

Diskursus poligami dalam hukum Islam selalu berada dalam ruang dialektika antara teks normatif Al-Qur’an, tradisi fikih klasik, dan tuntutan realitas sosial kontemporer. QS. al-Nisā’ [4]: 3 menjadi landasan utama yang membolehkan poligami

¹⁹³ Zulfikar, “Hikmah Poligami Nabi Muhammad SAW: Telaah Penafsiran Ali Al-Shabuni Dalam Kitab Rawai’ Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam,” 6.

¹⁹⁴ Jali, “Keistimewaan Metodologi Pentafsiran Kitab Rawai Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur’an Karya Muhammad Ali Al-Sabuni.”

dengan batas maksimal empat istri serta syarat keadilan.¹⁹⁵ Dalam konteks ini, Muhammad ‘Ali al-Ṣābūnī melalui *Tafsir Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān al-Karīm* menghadirkan penafsiran yang kuat secara normatif, berorientasi pada jumhur ulama, namun tetap menyertakan dimensi hikmah sosial dalam pensyariaan hukum.¹⁹⁶ Posisi ini menjadikannya penting untuk dianalisis dalam perspektif hukum Islam kontemporer, khususnya yang berbasis *maqāṣid al-sharī‘ah* dan reformasi hukum keluarga.

Pemikiran al-Ṣābūnī berangkat dari pendekatan tekstual yang menempatkan QS. al-Nisā’ [4]: 3 sebagai dalil utama kebolehan poligami. Ia menegaskan bahwa frasa “*mathnā wa thulātha wa rubā’*” merupakan pembatasan jumlah istri, bukan sekadar ekspresi kebebasan tanpa batas.¹⁹⁷ Dengan demikian, poligami dalam pandangannya merupakan kebolehan yang dibatasi (*ibāhah muqayyadah*), bukan anjuran apalagi kewajiban.¹⁹⁸ Penegasan ini menunjukkan konsistensinya dengan ijma’ ulama klasik yang membatasi poligami maksimal empat istri sekaligus, serta mengacu pada praktik sahabat yang juga membatasi diri dalam jumlah tersebut.

Dalam perspektif hukum Islam kontemporer, pendekatan ini menunjukkan karakter normatif yang kuat dan cenderung tekstual. Al-Ṣābūnī tidak berupaya mendekonstruksi batasan empat istri, melainkan mempertegas legitimasi klasik tersebut sebagai ketentuan yang mapan dalam syariat. Pendekatan ini memiliki kelebihan dalam menjaga stabilitas hukum Islam dan kesinambungan tradisi fikih. Namun, dalam wacana modern,

¹⁹⁵ Ma’u, “The Harmonization of Polygamy Between Islamic Law and Legal Law in Indonesia,” 671.

¹⁹⁶ Al-Shabuni, *Rawai’u Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur’an (Juz I)*, 426–31.

¹⁹⁷ Al-Shabuni, 427.

¹⁹⁸ Najimuddin, “Poligami Dalam Perspektif Islam (Kajian Tafsir Ahkam),” *Mimbar Akademika* 8, no. 1 (2023): 425, <https://mimbarakademika.com/index.php/jma/article/view/169>.

pendekatan yang terlalu berpusat pada teks sering dianggap kurang responsif terhadap perubahan sosial yang sangat dinamis, terutama terkait relasi gender dan struktur keluarga.

Aspek paling penting dalam pemikiran al-Šābūnī adalah penekanan pada syarat keadilan dalam poligami. Ia menjelaskan bahwa keadilan yang diwajibkan mencakup aspek lahiriah seperti nafkah, tempat tinggal, dan pembagian waktu. Adapun keadilan dalam aspek cinta dan kecenderungan hati dianggap berada di luar kemampuan manusia, sehingga tidak dibebankan secara hukum.¹⁹⁹ Dalam kerangka ini, al-Šābūnī masih berada dalam koridor fikih klasik yang membedakan antara keadilan material yang dapat diukur dan keadilan emosional yang bersifat tidak terkontrol.

Dalam perspektif hukum Islam kontemporer, konsep keadilan ini menjadi titik evaluasi penting. Banyak sarjana modern berpendapat bahwa keadilan material saja tidak cukup untuk menjamin keadilan substantif dalam keluarga poligami. Ketimpangan emosional, psikologis, dan sosial sering kali tetap terjadi meskipun keadilan formal terpenuhi. Oleh karena itu, pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* modern menuntut standar keadilan yang lebih komprehensif, yang tidak hanya berorientasi pada pemenuhan kewajiban minimal, tetapi juga pada dampak nyata terhadap kesejahteraan keluarga.

Al-Šābūnī juga mengemukakan hikmah sosial poligami, seperti mengatasi ketidakseimbangan jumlah perempuan dan laki-laki, menjaga kehormatan perempuan, serta mencegah terjadinya zina.²⁰⁰ Argumentasi ini mencerminkan pola penalaran klasik yang sering digunakan untuk memberikan rasionalisasi sosial terhadap ketentuan hukum. Dalam kerangka hukum Islam

¹⁹⁹ Al-Shabuni, *Rawai'ū Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur'an (Juz I)*, 426–31.

²⁰⁰ Al-Shabuni, 431.

kontemporer, argumentasi ini dapat dipahami sebagai bentuk *ta'līl ijtīmā'ī*, yaitu penjelasan sosial atas hukum syariat. Namun, dalam pendekatan modern, argumentasi tersebut tidak selalu dianggap universal. Realitas sosial menunjukkan bahwa ketidakseimbangan demografis tidak selalu konsisten, dan solusi terhadap problem perempuan tidak harus selalu melalui poligami. Penguatan ekonomi perempuan, perlindungan hukum keluarga, serta sistem kesejahteraan sosial dapat menjadi alternatif yang lebih relevan dalam konteks modern. Dengan demikian, hikmah poligami yang dikemukakan al-Ṣābūnī lebih tepat dipahami sebagai konteks historis tertentu, bukan sebagai alasan yang selalu berlaku sepanjang waktu.

Jika dianalisis melalui perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*, pemikiran al-Ṣābūnī dapat dipahami sebagai upaya menjaga kemaslahatan, khususnya dalam aspek perlindungan keturunan dan kehormatan. Poligami diposisikan sebagai mekanisme untuk menghindari kerusakan sosial dan moral dalam kondisi tertentu. Namun, dalam pengembangan *maqāṣid* kontemporer yang bersifat sistemik dan berbasis hasil, sebagaimana dikemukakan oleh sarjana seperti Jasser Auda, setiap hukum harus diuji berdasarkan dampak aktualnya terhadap kemaslahatan.²⁰¹ Dalam konteks ini, poligami tidak cukup hanya dinilai dari legitimasi tekstualnya, tetapi juga dari konsekuensi sosial yang ditimbulkannya. Jika dalam praktiknya poligami lebih banyak menimbulkan konflik keluarga, ketidakadilan struktural, dan penderitaan psikologis, maka tujuan syariat tidak tercapai secara optimal. Oleh karena itu, pemikiran al-Ṣābūnī dapat dianggap masih berada pada *maqāṣid* klasik yang lebih menekankan legitimasi hukum daripada evaluasi empiris terhadap dampak sosial.

²⁰¹ Auda, *Maqasid Al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law a Systems Approach*.

Dalam konteks reformasi hukum keluarga Islam modern, banyak negara Muslim telah membatasi praktik poligami melalui regulasi negara. Indonesia, misalnya, mensyaratkan izin pengadilan dan pembuktian kemampuan berlaku adil.²⁰² Sementara itu, beberapa negara lain bahkan melarang poligami secara total. Dalam kerangka ini, pemikiran al-Ṣābūnī masih mempertahankan legitimasi poligami sebagai hak syar'i individu, meskipun dengan syarat yang ketat. Hal ini menunjukkan bahwa posisinya berada pada spektrum moderat tradisional. Ia tidak menghapus poligami, tetapi juga tidak membiarkannya tanpa batas. Namun demikian, dibandingkan dengan pendekatan hukum Islam kontemporer yang lebih menekankan peran negara dalam mengatur kemaslahatan publik, pemikiran al-Ṣābūnī masih cenderung individualistik dan belum mengembangkan konsep pembatasan institusional secara kuat.

Meskipun demikian, pemikiran al-Ṣābūnī tetap memiliki kontribusi penting dalam diskursus hukum Islam kontemporer. Ia memberikan fondasi normatif yang kuat mengenai batasan poligami dan syarat keadilan, serta menjaga kesinambungan dengan tradisi tafsir klasik. Karyanya juga berfungsi sebagai jembatan antara teks suci dan pemahaman umat Islam modern yang membutuhkan penjelasan sistematis dan mudah dipahami. Pada saat yang sama, pemikirannya juga membuka ruang untuk kritik dan pengembangan lebih lanjut. Dalam konteks kontemporer, diperlukan pendekatan yang lebih holistik yang menggabungkan teks, maqāṣid, dan realitas sosial secara simultan. Dengan demikian, poligami tidak hanya dipahami sebagai ketentuan hukum yang sah, tetapi juga sebagai institusi sosial yang harus diuji dari segi keadilan substantif dan kemaslahatan nyata.

²⁰² Nurani, "Perspectives of Justice in the Family (Study of the Concept of Justice in Polygamy According to Law and Compilation of Islamic Law)."

Secara keseluruhan, analisis terhadap pemikiran Muhammad ‘Ali al-Ṣābūnī menunjukkan bahwa ia berada dalam posisi penting dalam transisi antara tradisi klasik dan wacana hukum Islam modern. Ia mempertahankan otoritas teks dan *ijma’*, sekaligus memberikan penekanan pada hikmah sosial. Namun, dalam perspektif hukum Islam kontemporer yang lebih progresif, pemikirannya masih memerlukan pengembangan terutama dalam aspek *maqāṣid al-sharī‘ah* yang bersifat dinamis, sensitif gender, dan berbasis pada analisis dampak sosial yang lebih luas.

Relevansi Pemikiran Muhammad ‘Ali al-Ṣābūnī dalam Hukum Islam Kontemporer

Pemikiran Muhammad ‘Ali al-Ṣābūnī dalam bidang tafsir, khususnya melalui karya *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān al-Karīm*, menempati posisi penting dalam khazanah keilmuan Islam modern.²⁰³ Ia hadir sebagai mufasir yang menghubungkan antara tradisi tafsir klasik dan kebutuhan akademik kontemporer. Dalam konteks hukum Islam kontemporer, relevansi pemikiran al-Ṣābūnī dapat dilihat dari beberapa aspek, baik dari sisi metodologi, substansi hukum, maupun fungsinya dalam perkembangan diskursus hukum keluarga Islam, termasuk isu poligami.

Dari aspek metodologis, al-Ṣābūnī masih sangat relevan karena ia menyajikan model tafsir ayat-ayat hukum yang sistematis, ringkas, dan berbasis pada otoritas jumhur ulama. Pendekatannya yang menggabungkan *tafsir bil-ma’tḥūr* dan penjelasan fikih menjadikan karyanya mudah diakses oleh kalangan akademisi maupun pelajar. Dalam dunia pendidikan tinggi Islam, terutama di fakultas syariah dan ushuluddin, karya-karyanya masih digunakan sebagai referensi dasar untuk

²⁰³ Al-Shabuni, *Rawai’u Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur’an (Juz I)*.

memahami struktur hukum Islam berbasis Al-Qur'an. Hal ini menunjukkan bahwa secara pedagogis, pemikiran al-Şābūnī tetap memiliki daya guna yang tinggi dalam membentuk fondasi keilmuan fikih dan tafsir. Namun demikian, dalam perkembangan hukum Islam kontemporer yang semakin dipengaruhi oleh pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*, hermeneutika kontekstual, serta studi gender, pemikiran al-Şābūnī sering dipandang berada pada tahap "transisional". Ia tidak sepenuhnya terikat pada literalitas teks, tetapi juga belum mengembangkan pendekatan kontekstual secara mendalam. Ia lebih banyak menguatkan pandangan mayoritas ulama klasik tanpa melakukan dekonstruksi kritis terhadap struktur hukum yang ada. Oleh karena itu, dalam diskursus kontemporer, posisinya sering dikategorikan sebagai mufasir moderat-tradisional.

Dalam isu poligami, relevansi pemikiran al-Şābūnī terlihat pada penegasan prinsip dasar bahwa poligami adalah kebolehan terbatas yang diikat oleh syarat keadilan.²⁰⁴ Pandangan ini tetap menjadi bagian dari hukum Islam normatif yang tidak mengalami perubahan. Batas maksimal empat istri, kewajiban adil dalam nafkah dan giliran, serta anjuran monogami ketika khawatir tidak mampu adil, masih menjadi prinsip yang diakui luas dalam fikih Islam. Dari sisi ini, kontribusi al-Şābūnī tetap relevan sebagai penguat kerangka normatif hukum keluarga Islam. Akan tetapi, dalam hukum Islam kontemporer, relevansi tersebut mengalami reinterpretasi. Banyak sarjana modern menilai bahwa konsep keadilan dalam poligami tidak cukup hanya dipahami secara formal-material sebagaimana dalam penjelasan al-Şābūnī, tetapi harus diperluas menjadi keadilan substantif yang mencakup aspek psikologis, emosional, dan kesejahteraan keluarga secara menyeluruh. Selain itu, dalam praktik hukum di banyak negara Muslim, poligami tidak lagi

²⁰⁴ Al-Shabuni, 426–31.

diposisikan sebagai hak individual yang bebas, melainkan sebagai tindakan yang harus melalui kontrol negara, seperti izin pengadilan dan pembuktian kemampuan ekonomi serta moral.

Dari perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*, relevansi pemikiran al-Ṣābūnī juga dapat dilihat sebagai titik awal, bukan titik akhir. Ia menekankan hikmah sosial dari poligami, seperti perlindungan perempuan dan solusi terhadap ketidakseimbangan demografis.²⁰⁵ Namun, dalam pendekatan *maqāṣid* kontemporer yang bersifat sistemik dan berbasis dampak (*outcome-oriented*), setiap hukum harus diuji berdasarkan realitas sosial yang aktual. Jika suatu praktik poligami justru menimbulkan ketidakadilan, konflik keluarga, dan kerugian psikologis, maka tujuan syariat tidak tercapai secara optimal. Dalam hal ini, pemikiran al-Ṣābūnī perlu dikembangkan lebih lanjut agar selaras dengan pendekatan *maqāṣid* modern. Selain itu, dari perspektif reformasi hukum keluarga Islam, relevansi al-Ṣābūnī bersifat selektif. Ia masih sangat berguna sebagai rujukan normatif dalam menjelaskan dasar-dasar hukum poligami, tetapi tidak selalu digunakan sebagai dasar tunggal dalam penyusunan kebijakan hukum positif di negara-negara Muslim. Negara modern cenderung mengintegrasikan prinsip syariat dengan pertimbangan sosial, HAM, dan perlindungan perempuan, yang dalam beberapa kasus menghasilkan pembatasan yang lebih ketat terhadap praktik poligami.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa relevansi pemikiran Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī dalam hukum Islam kontemporer bersifat dua lapis. Pada satu sisi, ia sangat relevan sebagai sumber otoritatif dalam menjelaskan struktur normatif hukum Islam berbasis Al-Qur'an dan fikih klasik. Pada sisi lain, ia

²⁰⁵ Rusdi, "The Wisdom of Polygamy of Prophet Muhammad SAW: An Examination of the Interpretation of Alī Al-Shabuni in the Book of Rawai' Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam," 99.

membutuhkan pembacaan ulang dalam kerangka metodologi kontemporer yang lebih kritis, kontekstual, dan berbasis *maqāṣid al-sharī'ah*. Oleh karena itu, al-Ṣābūnī dapat diposisikan sebagai mufasir jembatan (*bridging scholar*) yang menghubungkan antara tradisi klasik dan wacana modern. Pemikirannya tidak untuk ditinggalkan, tetapi untuk dikembangkan, dikontekstualisasikan, dan dilengkapi dengan pendekatan hukum Islam kontemporer agar tetap relevan dalam menjawab tantangan zaman.

Kesimpulan

Pembahasan mengenai konsep poligami dalam Tafsir *Āyāt al-Aḥkām* karya Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī menunjukkan bahwa pemikirannya berakar kuat pada pendekatan normatif-tekstual yang bersandar pada QS. al-Nisā' [4]: 3 dan konsensus jumhur ulama. Dalam pandangannya, poligami merupakan kebolehan yang dibatasi (*ibāhah muqayyadah*) dengan ketentuan maksimal empat istri serta syarat utama berupa kemampuan berlaku adil. Ia tidak memposisikan poligami sebagai anjuran umum, apalagi kewajiban, melainkan sebagai rukhsah yang hanya dapat dijalankan dalam kondisi tertentu dengan tanggung jawab moral yang ketat.

Salah satu kontribusi penting al-Ṣābūnī adalah penegasan makna keadilan sebagai syarat utama poligami. Keadilan yang dimaksud mencakup aspek material seperti nafkah, giliran, dan perlakuan lahiriah, sementara keadilan dalam aspek batin seperti cinta tidak dibebankan karena berada di luar kemampuan manusia. Selain itu, ia juga menjelaskan hikmah sosial poligami, seperti perlindungan perempuan, solusi terhadap ketidakseimbangan demografis, serta pencegahan dari perbuatan zina. Dengan demikian, poligami dalam perspektifnya memiliki dimensi normatif sekaligus sosial. Dalam perspektif hukum Islam

kontemporer, pemikiran al-Ṣābūnī berada pada posisi moderat-tradisional. Ia berhasil menjaga kesinambungan dengan tradisi tafsir klasik, namun belum sepenuhnya mengadopsi pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* yang lebih sistemik dan berbasis pada analisis dampak sosial. Pendekatan keadilannya masih cenderung formal-legal, belum sepenuhnya mencakup keadilan substantif yang melibatkan aspek psikologis, emosional, dan relasional dalam keluarga.

Selain itu, argumentasi hikmah poligami yang ia kemukakan masih bersifat umum dan belum sepenuhnya berbasis data sosial kontemporer. Dalam konteks hukum keluarga modern, banyak negara Muslim telah melakukan pembatasan poligami melalui regulasi negara demi menjaga kemaslahatan dan mencegah potensi ketidakadilan dalam praktiknya. Hal ini menunjukkan adanya pergeseran dari pendekatan individual normatif menuju pendekatan institusional berbasis masalah publik. Meskipun demikian, pemikiran al-Ṣābūnī tetap memiliki kontribusi penting dalam diskursus hukum Islam. Ia menyediakan landasan normatif yang kuat, menjaga otoritas teks Al-Qur'an, serta memberikan kerangka etis bahwa poligami bukanlah hak tanpa batas, melainkan tanggung jawab besar yang terikat syarat keadilan. Dengan demikian, pemikirannya dapat dipahami sebagai jembatan antara tradisi fikih klasik dan tuntutan pemahaman Islam di era modern. Secara keseluruhan, konsep poligami dalam Tafsir al-Ṣābūnī menunjukkan sintesis antara teks, fikih klasik, dan hikmah sosial, namun masih memerlukan pengembangan lebih lanjut dalam kerangka hukum Islam kontemporer yang lebih responsif terhadap isu keadilan gender, kemaslahatan keluarga, dan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* yang lebih komprehensif.

Daftar Pustaka

- Al-Shabuni, Muhammad Ali. *Rawai'u Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur'an (Juz I)*. Damaskus: Maktabah al-Bayan, 1980.
- . *Shafwat Al-Tafasir (Juz I)*. Kairo: Dar al-Shabuni, 1997.
- Al-Shatibi. *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shariah*. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah, 2003.
- Ardhian, Reza Fitra, Satrio Anugrah, setyawan Bima. “Poligami Dalam Hukum Islam Dan Hukum Positif Indonesia Serta Urgensi Pemberian Izin Poligami Pengadilan Agama” 3 No 2 (2015): 103.
- Arista, Cyndi. “Pemidanaan Pelaku Kawin Siri Tanpa Izin Istri Pertama.” *Jurist-Diction* 3, no. 3 (2020): 867. <https://doi.org/10.20473/jd.v3i3.18627>.
- Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law a Systems Approach*. USA: The International Institute of Islamic Thought, 2010.
- Baidhowi, Aris. “Hukum Poligami Dalam Perspektif Ulama Fiqh.” *Muwazah: Jurnal Kajian Gender* 4, no. 1 (2012): 58–69. <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/muwazah.v4i1.9993>.
- Diana, Wulan Nur, and Siti Nur Khoiriyah. “Tafsir Aplikatif: Poligami Dalam Prespektif Ulama Klasik Dan Kontemporer.” *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 9, no. 1 (2024): 84–100. <https://doi.org/10.14421/mjsi.v9i1.3714>.
- Faruqi, Ahmad, Abd. Aziz, Moh. Yani, and Silaturrahmah Immama. “Poligami Dalam Perspektif Al-Qur'an (Analisis Tafsir Surat An-Nisa' Ayat 3).” *Al-Qorni: Jurnal Ilmu Al-Qur'an*

- Dan Tafsir* 3, no. 1 (2018): 1–61.
<https://jurnal.stiqnis.ac.id/index.php/alqorni/article/view/4490>.
- Fathiah, Iffah. “Itsbat Nikah Poligami Perspektif Undang-Undang Perkawinan Dan SEMA No. 3 Tahun 2018.” *Mawaddah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 3 (2023): 14–38.
<https://doi.org/10.52496/mjhki.v1i1.2>.
- Firdausi, Muhammad Anwar. “Membincang Ayat-Ayat Muhkam Dan Mutasyabih.” *ULUL ALBAB: Jurnal Studi Islam* 16, no. 1 (2015): 80–88.
<https://doi.org/10.18860/ua.v16i1.2930>.
- Hakim, Abdul. “Reasons for Polygamy and Its Impact on Muslim Family Life: Experiences of Polygamous Perpetrators in Babat, Lamongan, Indonesia.” *JIL: Journal of Islamic Law* 3, no. 1 (2022): 34–53.
<https://doi.org/10.24260/jil.v3i1.529>.
- Jali, Hasan bin. “Keistimewaan Metodologi Pentafsiran Kitab Rawai Al-Bayan Tafir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur’an Karya Muhammad Ali Al-Sabuni.” In *International Conference On Syariah & Law2021(ICONSYAL 2021)*, 21:379–94, 2021.
- Ma’u, Dahlia Haliah. “The Harmonization of Polygamy Between Islamic Law and Legal Law in Indonesia.” *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 7, no. 2 (2023): 669–86. <https://doi.org/10.22373/sjhgk.v7i2.8519>.
- Mahfud, and 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* 1, no. 1 (2022): 18–26.
<https://doi.org/https://doi.org/10.58363/alfahmu.v1i1.1>.
- Makrum. “Poligami Dalam Perspektif Al-Qur’an.” *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir* 1, no. 9 (2016): 35–50.

<https://doi.org/https://doi.org/10.24090/maghza.v1i2.739>.

- Maulidi. "Maqasid Syariah as the Philosophy of Islamic Law: A Systematic Approach According to Jasser Auda." *Journal Al-Mazahib* 3, no. 1 (2015): 1–19.
- Musyafaah, Nur Lailatul, Athifatul Wafirah, and Sagita Destia Ramadhan. "Moderation of Fatwa: Worship During the Covid 19 Pandemic in Maqasid Shariah Perspective." In *Proceedings of the International Conference on Engineering, Technology and Social Science (ICONETOS 2020)*, 529:73–79. Atlantis Press, 2021. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.210421.012>.
- Muzakki, Ahmad, Akhmad Zaeni, Vita Firdausiyah, and Abdullah Rosikh Fil Ilmi. "Understanding the Context of Polygamy in Early Islamic Civilization: A Study of Islamic Law, Social Context, and the Practices of the Prophet." *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 21, no. 2 (2025): 1–30. <https://doi.org/https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v21i2.15167>.
- Najimuddin. "Poligami Dalam Perspektif Islam (Kajian Tafsir Ahkam)." *Mimbar Akademika* 8, no. 1 (2023): 84–96. <https://mimbarakademika.com/index.php/jma/article/view/169>.
- Nurani, Sifa Mulya. "Perspectives of Justice in the Family (Study of the Concept of Justice in Polygamy According to Law and Compilation of Islamic Law)." *Ascarya* 1, no. 1 (2021): 1–14. <https://doi.org/10.53754/iscs.v1i1.1>.
- Nurkumala, Indah Ayu, Ahmad Yusam Thobroni, and Abdul Qudus Al-faruq. "Status Hukum Tidak Berpoligami Yang Diajukan Calon Istri: Pembacaan Ulang QS. An-Nisa Ayat 3 Dan 129." *AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies* 9, no. 1 (2026): 1966–83.

- <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v9i1.1943>.The.
- Ridwan, Muannif. "Ijtihad Pada Era Kontemporer (Konteks Pemikiran Islam Dalam Fiqih Dan Maqashid Al-Syariah)." *Masohi* 1, no. 2 (2020): 110–21.
- Ridwan, Muhammad Saleh, Wahidah Abdullah, and Idham. "Public Perception of Polygamy in Makassar, Indonesia: Cultural Perspective and Islamic Law." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 8, no. 1 (2024): 20–38. <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i1.15419>.
- Rusdi, Hilda Husaini. "The Wisdom of Polygamy of Prophet Muhammad SAW: An Examination of the Interpretation of Ali Al-Shabuni in the Book of Rawai' Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam." *Jurnal Ilmu Agama* 25, no. 1 (2024): 99–114. <https://doi.org/https://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/JIA/article/view/15064>.
- Salim, Mujibburrahman. "Konsep Keluarga Masalah Perspektif Lembaga Kemaslahatan Keluarga Nahdlatul Ulama (LKK NU)." *Al-Mazaahib: Jurnal Perbandingan Hukum* 5, no. 1 (2017): 81–94. <https://doi.org/10.14421/al-mazaahib.v5i1.1392>.
- Sonneveld, Nadia. "From the Liberation of Women to the Liberation of Men? A Century of Family Law Reform in Egypt." *Religion and Gender* 7, no. 1 (2017): 88–104. <https://doi.org/10.18352/rg.10197>.
- Wahyudi, Wahyu Nada, Cepi Sutanto, Dedeh Widianengsih, and Latipah Pitriani. "Analisis Pemikiran As-Shabuni Tentang Poligami Dalam Kitab Shafwatut Tafasir." *Jurnal Semiotika Kajian Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 2 (2023): 176–91. <https://doi.org/https://doi.org/10.19109/jsq.v3i2.20356>.
- Zulfikar, Eko. "Hikmah Poligami Nabi Muhammad SAW: Telaah

Penafsiran Ali Al-Shabuni Dalam Kitab Rawai' Al-Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam." *Holistik : Journal For Islamic Social Sciences* 8, no. 1 (2024): 1–13. <https://doi.org/https://doi.org/10.24235/holistik.v8i1.15418>.



PEMIKIRAN POLIGAMI MUSTAFA AS-SIBA'Y

Oleh: Mukhammad Nur Hadi, M.H



Pada tahun 2007, Ahmad Dhani mengisi riuhnya isu hukum keluarga Islam dengan merilis lagu ciptaan P. Ramlee yang berjudul “Madu Tiga”. Lagu ini berkisah tentang bagaimana seorang yang memiliki banyak istri bahagia. Ini terbukti dari kalimat pertama dalam lagunya “senangnya dalam hati”. Fenomena ini adalah salah satu tanda penting bahwa laki-laki cenderung mengasosiasikan poligami dengan kepuasan seksual. Secara tidak langsung, ini menggambarkan bahwa isu poligami masih tetap menjadi isu menarik dan seksi untuk dikaji.

Kajian pemikiran poligami tetap menjadi isu menarik. Ini karena hingga saat ini terdapat tiga kelompok berbeda ketika membahas isu poligami. Pertama adalah kelompok yang dengan keras mengkritik praktik poligami karena poligami dianggap cenderung merugikan perempuan. Kedua adalah kelompok yang

mencoba bersikap moderat dengan menempatkan poligami sebagai media yang terkadang bisa dibuka jika dalam kondisi darurat dan ditutup jika juga dalam kondisi darurat. Ketiga adalah kelompok yang menganggap poligami tidak perlu ditutup. Bahkan, kelompok ini cenderung menilai poligami sebagai warisan praktik hukum yang dapat diamalkan, sampai-sampai menganggapnya sebagai bentuk anjuran. Di antara tiga pendapat ini, pendapat moderat sering kali menghiasi perdebatan ini, di mana Qurasih Shihab, dalam konteks Indonesia, menjadi salah satu tokoh yang kerap kali dirujuk.

Tulisan-tulisan yang membahas pemikiran poligami sudah banyak ditulis. Mubarak dkk menegaskan bahwa Husein Muhammad melarang poligami dengan konsep keadilan yang ketat.²⁰⁶ Dengan mengkaji pemikiran ash-Shabuni, Wahyudi dkk menyimpulkan bahwa poligami adalah aturan pembatasan perkawinan dalam Islam dari yang sebelumnya tanpa pembatasan.²⁰⁷ Muqsith dkk. juga menemukan bahwa Musdah Mulisa dan Muhammad Syahrur sama-sama melarang poligami. Musdah Mulia menyakini pelarangan poligami karena aspek di luar hukum awal poligami itu sendiri, sementara Syahrur, meskipun mengharamkan dalam beberapa kondisi, membolehkan poligami.²⁰⁸ Muhammad Abduh juga melarang

²⁰⁶ Muhammad Fuad Mubarak, Maimun Maimun, and Ahmad Sukandi, "Analisis Terhadap Pemikiran Husein Muhammad Tentang Konsep Poligami," *El-Izdiwaj: Indonesian Journal of Civil and Islamic Family Law* 3, no. 1 (June 2022): 75–93, <https://doi.org/10.24042/el-izdiwaj.v3i1.12757>.

²⁰⁷ Wahyudi Wahyudi et al., "Analisis Pemikiran As-Shabuni Tentang Poligami Dalam Kitab Shafwatut Tafasir," *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu al-Quran Dan Tafsir* 3, no. 2 (December 2023): 176–91, <https://doi.org/10.19109/jsq.v3i2.20356>.

²⁰⁸ Abdurrahman Muqsith, Sudirman, and Fadil Sj, "Hukum Poligami: Analisis Komparatif Terhadap Pemikiran Musdah Mulia Dan Muhammad Syahrur," *Al-Manhaj: Journal of Indonesian Islamic Family Law* 4, no. 1 (April 2022): 52–65, <https://doi.org/10.19105/al-manhaj.v4i1.6153>.

poligami karena tidak ada laki-laki yang mampu berbuat adil dalam menjalani perkawinan poligami.²⁰⁹

Dua buku penting tentang poligami yang ditulis oleh guru dan murid juga mengisi riuhnya diskusi pologami dalam hukum Islam. Husein Muhammad, sebagai guru ideologis Faiqhuddin Abdul Kodir, menulis buku yang berjudul “Poligami: Sebuah Kajian Kritis Kontemporer Seorang Kiai.”²¹⁰ Di sini Husein Muhammad mempertegas bahwa poligami bukanlah ajaran yang dapat diterapkan oleh umat Muslim, karena konsep poligami yang dicontohkan Nabi lebih kepada faktor politis dan ini adalah kekhususan. Faqihuddin Abdul Kodir mempertegas dalam bukunya, “Sunnah Monogami”, dengan melakukan penafsiran-penafsiran alternatif terhadap ayat-ayat poligami dan hadis-hadis yang berkaitan dengan poligami sehingga kesimpulan yang disajikan tidak tekstual tetapi kontekstual.

Dalam riuhnya kajian pemikiran poligami, tulisan ini berusaha untuk melengkapi perspektif yang belum banyak digali. Tulisan ini berusaha untuk mengkaji pemikiran Mustof as-Siba’iy terhadap poligami. Sumber utama tulisan ini berasal dari buku “*Al-Maret’ah Bain al-Fiqh wa al-Qanun*” (Perempuan Antara Fikih dan Perundang-Undangan). Buku ini menarik karena merupakan kumpulan dari hasil perkuliahannya di Universitas Damaskus pada tahun 1961-1962.

Biografi Mustafa As-Siba’iy

Mustafa al-Siba’i lahir di Homs pada tahun 1915 dalam keluarga ulama yang memiliki tradisi keilmuan Islam yang kuat.

²⁰⁹ Supiatul Aini and Abdurrahman Abdurrahman, “Rasionalitas Perintah Ayat Poligami: Kajian Pemikiran Tafsir Muhammad Abduh,” *Al-Irfani: Journal of Al Qur’anic and Tafsir* 2, no. 2 (December 2021): 24–45, <https://doi.org/10.51700/irfani.v2i2.313>.

²¹⁰ Husein Muhammad, *Poligami: Sebuah Kajian Kritis Kontemporer Seorang Kiai* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020).

Ayahnya, Sheikh Husni al-Siba'i, merupakan seorang faqih terkemuka yang menjadi guru pertama sekaligus tokoh yang membentuk karakter intelektual dan semangat perjuangannya. Pendidikan formalnya ditempuh di Madrasah al-Mas'ūdīyyah, Madrasah Muhibb al-Dīn al-Khātib, dan al-Thanawīyyah al-Shar'īyyah. Pengaruh besar terhadap perkembangan pemikiran dan aktivismenya datang dari Muhibb al-Din al-Khatib, seorang pemikir Arabis dan nasionalis yang menanamkan gagasan reformasi, kebangkitan umat, dan perlawanan terhadap kolonialisme. Sejak muda, al-Siba'i juga aktif dalam organisasi keagamaan al-Rābitah al-Dīnīyyah di bawah bimbingan Shaykh Muhammad Junayd.²¹¹

Semangat perjuangan al-Siba'i mulai tampak sejak usia enam belas tahun ketika ia terlibat aktif dalam gerakan perlawanan rakyat Suriah terhadap penjajahan Prancis. Ia menyebarkan pamflet, menyampaikan pidato, dan mengorganisasi demonstrasi di Homs sehingga beberapa kali ditangkap dan dipenjara oleh pemerintah kolonial. Setelah bebas dari penjara pada tahun 1933, ia melanjutkan studi di Fakultas Syariah Al-Azhar University. Masa studinya di Mesir menjadi fase penting dalam pembentukan pemikiran politik dan intelektualnya. Di sana ia memimpin demonstrasi mahasiswa menentang penjajahan Inggris dan menjalin hubungan erat dengan Hasan al-Banna, pemimpin Ikhwanul Muslimin. Aktivitas perjuangan tersebut membuatnya kembali mengalami penahanan, bahkan pada tahun 1941 ia mengalami penyiksaan dan kerja paksa yang berdampak buruk pada kesehatannya.²¹²

²¹¹ Faisal Ridho Abdullah et al., "Mustafa Al-Siba'i and Islamic Socialism: Rejecting Western Ideologies and Promoting Social Solidarity," *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 13, no. 2 (December 2023): 314, <https://doi.org/10.15642/teosofi.2023.13.2.307-336>.

²¹² Abdullah et al., 314.

Meskipun sering menghadapi tekanan politik dan kondisi kesehatan yang menurun, al-Siba'i tetap menunjukkan produktivitas intelektual yang luar biasa. Pada tahun 1949 ia menyelesaikan disertasi doktoralnya berjudul *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tashrī' al-Islāmī*, sebuah karya penting tentang kedudukan sunnah dalam legislasi Islam yang memperoleh pengakuan luas di dunia Arab dan Islam. Setelah itu, ia mendedikasikan hidupnya untuk membangun gerakan politik Islam serta mengembangkan lembaga pendidikan yang mampu melahirkan ulama dan intelektual yang responsif terhadap tantangan modern. Sejak 1943, ia aktif membagi peran antara kegiatan akademik dan politik, termasuk sebagai anggota parlemen Suriah yang memperjuangkan keadilan sosial, kedudukan Islam dalam hukum, serta perlawanan terhadap kolonialisme dan tirani. Pada tahun 1950, ia diangkat sebagai profesor hukum Islam di Damascus University dan berperan dalam penyusunan ensiklopedia fikih Islam untuk menjawab persoalan kontemporer berdasarkan sumber-sumber Islam.²¹³

Selain dikenal sebagai aktivis dan akademisi, al-Siba'i juga merupakan penulis produktif yang menghasilkan banyak karya penting dalam bidang fikih, sejarah, metodologi ilmiah, dan pemikiran Islam. Di antara karya terkenalnya ialah *Sharh Qānūn al-Ahwāl al-Shakhsiyyah*, *al-Mar'ah bayn al-Fiqh wa al-Qānūn*, dan *al-Sīrah al-Nabawīyah: Durūs wa 'Ibar*. Melalui tulisan, ceramah, dan aktivitas sosial-politiknya, ia mendorong reformasi budaya dan pendidikan, membela kaum buruh dan petani, serta memperjuangkan solidaritas umat Islam. Walaupun sepanjang hidupnya sering mengalami gangguan kesehatan akibat penderitaan selama masa perjuangan, ia tetap aktif berkarya hingga akhir hayatnya. Mustafa al-Siba'i wafat pada 3 Oktober 1964, dan ribuan pelayat menghadiri salat jenazahnya di

²¹³ Abdillāh et al., 315.

Omayyad Mosque. Ia dikenang sebagai salah satu tokoh pembaru Islam paling berpengaruh di dunia Arab pada abad ke-20.²¹⁴

Benarkah Poligami Adalah Ajaran Islam?

Di negara-negara Barat, poligami dianggap ilegal dan cenderung dianggap melawan norma monogami yang diyakini sebagai norma ideal. Kritik ini sering kali dikaitkan dengan tradisi patriarki sekaligus bentuk pelanggaran terhadap hak asasi manusia hingga dianggap melanggar konsep kesetaraan gender. Sederhananya, poligami adalah kejahatan serius terhadap istri dan anak-anak.²¹⁵ Di titik ini menarik untuk melihat apakah poligami benar-benar bentuk kejahatan terhadap perempuan dan anak atau sesungguhnya merupakan bentuk perlindungan terhadap Islam, perempuan, dan anak.

Dalam bukunya, As-Siba'iy secara tegas mengkritik kaum Barat yang cenderung menyudutkan Islam sebagai agama yang membenarkan poligami. Secara tegas As-Siba'iy mengatakan bahwa Islam bukanlah agama pertama yang membenarkan poligami. Ajaran agama-agama terdahulu sudah lebih dahulu mengenal poligami. Ia sangat tegas dalam hal menepis kampanye negatif Barat yang sering kali menggunakan isu poligami sebagai senjata untuk menyudutkan Islam sebagai agama yang menindas perempuan. Jika mau jujur, praktik ini telah ada sejak zaman kuno di berbagai bangsa seperti Athena, Tiongkok, India, hingga Mesir. Bahkan, as-Siba'iy menjelaskan bahwa dalam tradisi Yahudi maupun sejarah awal Kekristenan, poligami tidak ditemukan sebagai praktik yang secara eksplisit dilarang. Ini

²¹⁴ Abdillah et al., 315–16.

²¹⁵ Lihat Mayavee Singh, "Marriage and Strategic Confrontation: A Critical Analysis of Indian Society," *Journal of Human Values* 31, no. 2 (2025): 187–98, <https://doi.org/10.1177/09716858241275716>; John Witte, *The Western Case for Monogamy over Polygamy* (Cambridge University Press, 2015), <https://doi.org/10.1017/CBO9781316182031>.

membuktikan bahwa poligami adalah bagian dari realitas sosial pada masanya yang dipraktikkan dengan berlatar belakang sosial yang jelas berbeda. Dengan merujuk pada temuan Wester Mask yang menegaskan bahwa poligami, dengan pengakuan Gereja, tetap ada hingga abad ketujuh belas, dan sering diulang dalam kasus-kasus yang tidak dihitung oleh Gereja dan Negara, as-Siba'iy sangat tegas untuk melawan sudut pandang yang diskriminatif terhadap Islam hanya dengan menggunakan instrumen poligami.²¹⁶

Dalam menguatkan pemikirannya, as-Siba'iy bahkan mengutip pendapat Syekh Al-'Aqqad. Menurutnya, dalam sebagian tradisi Kristen awal, keberadaan selir dipandang sebagai praktik yang secara sosial dan religius masih dapat ditoleransi, sejajar dengan penerimaan terbatas terhadap poligami. Bahkan, beberapa tokoh Gereja seperti Augustine of Hippo dalam karyanya *Ideal Marriage* lebih menganjurkan laki-laki mempertahankan ikatan perkawinan dengan istri yang mandul dan mencari jalan lain, termasuk melalui hubungan selir, daripada melakukan perceraian yang dianggap mengancam keselamatan spiritual. Apa yang disampaikan al-Aqqad jelas memengaruhi cara pandang Mustofa As-Siba'iy dalam memandang poligami.²¹⁷

Tidak berhenti di sini. As-Siba'iy terus memberikan bukti untuk menegaskan bahwa poligami benar-benar menjadi wacana hukum menarik di dalam lingkungan non muslim. As-Siba'iy berusaha membuktikannya dalam realitas masyarakat Kristen kontemporer di mana poligami diakui sebagai praktik yang nyata terjadi sebagaimana terjadi di Afrika sub-Sahara. Di sana, paras misionaris menemukan bahwa mereka dihadapkan pada realitas

²¹⁶ Muṣṭafā al-Sibā'ī, *Al-Mar'ah Bayna al-Fiqh Wa al-Qānūn*. (Kairo: Dār al-Salām, 1998), 48.

²¹⁷ al-Sibā'ī, 48.

sosial poligami di kalangan masyarakat Afrika. Ketika mereka bersikeras melarang poligami, itu justru menghalangi mereka untuk masuk Kristen. Kondisi ini jelas merugikan mereka sebagai pendakwah ajaran Kristen di Afrika. Oleh karena itu, mereka tetap menganjurkan orang Kristen Afrika untuk melakukan poligami tanpa batas. Sekali lagi ini adalah fakta menarik yang berusaha diungkap oleh As-Siba'iy.²¹⁸

As-Siba'iy juga membuktikan bahwa Jerman dapat menjadi salah satu contoh konkret yang bisa menggambarkan bagaimana poligami berupaya diterapkan di sana. Ini dapat dilihat pada tahun 1949, ketika penduduk Bonn, ibu kota Jerman Federal, mengajukan permohonan kepada pihak berwenang agar konstitusi Jerman menetapkan diperbolehkannya poligami. Namun, sebelum ini diajukan, faktanya, upaya untuk melegalkan poligami pernah terjadi di Jerman selama rezim Nazi. Bahkan, Hitler dulu memiliki keinginan untuk memberlakukan kebolehan poligami melalui undang-undang dan hendak membangun sistem poligami yang berasal dari Islam. Namun, pecahnya Perang Dunia II mencegah Hitler melaksanakannya. Edward VII sebelumnya juga pernah mencoba hal serupa dengan menyiapkan dekrit yang memperbolehkan poligami, namun perlawanan dari para pendeta menggagalkannya.²¹⁹

Apa yang disampaikan oleh as-Siba'iy menunjukkan bahwa dia berusaha untuk menempatkan praktik poligami dalam konteks sosio-historis yang panjang. Ia terlihat mengkritik pandangan poligami yang tidak menafikan konteks hukum. Pandangan ini sejatinya merefleksikan bahwa hukum poligami dalam Islam bukanlah hukum yang lahir dalam ruang kosong. Atas dasar ini, dia juga mencatat transformasi sosial yang terjadi sejak hukum poligami diberlakukan. Pertama, Islam hadir ketika

²¹⁸ al-Sibā'ī, 51.

²¹⁹ al-Sibā'ī, 52-53.

poligami telah menjadi tradisi umum di masyarakat Arab Jahiliyyah tanpa aturan yang jelas. Dalam situasi yang tidak manusiawi, Islam kemudian membatasi jumlah istri maksimal empat orang dan mewajibkan keadilan materiil di antara para istri. Nabi Muhammad SAW memberikan teladan nyata dalam hal ini, bahkan ketika sakit menjelang wafat, beliau tetap berusaha berlaku adil kepada seluruh istrinya sebelum akhirnya meminta izin untuk dirawat di rumah Aisyah. Sikap tersebut dipandang sebagai bentuk moralitas dan kemanusiaan yang ideal dalam praktik poligami.²²⁰

Alasan Kedaruratan Individual dan Sosial dalam Poligami

Poligami tidak dapat dibenarkan sepenuhnya tanpa melalui pertimbangan kedaruratan. Bagi as-Siba'iy, poligami adalah pintu darurat yang dapat dilakukan jika kondisi mendesak dan membenarkan praktik tersebut. Oleh karena itu, ia memetakan dua kondisi kedaruratan, yaitu kedaruratan individual dan sosial.

Kedaruratan Sosial

Ada dua poin penting yang dijelaskan oleh as-Siba'iy. Pertama, poligami dapat dibenarkan jika jumlah perempuan lebih mendominasi daripada laki-laki. Kedua, poligami dapat dilakukan jika jumlah perempuan lebih banyak karena minimnya laki-laki akibat korban peperangan. Kedua argumen didasarkan atas dasar perbedaan angka demografi laki-laki dan perempuan yang tajam.

Pertama, dominasi jumlah perempuan terhadap laki-laki dalam keadaan normal dalam pandangan as-Siba'iy dianggap sebagai masalah hukum penting. Dengan mengmatai fenomena

²²⁰ al-Sibā'ī, 72.

yang terjadi di negara seperti Eropa Utara, jumlah perempuan jauh lebih banyak daripada laki-laki. Ini tidak hanya terjadi saat perang, tetapi pasca-perang. fakta itu nyata terjadi. Argumen ini dibangun di atas beberapa fakta penting. Pertama, as-Siba'iy mengungkapkan pengakuan seorang dokter bersalin di Helsinki. Dokter itu menyatakan bahwa saat itu, jumlah bayi yang lahir kebanyakan berjenis kelamin perempuan. Gambarannya adalah dari setiap empat atau tiga anak yang lahir, satu adalah laki-laki dan sisanya adalah perempuan. Kedua, kritik masyarakat Barat terhadap larangan poligami menjadi pemicu penting untuk mempertegas status poligami di masyarakat non muslim. Sejak awal abad ke-20, sebagian kalangan di Barat mulai mengkritik larangan poligami karena dianggap menimbulkan berbagai persoalan sosial, seperti meningkatnya jumlah perempuan yang terlantar, kemerosotan moral, dan lahirnya anak-anak di luar nikah. Mereka beranggapan bahwa ketika laki-laki hanya dibatasi pada satu pernikahan, sementara banyak perempuan tidak memperoleh pasangan, maka muncul berbagai persoalan sosial yang sulit dihindari. Dalam pandangan mereka, poligami dipertimbangkan sebagai salah satu jalan untuk memberikan perlindungan sosial dan menjaga martabat perempuan serta anak-anak.²²¹

Salah satu tulisan yang dimuat di surat kabar Inggris pada tahun 1901 menjadi bukti signifikan. Tulisan itu menggambarkan kegelisahan seorang perempuan Inggris terhadap banyaknya perempuan yang hidup tanpa perlindungan keluarga dan meningkatnya anak di luar nikah. Ia melihat bahwa hubungan yang tidak memiliki ikatan hukum justru lebih banyak melahirkan penderitaan bagi perempuan dan anak-anak. Karena itu, ia memandang poligami sebagai solusi yang dianggap mampu

²²¹ al-Sibā'ī, 55.

memberi ruang perlindungan, status keluarga yang jelas, dan pengakuan sosial bagi perempuan serta anak-anak mereka.²²²

Kedua, peperangan besar di abad ke-20 telah mengubah tatanan perbandingan jumlah laki-laki dan perempuan. As-Siba'iy mengakui bahwa perang besar yang terjadi di Eropa pada abad ke-20 menyebabkan jutaan laki-laki meninggal dunia dan meninggalkan ketimpangan besar antara jumlah laki-laki dan perempuan. Kondisi ini pada akhirnya menciptakan kondisi baru di mana banyak perempuan kehilangan suami atau pencari nafkah. Di sisi lain, banyak perempuan yang juga tidak memiliki kesempatan untuk membangun keluarga. As-Siba'iy berargumen bahwa ini adalah kondisi kritis sehingga muncul kekhawatiran sosial mengenai meningkatnya hubungan di luar pernikahan, perselingkuhan, dan ketidakpastian perlindungan bagi perempuan. Atas dasar fakta ini, di beberapa negara Eropa, terutama Jerman, muncul suara-suara yang meminta agar poligami dipertimbangkan sebagai solusi sosial untuk memberikan perlindungan ekonomi dan status yang jelas bagi perempuan.²²³

Salah satu pemikir Barat, Spenser, sebagaimana dikutip as-Siba'iy, juga merespons hal ini. Ia melihat fakta ini melalui sudut pandang demografi dan keberlangsungan masyarakat. Jika suatu bangsa dilanda situasi di mana laki-lakinya berkurang drastis akibat perang, dan setiap laki-laki yang tersisa hanya memiliki satu istri, sehingga banyak perempuan yang tidak memiliki suami, maka hal ini pasti akan mengakibatkan penurunan jumlah kelahiran. Di sini, jumlah kelahiran tidak akan sama dengan jumlah kematian. Bahkan ketika dua negara yang berperang memiliki cara pandang berbeda-satu negara menganut asas monogami dan satu bangsa menganut asas

²²² al-Sibā'ī, 55–56.

²²³ al-Sibā'ī, 56.

poligami- bangsa yang menganut asas monogami akan mengalami kekalahan dan akan musnah. Kenapa demikian? Ini karena bangsa tersebut mampu mereproduksi keturunan dengan cepat melalui poligami sehingga dapat mempertahankan keturunan. Di sini as-Siba'iy menegaskan bahwa ketika negara yang dianggap beradab seperti Prancis melawan Rusia yang dianggap tidak beradab, negara seperti Prancis dapat mengalami kemusnahan lebih cepat. Hal ini karena perempuan yang lahir dan berkembang di negara tersebut cenderung hidup dalam kemewahan sehingga membatasi jumlah anak, yang berbeda dengan yang terjadi di Rusia.²²⁴

Kedaruratan Individu

As-Siba'iy ternyata lebih banyak menjelaskan dan menguraikan alasan-alasan berbasis kedaruratan individu daripada kedaruratan sosial. Di sini ia mengungkapkan lima kondisi darurat, yaitu alasan kemandulan istri, penyakit kronis istri, ketidaksenangan suami terhadap istri (rumah tangga tidak harmonis), suami sering bepergian ke luar kota, dan hiperseksualitas suami. Dari sini dapat dipahami bahwa alasan poligami tidak melulu karena kondisi perempuan, tetapi juga berasal dari kondisi laki-laki. Ini memicu pertanyaan apakah poligami itu diarahkan demi menjaga kepentingan laki-laki atau perempuan. Terlepas dari itu, alasan-alasan ini menarik untuk ditelaah.

Pertama, saat istri mandul. Dalam kondisi ini, harapan suami untuk memiliki keturunan sulit untuk dicapai. Dalam situasi seperti itu, bagi as-Siba'iy, menikah lagi tanpa menceraikan istri pertama dianggap lebih menjaga martabat perempuan. Hal ini karena istri tetap berada dalam pernikahan yang sah sehingga perlindungan hukum dan pemenuhan hak-

²²⁴ al-Sibā'ī, 57.

haknya dalam rumah tangga tetap terjaga. Dalam hal ini, tidak dipungkiri, bahwa, bagi as-Siba'iy, sebagian perempuan justru lebih memilih tetap menjadi istri meskipun dipoligami daripada kehilangan rumah tangga dan menghadapi stigma sosial akibat perceraian.²²⁵

Kedua, saat istri menjalani penyakit kronis. Jika kondisi pertama adalah suami kehilangan harapan untuk memiliki anak, kondisi kedua ini lebih tertuju pada suami yang kehilangan ruang untuk menyalurkan hak seksualnya. Kondisi istri yang mengalami penyakit kronis membuat suami dan istri kesulitan menjalani hubungan suami istri sewajarnya. Jika pun dipaksa, istri jelas menjadi pihak yang dirugikan. Pada posisi ini, as-Siba'iy menyatakan bahwa suami berada pada dua pilihan: menceraikan istrinya atau menikah lagi sambil tetap merawat dan mempertahankan hak-hak istri pertama. Ia menilai pilihan kedua lebih mencerminkan kesetiaan dan tanggung jawab moral daripada meninggalkan istri yang sedang sakit.²²⁶

Ketiga, saat hubungan suami istri tidak harmonis. Dalam situasi rumah tangga yang kritis, perceraian adalah solusi yang paling logis.²²⁷ Dalam konteks ini, as-Siba'iy menganjurkan untuk memilih poligami daripada memilih perceraian. Alasannya, memilih poligami adalah langkah yang lebih terhormat bagi suami dan sekaligus menguntungkan bagi kepentingan istri,

²²⁵ al-Sibā'ī, 57.

²²⁶ al-Sibā'ī, 58.

²²⁷ Rosdalina Bukido et al., "Divorce Among Female Muslim Civil Servants: Legal Perspectives in Indonesia," *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 25, no. 1 (June 2025): 85–116, <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v25i1.85-116>; Abu Mukh Hanan Rizq, "Divorce and Women's Rights in Palestine: Navigating Islamic Law and Empowerment," *Family Journal*, ahead of print, 2025, <https://doi.org/10.1177/10664807251396950>.

terutama setelah usia lanjut dan kelahiran anak, karena hak-hak istri dapat terpenuhi dengan baik.²²⁸

Keempat, saat suami sering bekerja di luar rumah. Ini biasa terjadi pada pasangan yang menjalani long-distance marriage (LDM). Laki-laki yang menjalani memiliki potensi untuk menjalin hubungan dengan perempuan lain. Dalam situasi ini, ia dapat menjalani hubungan yang tidak legal atau yang legal. Maka, bagi as-Siba'iy, kondisi kedua ini lebih terhormat dan maslahat, yaitu dengan melakukan poligami sehingga hak-hak anak yang lahir dari perkawinan tersebut dapat dipenuhi.²²⁹

Kelima, saat suami mengalami hiperseksualitas. Beberapa laki-laki mungkin memiliki nafsu seks yang tinggi, sedangkan di sisi lain dianggap tidak mampu mengimbangi kebutuhan seks. Ini bisa jadi karena istri berusia lanjut atau memang istri tidak mampu melakukan hubungan seksual. Bagi as-Siba'iy, dalam situasi seperti ini hal terbaik yang dapat dipilih adalah melakukan poligami.

Kelima alasan ini dapat dikaitkan dengan alasan kemanusiaan. Namun, apakah alasan kemanusiaan ini lebih tertuju pada perlindungan kepentingan laki-laki dan perempuan? Jawabannya lebih cenderung untuk memproteksi laki-laki meskipun di sisi lain perempuan juga diproteksi.²³⁰ Ini pada akhirnya dapat dikuatkan dengan alasan hukum hakim di Pengadilan Agama Pasuruan yang membenarkan praktik poligami dengan alasan kemanusiaan dan lebih tertuju untuk melindungi kepentingan laki-laki. Bahkan dalam pengamatan lebih tajam, apa yang terjadi di Pasuruan menunjukkan konsep keadilan sosial yang diyakini benar oleh publik Muslim di

²²⁸ al-Sibā'ī, *Al-Mar'ah Bayna al-Fiqh Wa al-Qānūn*, 58.

²²⁹ al-Sibā'ī, 58.

²³⁰ al-Sibā'ī, 58.

Pasuruan, padahal konsep keadilan itu hanya diperuntukkan laki-laki dan tidak untuk perempuan dan anak.²³¹

Dalam konteks Indonesia kontemporer, alasan kedaruratan individu semakin berkembang dan tidak lagi bertumpu pada kedaruratan pihak lelaki semata. Pertama, dalam beberapa kondisi, poligami dilakukan untuk menyelamatkan diri perempuan dari kemiskinan. Poligami seakan lahir sebagai sebuah solusi cepat bangkit dari kemiskinan ketika pihak laki-laki mampu menjanjikan stabilitas ekonomi bagi perempuan.²³² Kedua, poligami juga terjadi karena permintaan istri pertama karena istri dalam kondisi sakit berat dan tidak mampu memberikan keturunan.²³³ Hal ini menarik karena permintaan dan kemauan berpoligami berangkat dari istri, bukan dari keinginan suami. Ketiga, poligami tidak lagi dilakukan karena semata kedaruratan, tetapi karena sebagai arena untuk unjuk identitas kesalehan. Ini kerap kali terjadi pada kalangan urban muslim di Indonesia.²³⁴

²³¹ Mukhammad Nur Hadi, Faridatus Suhadak, and Zuliza Mohd Kusrin, "Social Justice and Humanity on Polygamous Marriage at the Religious Court of Pasuruan, Indonesia," *Justicia Islamica* 20, no. 2 (November 2023): 281–300, <https://doi.org/10.21154/justicia.v20i2.7324>.

²³² S. Sam'ani et al., "Pragmatism of Polygamous Family In Muslim Society: Beyond Islamic Law," *Samarah* 7, no. 1 (2023): 321–40, Scopus, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i1.15874>; Abdul Aziz, "Impact of Polygamy Practices in Urban Communities in Kramatjati, East Jakarta," *Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 24, no. 1 (2025): 131–55, <https://doi.org/10.21093/mj.v24i1.8978>.

²³³ A. Hakim, "Reasons for Polygamy and Its Impact on Muslim Family Life: Experiences of Polygamous Perpetrators in Babat, Lamongan, Indonesia," *Journal of Islamic Law* 3, no. 1 (2022): 34–53, Scopus, <https://doi.org/10.24260/jil.v3i1.529>.

²³⁴ Rizqa Ahmadi, Lilik Rofiqoh, and Wildani Hefni, "BRANDS OF PIETY? Islamic Commodification of Polygamous Community in Indonesia," *Journal of Indonesian Islam* 16, no. 1 (2022): 153–74, <https://doi.org/10.15642/JIIS.2022.16.1.153-174>.

Perkembangan alasan poligami yang terjadi saat ini, terutama dalam konteks Indonesia, menunjukkan terjadinya perubahan cara pandang terhadap poligami. Ia tidak lagi dipandang sebagai semata anjuran. Lebih dari itu, ia dikemas sebagai media untuk membantu kehidupan perempuan dan promosi identitas diri.

Tidak Selamanya Poligami Menyenangkan

As-Siba'iy berusaha untuk menjelaskan secara utuh dari berbagai sisi tentang bagaimana melihat poligami. Jika sebelumnya tulisan ini berusaha menonjolkan mengapa poligami penting dan seolah-olah menggambarkan poligami menguntungkan laki-laki, bagian ini justru sebaliknya. Sisi-sisi negatif poligami dalam pandangan as-Siba'iy juga perlu di sajikan.

As-Siba'iy mengakui bahwa poligami juga memiliki sisi negatif yang tidak bisa dinafikan. Istri adalah korban utama. Iri hati dan persaingan antara istri jelas terjadi. Konflik internal semakin memanas yang terkadang bisa lahir dari hal-hal yang sepele dan tak terduga. Bagi as-Sib'iy, hidup dalam kondisi seperti ini sangat tidak nyaman dan jelas menciptakan konflik yang berkepanjangan. Konflik ini hanya bisa diselesaikan melalui kebijaksanaan suami. Tetapi bagi as-Siba'iy, seorang suami sangat sulit untuk memiliki sifat adil sebagaimana sifat adil yang dimiliki oleh para Nabi. Konflik yang tidak terselesaikan pada akhirnya diwariskan kepada anak cucu oleh para istri. Akhirnya, pernikahan poligami dapat melahirkan konflik internal yang semua kecil menjadi besar hanya gara-gara ketidakbijaksanaan seorang suami dalam memperlakukan istri.²³⁵ Pertanyaan penting yang muncul adalah apakah para istri akan merasakan kebahagiaan dalam pernikahan poligami?

²³⁵ al-Sibā'ī, *Al-Mar'ah Bayna al-Fiqh Wa al-Qānūn*, 61–62.

Poligami adalah Sistem Hukum Bermoral

As-Siba'iy juga berusaha menempatkan poligami dalam konteks hukum perkawinan global. Jika poligami dianggap sebagai sistem hukum yang bermasalah di kalangan orang Islam, as-Siba'iy justru menegaskan bahwa poligami adalah sistem hukum yang memiliki dimensi moral dibandingkan dengan konsep pernikahan serupa yang terjadi di agama lain. Poligami dalam Islam tidak dibangun atas alasan pemenuhan hasrat pribadi atau hasrat laki-laki. Letak dimensi moral poligami ada pada pembatasan laki-laki untuk berhubungan dengan perempuan yang bukan mahrom kapan pun diinginkan. Poligami adalah pintu hukum yang bermoral untuk melakukan hubungan dengan perempuan lain selain istri pertamanya secara sah dan legal. Ini jelas berbeda dengan yang terjadi di dunia Barat yang kerap kali melakukan perselingkuhan.²³⁶

As-Siba'iy menegaskan bahwa dalam poligami seorang laki-laki tidak dibenarkan menjalin hubungan bebas dengan perempuan mana pun tanpa aturan dan tanggung jawab. Hubungan tersebut harus dilakukan melalui akad yang sah, diketahui oleh wali, serta diumumkan kepada masyarakat meskipun dalam lingkup terbatas. Jika ini ditarik ke konteks modern, pernikahan poligami juga harus dicatat secara resmi di lembaga yang berwenang agar memiliki kepastian hukum dan perlindungan bagi seluruh pihak yang terlibat. Bahkan, tradisi walimah sebagai media pengumuman perkawinan poligami menjadi simbol bahwa hubungan tersebut dilaksanakan dan diakui dalam ruang sosial yang terhormat dan bermartabat, bukan hubungan tersembunyi yang merendahkan perempuan.²³⁷

Selain sisi moral, as-Siba'iy memandang poligami memiliki dimensi kemanusiaan. Hal ini karena poligami

²³⁶ al-Sibā'ī, 64.

²³⁷ al-Sibā'ī, 64.

menempatkan perempuan dalam posisi yang mendapatkan perlindungan sosial dan hukum. Seorang laki-laki yang melakukan poligami tidak hanya memperoleh hak dalam hubungan rumah tangga, tetapi juga dibebani kewajiban ekonomi dan sosial yang besar. Ia harus memberikan mahar, nafkah, tempat tinggal, serta memenuhi kebutuhan istri dan anak-anaknya secara adil.²³⁸ Di posisi ini, poligami dipahami sebagai bentuk tanggung jawab terhadap perempuan yang membutuhkan perlindungan dan kepastian hidup, termasuk perlindungan selama masa kehamilan, persalinan, dan pengasuhan anak. Anak-anak yang lahir dari hubungan tersebut juga memperoleh pengakuan nasab dan hak sosial yang jelas sehingga tidak terpinggirkan dalam masyarakat. Jadi, poligami adalah wasilah untuk melindungi perempuan dari pengabaian hak-hak mereka.

Ini jelas berbeda dengan praktik perkawinan yang terjadi di dunai Barat. AS-Siba'iy sangat mengkritik sikap masyarakat Barat yang menolak poligami sebagai media legal formal dalam pernikahan, tetapi pada praktiknya tetap membiarkan hubungan *multipartner* berlangsung di luar ikatan hukum dan tanggung jawab sosial. Hubungan tersebut biasanya dibangun atas komitmen bersama melalui perselingkuhan, pacaran, dan bentuk hubungan rahasia lain yang jelas tidak memiliki batas jumlah sebagaimana poligami dalam Islam. Hubungan demikian yang tidak diumumkan ke publik berkorelasi dengan ketiadaan tanggung jawab atas kewajiban moral maupun finansial terhadap perempuan dan anak yang lahir dari hubungan tersebut. Ini yang disebut sebagai “pluralitas tanpa hukum”, yakni praktik hubungan dengan banyak pasangan yang hidup di tengah masyarakat tetapi tidak dilembagakan secara sah. Karena itu,

²³⁸ al-Sibā'ī, 64.

hubungan demikian hanya berhenti pada pemenuhan hasrat pribadi.²³⁹

Kritik publik Barat terhadap poligami dalam Islam cenderung dibangun atas dasar fanatisme budaya dan prasangka historis. Melalui dialog dengan seorang pastor di Dublin, as-Siba'iy menunjukkan bahwa praktik poligami sebenarnya juga hadir dalam tradisi para nabi yang dihormati dalam agama Yahudi dan Kristen, seperti Nabi Daud dan Nabi Sulaiman. Namun, ketika praktik serupa dikaitkan dengan Nabi Muhammad dan agama Islam, muncul penolakan dan stigma bahwa poligami identik dengan hawa nafsu. Ini jelas pandangan yang tidak adil. Anggapan demikian seakan menunjukkan bahwa kebudayaan Barat adalah satu-satunya standar tunggal yang harus diikuti.²⁴⁰

Penafsiran Terhadap Ayat Poligami

Membahas poligami menjadi lebih tajam jika menelaah penafsiran terhadap ayat-ayat poligami. Dalam hal ini, As-Siba'iy juga menyoroti beberapa poin penting yang dapat diambil dari beragam penafsiran terhadap ayat poligami, surat An-Nisa' ayat 3:

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

“Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana 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

²³⁹ al-Sibā'ī, 64–65.

²⁴⁰ al-Sibā'ī, 65.

miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim.”

Terhadap ayat ini, As-Siba’iy memberikan empat catatan penting. Catatan-catatan itu mencakup tentang penafsiran keadilan yang cenderung dikaitkan dengan kemampuan ekonomi. Sederhananya, konsep keadilan dalam poligami dikaitkan dengan keadilan finansial dan pemenuhan kebutuhan non psikologis, di mana bagian yang terakhir ini sulit untuk dipenuhi oleh laki-laki.

Pertama, Al-Qur’an memberikan legitimasi terhadap praktik poligami hingga empat istri melalui penggunaan redaksi perintah menikah (فَانْكِحُوا) dalam ayat terkait poligami. Namun, para ulama memahami bahwa bentuk perintah tersebut tidak menunjukkan kewajiban, melainkan kebolehan. Karena itu, poligami diposisikan sebagai sesuatu yang diizinkan, bukan sebuah kewajiban yang harus dijalankan oleh setiap laki-laki Muslim. Menariknya, pemahaman ini telah menjadi pandangan dominan para ulama tanpa ada perbedaan berarti di kalangan mayoritas ahli fikih. Jadi, pendapat yang membolehkan jumlah istri lebih dari empat dipandang sebagai kekeliruan dalam memahami struktur bahasa Al-Qur’an dan Sunnah Nabi. Para ulama menilai pandangan tersebut muncul karena lemahnya pemahaman terhadap kaidah bahasa Arab dan metode penafsiran Islam yang benar.²⁴¹

Kedua, keadilan menjadi prinsip utama yang melekat dalam praktik poligami. Seorang laki-laki hanya diperbolehkan berpoligami apabila ia memiliki keyakinan bahwa ia mampu berlaku adil terhadap para istrinya. Jika ia sadar tidak mampu memenuhi tuntutan tersebut, maka ia mestinya tidak melakukan poligami. Lalu, bagaimana jika ada laki-laki yang tidak mampu

²⁴¹ al-Sibā’ī, 67.

berlaku adil tetapi tetap melaksanakan poligami? As-Siba'iy menilai pernikahan tersebut tetap dianggap sah secara hukum, tetapi pelakunya dinilai berdosa karena tidak memenuhi tuntunan moral syariat. Hal yang perlu digarisbawahi di sini adalah bahwa konsep keadilan adalah keadilan yang dapat diwujudkan dalam aspek-aspek lahiriah, seperti pembagian nafkah, tempat tinggal, pakaian, makanan, maupun giliran bersama istri.²⁴²

Ketiga, aspek kemampuan ekonomi juga menjadi pertimbangan penting dalam poligami. Dengan mengutip pendapat Imam Al-Syafi'i, As-Siba'iy menjelaskan bahwa ayat poligami merupakan isyarat bahwa seseorang harus memiliki kemampuan untuk memenuhi kebutuhan istri dan anak-anaknya sebelum memutuskan untuk berpoligami. Penafsiran ini menegaskan bahwa Islam memandang poligami tidak hanya dari sisi hubungan rumah tangga, tetapi juga dari sisi kesiapan finansial dan tanggung jawab terhadap keluarga. As-Siba'iy juga mengutip pendapat Al-Bayhaqi yang menjelaskan bahwa seseorang tidak sepatutnya memperbanyak tanggungan apabila ia tidak memiliki kemampuan yang memadai untuk menanggungnya. Walaupun demikian, kemampuan ekonomi ini dipahami sebagai tuntutan agama dan etika, bukan syarat yang menentukan keabsahan akad nikah.²⁴³

Keempat, Alquran menegaskan bahwa manusia tidak mungkin mampu berlaku adil sepenuhnya dalam persoalan cinta dan kecenderungan hati. Oleh karena itu, As Siba'iy meyakini Islam tidak menuntut kesamaan rasa cinta di antara para istri, sebab hal tersebut berada di luar kemampuan manusia. Meski demikian, suami tetap diwajibkan menjaga sikap agar tidak terlalu condong kepada salah satu istri hingga mengabaikan yang

²⁴² al-Sibā'ī, 67.

²⁴³ al-Sibā'ī, 67-68.

lain. Di sini, as-Siba'iy menegaskan bahwa Islam melarang seorang suami membiarkan istrinya dalam keadaan terkatung-katung, yakni tidak mendapatkan perhatian yang layak, namun juga tidak diceraikan. Sebaliknya, suami diperintahkan untuk tetap memperlakukan seluruh istrinya dengan baik dan penuh penghormatan. Nabi Muhammad SAW memberikan teladan dalam hal ini dengan berusaha membagi hak-hak lahiriah para istrinya secara adil, sambil mengakui bahwa persoalan cinta sepenuhnya berada dalam kuasa Allah.²⁴⁴

Untuk mempertegas konsep keadilan dalam poligami, as-Siba'iy memberikan catatan penting tentang konsep keadilan dalam perkawinan poligami. Catatan ini ditujukan untuk memperjelas makna keadilan yang selama ini banyak diperdebatkan. Catatan ini juga dapat menjadi pijakan untuk mengembangkan makna keadilan dalam poligami dalam bingkai pemikiran poligami.

1. *Keadilan yang disyaratkan dalam poligami bukanlah keadilan mutlak.* Keadilan dalam konteks poligami adalah keadilan yang berada dalam kemampuan manusia, yaitu keadilan materiil. Bentuk keadilan ini mencakup pembagian nafkah, tempat tinggal, pakaian, makanan, dan kebutuhan lahiriah lainnya secara proporsional di antara para istri. Adapun keadilan yang mustahil diwujudkan secara sempurna adalah keadilan batiniah (psikologis) berupa rasa cinta dan kecenderungan hati. Karena itu, ayat yang menjelaskan ketidakmungkinan berlaku adil terhadap para istri harus dipahami sebagai penjelasan tentang keterbatasan manusia dalam mengendalikan perasaan, bukan larangan total terhadap poligami. Seorang suami tetap diwajibkan menjaga sikap dan tidak menunjukkan perlakuan yang melampaui batas dalam

²⁴⁴ al-Sibā'ī, 68.

ketidakpedulian atau kecenderangan emosionalnya kepada salah satu istri.²⁴⁵

2. *Alquran membedakan keadilan yang mampu dilakukan manusia dan keadilan yang berada di luar kemampuan manusia.* Allah memahami tabiat jiwa manusia yang tidak mungkin menyamakan cinta sepenuhnya antara istri pertama dan berikutnya. Karena itu, yang dituntut bukanlah penyamaan rasa cinta, tetapi pengendalian sikap agar suami tidak meninggalkan istri pertama dalam keadaan terabaikan dan menggantung. Ayat tersebut justru memberikan arahan moral agar suami tetap memperbaiki hubungan, bertakwa, dan memperlakukan istrinya dengan baik. Dengan demikian, kecenderungan hati yang tidak dapat dihindari tidak dijadikan dasar dosa, selama suami tetap menjaga tanggung jawab, keadilan lahiriah, dan etika perlakuan terhadap seluruh istrinya.²⁴⁶
3. *Apabila poligami memang dilarang secara mutlak, maka tidak mungkin Al-Qur'an terlebih dahulu memberikan izin untuk menikahi dua, tiga, atau empat perempuan dengan syarat tertentu.* Menjadikan syarat yang mustahil dipenuhi sebagai dasar kebolehan dipandang tidak sejalan dengan logika bahasa maupun tujuan hukum. Oleh sebab itu, syarat keadilan dalam ayat poligami dipahami sebagai keadilan yang realistis dan dapat dilaksanakan, bukan keadilan absolut dalam cinta. Analogi yang digunakan menunjukkan bahwa tidak masuk akal apabila seseorang diberi izin melakukan sesuatu, tetapi pada saat yang sama syaratnya dibuat mustahil dipenuhi. Karena

²⁴⁵ al-Sibā'ī, 68.

²⁴⁶ al-Sibā'ī, 68-69.

itu, izin poligami tetap dipahami sebagai sesuatu yang sah dengan tanggung jawab moral dan hukum yang ketat.²⁴⁷

4. *Praktik poligami Nabi Muhammad SAW dan para sahabat menjadi penjelas utama terhadap makna ayat-ayat poligami.* Nabi tidak pernah melarang poligami secara total, bahkan beliau membatasi jumlah istri maksimal empat bagi para sahabat yang sebelumnya memiliki lebih banyak istri ketika masuk Islam. Jika poligami memang terlarang, tentu Nabi akan memerintahkan mereka mempertahankan hanya satu istri. Selain itu, praktik para sahabat yang berpoligami berlangsung dengan pengetahuan dan persetujuan Nabi. Oleh karena itu, anggapan bahwa umat Islam selama berabad-abad salah memahami ayat poligami dianggap tidak berdasar. Penulis kemudian mengkritik pihak-pihak yang menolak poligami dengan alasan pengaruh tekanan Barat, kelemahan mental terhadap kritik luar, atau bahkan upaya sengaja mendistorsi pemahaman umat terhadap ajaran Islam dan praktik Nabi.²⁴⁸

Kesimpulan

Uraian pemikiran ini menunjukkan beberapa catatan penting. *Pertama*, Mustofa as-Siba'iy memosisikan poligami sebagai instrumen moral umat Islam sekaligus melindungi perempuan dari eksploitasi dalam hubungan di luar perkawinan yang sering kali merugikan perempuan. *Kedua*, pemikiran Mustofa as-Si'ba'iy tidak dapat sepenuhnya dianggap tidak relevan ketika dibaca dalam konteks terkini mengingat pemikiran tersebut lahir di saat umat Islam masih menghadapi stigma buruk dari non Muslim terhadap praktik-praktik

²⁴⁷ al-Sibā'ī, 69.

²⁴⁸ al-Sibā'ī, 69.

perkawinan yang dianggap relevan dalam kaca mata mereka karena cenderung merendahkan perempuan. *Ketiga*, pemikiran poligami Mustofa as-Siba'iy tidak bisa diletakkan sebagai pemikiran yang tertinggal karena dalam beberapa situasi gagasan tersebut dapat menjadi solusi di saat situasinya relevan. Di sinilah menjadi relevan apa yang dikatakan oleh Qurasih Shihab yang melihat poligami sebagai pintu darurat yang suatu saat bisa dibuka atau ditutup sesuai konteksnya. Namun demikian, penulis meyakini bahwa pemikiran ini tidak bisa juga ditarik ke ruang pelegalan poligami dalam konteks kontemporer Indonesia karena pada praktiknya poligami sering kali menciptakan masalah, bukan sebagai solusi hukum dan melindungi perempuan.

Daftar Pustaka

- Abdillah, Faisal Ridho, Muhammad Lutfi, Khobirul Amru, and Ahmad Zaidanil Kamil. "Mustafa Al-Siba'i and Islamic Socialism: Rejecting Western Ideologies and Promoting Social Solidarity." *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 13, no. 2 (December 2023): 307–36. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2023.13.2.307-336>.
- Ahmadi, Rizqa, Lilik Rofiqoh, and Wildani Hefni. "BRANDS OF PIETY? Islamic Commodification of Polygamous Community in Indonesia." *Journal of Indonesian Islam* 16, no. 1 (2022): 153–74. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2022.16.1.153-174>.
- Aini, Supiatul, and Abdurrahman Abdurrahman. "Rasionalitas Perintah Ayat Poligami: Kajian Pemikiran Tafsir Muhammad Abduh." *Al-Irfani: Journal of Al Qur'anic and Tafsir* 2, no. 2 (December 2021): 24–45. <https://doi.org/10.51700/irfani.v2i2.313>.
- Aziz, Abdul. "Impact of Polygamy Practices in Urban Communities in Kramatjati, East Jakarta." *Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 24, no. 1 (2025): 131–55. <https://doi.org/10.21093/mj.v24i1.8978>.
- Bukido, Rosdalina, Nurul Azizah Azzochrah, Asril Amirul Zakariah, and Nur Paikah. "Divorce Among Female Muslim Civil Servants: Legal Perspectives in Indonesia." *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 25, no. 1 (June 2025): 85–116. <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v25i1.85-116>.
- Hadi, Mukhammad Nur, Faridatus Suhadak, and Zuliza Mohd Kusrin. "Social Justice and Humanity on Polygamous Marriage at the Religious Court of Pasuruan, Indonesia."

- Justicia Islamica* 20, no. 2 (November 2023): 281–300.
<https://doi.org/10.21154/justicia.v20i2.7324>.
- Hakim, A. “Reasons for Polygamy and Its Impact on Muslim Family Life: Experiences of Polygamous Perpetrators in Babat, Lamongan, Indonesia.” *Journal of Islamic Law* 3, no. 1 (2022): 34–53. Scopus.
<https://doi.org/10.24260/jil.v3i1.529>.
- Hanan Rizq, Abu Mukh. “Divorce and Women’s Rights in Palestine: Navigating Islamic Law and Empowerment.” *Family Journal*, ahead of print, 2025.
<https://doi.org/10.1177/10664807251396950>.
- Mubarok, Muhammad Fuad, Maimun Maimun, and Ahmad Sukandi. “Analisis Terhadap Pemikiran Husein Muhammad Tentang Konsep Poligami.” *El-Izdiwaj: Indonesian Journal of Civil and Islamic Family Law* 3, no. 1 (June 2022): 75–93. <https://doi.org/10.24042/el-izdiwaj.v3i1.12757>.
- Muhammad, Husein. *Poligami: Sebuah Kajian Kritis Kontemporer Seorang Kiai*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Muqsith, Abdurrahman, Sudirman, and Fadil Sj. “Hukum Poligami: Analisis Komparatif Terhadap Pemikiran Musdah Mulia Dan Muhammad Syahrur.” *Al-Manhaj: Journal of Indonesian Islamic Family Law* 4, no. 1 (April 2022): 52–65. <https://doi.org/10.19105/al-manhaj.v4i1.6153>.
- Sam’ani, S., R. Rokhmadi, N. Amin, A. Zaini, and S. Sarib. “Pragmatism of Polygamous Family In Muslim Society: Beyond Islamic Law.” *Samarah* 7, no. 1 (2023): 321–40. Scopus. <https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i1.15874>.
- Sibā’ī, Muṣṭafā al-. *Al-Mar’ah Bayna al-Fiqh Wa al-Qānūn*. Kairo: Dār al-Salām, 1998.

- Singh, Mayavee. "Marriage and Strategic Confrontation: A Critical Analysis of Indian Society." *Journal of Human Values* 31, no. 2 (2025): 187–98. <https://doi.org/10.1177/09716858241275716>.
- Wahyudi, Wahyudi, Wahyu Nada, Cepi Sutanto, Dedeh Widianengsih, and Latipah Pitriani. "Analisis Pemikiran As-Shabuni Tentang Poligami Dalam Kitab Shafwatut Tafasir." *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu al-Quran Dan Tafsir* 3, no. 2 (December 2023): 176–91. <https://doi.org/10.19109/jsq.v3i2.20356>.
- Witte, John. *The Western Case for Monogamy over Polygamy*. Cambridge University Press, 2015. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316182031>.



POLIGAMI DAN PREFERENSI PEREMPUAN dalam Pemikiran Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī

Oleh: Dea Salma Sallom, M.H.



Hukum keluarga Islam terbentuk melalui interaksi antara teks keagamaan, dinamika sosial, serta konstruksi budaya yang melingkupinya. Dalam konteks tersebut, praktik poligami menjadi salah satu isu yang terus mengalami perdebatan karena berada di persimpangan antara legitimasi normatif dan tuntutan keadilan sosial, khususnya terkait dengan posisi perempuan dalam struktur keluarga yang beririsan langsung dengan praktik tersebut.

Dalam literatur klasik, poligami umumnya dipahami sebagai praktik yang dibolehkan dengan syarat tertentu, terutama terkait dengan keadilan.²⁴⁹ Pendekatan ini banyak menempatkan poligami dalam kerangka normatif-tekstual, dengan fokus pada interpretasi ayat dan ketentuan fikih. Sejumlah kajian kontemporer kemudian mulai menggeser fokus

²⁴⁹ Madiha Dzakiyyah Chairunnisa et al., "Poligami dalam Perspektif Tafsir Modern Al-Manar," *Istinbath | Jurnal Penelitian Hukum Islam* 15, no. 1 (2019): 29, <https://doi.org/10.36667/istinbath.v15i1.273>.

tersebut dengan menyoroti implikasi sosial poligami, khususnya dalam kaitannya dengan relasi gender, keadilan, serta perlindungan terhadap perempuan.²⁵⁰ Dalam perspektif ini, poligami tidak lagi dipahami semata sebagai ketentuan hukum, tetapi sebagai praktik sosial yang memiliki dampak kompleks terhadap kehidupan keluarga.

Beberapa penelitian menunjukkan bahwa praktik poligami sering kali berkaitan dengan ketimpangan relasi kuasa dalam keluarga, di mana perempuan berada dalam posisi yang lebih rentan secara sosial maupun ekonomi.²⁵¹ Di sisi lain, terdapat pula kajian yang berupaya mempertahankan legitimasi poligami dengan menekankan aspek maslahat, fleksibilitas hukum Islam, serta kemungkinan praktik tersebut berjalan secara adil dalam kondisi tertentu.²⁵² Perbedaan pendekatan ini menunjukkan bahwa diskursus poligami tidak hanya berada pada tataran normatif, tetapi juga mencerminkan tarik-menarik antara pembacaan tekstual dan realitas sosial.

Muhammad Mutawallī al-Sya'rāwī merupakan salah satu ulama yang tidak hanya menegaskan legitimasi normatif poligami, tetapi juga mengembangkan argumentasi sosial yang khas. Al-Sya'rāwī menghadirkan preferensi perempuan sebagai bagian dari dasar penerimaan praktik poligami, dengan menempatkan perempuan sebagai subjek yang dianggap

²⁵⁰ Zainal Abidin et al., "Poligami Dalam Islam Dan Keadilan Gender," *The International Journal of Pegon: Islam Nusantara Civilization* 8, no. 02 (2022): 17–38, <https://doi.org/10.51925/inc.v8i02.65>.

²⁵¹ Fahrūn Dama, "Problematika Poligami Di Indonesia Analisis Normatif Dan Sosiologis Dalam Hukum Keluarga Islam," *HOKI: Journal of Islamic Family Law* 1, no. 1 (2025).

²⁵² Fathurrahman Alfa, *Kehidupan Rumah Tangga Poligami Habib dengan Perempuan Ahwal di Kabupaten Banjar (Analisis sosiologi, budaya, dan fikih)* (RajaGrafindo Persada, 2018).

memiliki pilihan terhadap praktik tersebut.²⁵³ Pendekatan ini menunjukkan adanya perluasan basis legitimasi dari teks menuju narasi sosial.

Namun demikian, sebagian besar kajian tentang poligami, baik dalam perspektif normatif maupun sosial, masih cenderung menempatkan perempuan sebagai objek analisis, baik sebagai pihak yang dilindungi maupun yang terdampak.²⁵⁴ Kajian yang secara spesifik mengkritisi bagaimana “preferensi perempuan” dikonstruksi sebagai bagian dari legitimasi poligami masih relatif terbatas. Padahal, konstruksi tersebut memiliki peran penting dalam membentuk cara pandang terhadap poligami sebagai praktik yang tampak rasional dan dapat diterima.

Berdasarkan hal tersebut, terdapat celah penelitian dalam memahami bagaimana preferensi perempuan tidak hanya merefleksikan realitas sosial, tetapi juga dapat berfungsi sebagai instrumen legitimasi dalam diskursus hukum. Belum banyak kajian yang secara eksplisit membaca preferensi perempuan sebagai produk konstruksi sosial yang terhubung dengan relasi kuasa dan strategi argumentatif dalam mempertahankan praktik poligami.

Artikel ini bertujuan untuk menganalisis konstruksi preferensi perempuan dalam pemikiran Muḥammad Mutawallī al-Sya’rāwī serta perannya dalam produksi legitimasi poligami. Dengan menggunakan pendekatan sosio-legal, penelitian ini tidak hanya berfokus pada aspek normatif teks, tetapi juga mengkaji bagaimana narasi sosial bekerja dalam membentuk persepsi tentang pilihan, rasionalitas, dan penerimaan terhadap praktik poligami. Melalui pendekatan ini, artikel ini diharapkan

²⁵³ al-Sha’rāwī Muḥammad Mutawallī, *Fiqh Al-Mar’ah al-Muslimah: Su’āl Wa Jawāb*, ‘Ādil Abū al-Ma’āṭī (Maktabat al-Qudsi li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1998).

²⁵⁴ Rifdah Adfira, “Trend Poligami Di Media Sosial Perspektif Kesenjangan Gender,” *Mizan: Journal of Islamic Law* 6, no. 3 (2023): 447, <https://doi.org/10.32507/mizan.v6i3.1349>.

dapat memberikan kontribusi dalam memperkaya kajian hukum keluarga Islam, khususnya dalam memahami hubungan antara hukum, gender, dan konstruksi sosial dalam praktik poligami.

Latar Belakang Pemikiran Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī

Poligami dalam pemikiran Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī tidak dapat dilepaskan dari lanskap sosial Mesir abad ke-20 yang berada dalam fase transformasi yang kompleks.²⁵⁵ Periode ini ditandai oleh pertemuan antara tradisi keislaman yang telah mengakar kuat dengan arus modernitas yang hadir melalui kolonialisme, sistem pendidikan Barat, serta ekspansi media massa.²⁵⁶ Kondisi tersebut melahirkan ketegangan epistemologis antara upaya mempertahankan otoritas tradisi dan kebutuhan untuk merespons perubahan sosial yang semakin dinamis.

Institusi keluarga menjadi salah satu arena utama tempat berlangsungnya negosiasi antara nilai-nilai normatif dan realitas sosial. Praktik-praktik yang sebelumnya diterima secara *taken for granted*, termasuk poligami, mulai dipertanyakan kembali dalam kerangka keadilan, relasi gender, dan relevansinya dalam masyarakat modern. Dengan demikian, poligami tidak lagi semata-mata dipahami sebagai ketentuan hukum, tetapi juga sebagai praktik sosial yang sarat dengan dimensi ideologis dan kultural.

Interaksi intens antara teks keagamaan, pengalaman sosial, serta dinamika politik-intelektual yang berkembang di Mesir saat itu, membentuk pemikiran al-Sya'rāwī. Sebagai produk

²⁵⁵ Muḥammad Mutawallī Al-Sya'rāwī, *Tafsīr Al-Sha'rāwī: Khawāṭir al-Sha'Rāwī Ḥawla al-Qur'Ān al-Karīm* (Akhbar al-Yaum, 1991), 583.

²⁵⁶ Manshur Kaafi, *Asy Syekh Muhammad Mutawalli Asy Syarawi Wa Manhajuhu Fi Al-Tafsir*, (Kairo), 2006, 113-114.

tradisi keilmuan al-Azhar, al-Sya'rāwī memiliki fondasi yang kuat dalam ilmu-ilmu keislaman klasik, khususnya tafsir, bahasa Arab, dan disiplin ilmu alat.²⁵⁷ Namun demikian, keterlibatannya dalam ruang publik dan struktur negara menjadikan pemikirannya tidak terlepas dari realitas sosial yang terus berubah. Hal ini membentuk corak pemikiran yang cenderung adaptif: tetap berpegang pada otoritas teks, tetapi sekaligus berupaya menjawab persoalan kontemporer secara kontekstual.

Karakter pemikiran al-Sya'rāwī juga tidak dapat dipisahkan dari metode penyampaian yang berbasis dakwah publik. Tafsirnya berkembang melalui ceramah-ceramah yang ditujukan kepada masyarakat luas, sehingga tidak disusun dalam kerangka akademik yang sistematis, melainkan bersifat komunikatif dan aplikatif.²⁵⁸ Pola ini menyebabkan argumentasi yang dibangun tidak hanya bertumpu pada struktur normatif teks, tetapi juga memanfaatkan narasi sosial yang mudah dipahami dan diterima oleh publik. Dalam konteks ini, isu-isu keluarga, termasuk poligami, sering diposisikan dalam kerangka moral dan kemaslahatan sosial, bukan semata-mata dalam konstruksi legal-formal.

Lebih jauh, pemikiran al-Sya'rāwī menunjukkan adanya upaya untuk menjembatani antara stabilitas norma dan perubahan sosial. Di satu sisi, al-Sya'rāwī mempertahankan legitimasi hukum Islam sebagai sistem yang dianggap memiliki otoritas transenden. Di sisi lain, al-Sya'rāwī mengembangkan cara-cara argumentatif yang memungkinkan norma tersebut tetap relevan dalam konteks masyarakat modern. Dengan demikian, pendekatan yang digunakan tidak hanya bersifat

²⁵⁷ Muḥammad Mutawallī Al-Sya'rāwī, *Khawathir Imaniyah* (Dar Nur, 2010), 583; Muhammad Husein Adz-Dzahabi, *Al Tafsir Wa Al Mufasssirun* (Dar Al-Hadith, 2005), 33.

²⁵⁸ Al-Sya'rāwī, *Tafsir Al-Sha'rāwī: Khawāṭir al-Sha'Rāwī Ḥawla al-Qur'Ān al-Karīm*, 583.

normatif, tetapi juga mengandung dimensi sosio-kultural yang kuat.

Dalam kerangka ini, poligami tidak diposisikan sebagai praktik yang secara otomatis diterima, melainkan sebagai bagian dari diskursus yang terus dinegosiasikan. Kehadirannya berada di persimpangan antara legitimasi tekstual dan tuntutan keadilan sosial, khususnya terkait dengan posisi perempuan dalam struktur keluarga. Oleh karena itu, memahami pandangan al-Sya'rāwī mengenai poligami memerlukan pembacaan yang tidak hanya berfokus pada teks, tetapi juga pada konteks sosial yang membentuk dan mempengaruhi konstruksi pemikirannya.

Poligami dalam Kerangka Normatif Pemikiran al-Sya'rāwī

Poligami dalam pemikiran Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī ditempatkan sebagai bagian integral dari sistem hukum Islam yang tidak dapat dipisahkan dari konstruksi relasi antara laki-laki dan perempuan.²⁵⁹ Relasi tersebut dipahami sebagai fondasi keteraturan sosial, di mana institusi pernikahan berfungsi sebagai ruang utama pembentukan struktur masyarakat. Dalam kerangka ini, hubungan antara laki-laki dan perempuan tidak direduksi pada aspek biologis atau material, melainkan diposisikan sebagai relasi kemanusiaan yang memiliki dimensi moral dan sosial yang luas.

Al-Sya'rāwī menjelaskan bahwa realitas sosial sebelum Islam menunjukkan adanya praktik memiliki lebih dari empat istri.²⁶⁰ Menurutnya, pihak-pihak yang menuduh Islam sebagai pencipta poligami adalah mereka yang tidak memahami

²⁵⁹ Yāsir Farḥāt, *Al-Wajh al-Ārī Li al-Mar'Ah al-'Arabīyyah* (Dār al-Rawḍah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1977).hlm.86

²⁶⁰ Farḥāt, *Al-Wajh al-Ārī Li al-Mar'Ah al-'Arabīyyah*.hlm.88

sejarah.²⁶¹ Padahal poligami bukan bersumber dari Islam, Islam justru mendefinisikan dan membatasi praktik yang sudah ada tersebut menjadi hanya empat istri.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنًى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

“Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (menikahlah) seorang saja, atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim.” An nisa3

Al-Sya'rāwī mengklarifikasi bahwa penyebutan angka “dua, tiga, dan empat” dalam ayat poligami tersebut harus dipahami sebagai batas maksimal pilihan, bukan penjumlahan yang menghasilkan angka sembilan atau delapan belas. Hadis ini menjadi penjelas yang mengunci jumlah maksimal tersebut pada angka empat.²⁶²

Sebagaimana bukti sejarah pembatasan ini, al-Sya'rāwī mengutip perintah Nabi Muhammad kepada para laki-laki yang memiliki lebih dari empat istri saat itu untuk mempertahankan empat dan menceraikan sisanya;²⁶³

²⁶¹ Farhāt, *Al-Wajh al-Ārī Li al-Mar'ah al-Ārabīyyah*.hlm.88

²⁶² Muḥammad Mutawallī Al-Sya'rāwī, *Tafsīr Al-Sha'rāwī: Khawāṭir al-Sha'Rāwī Ḥawla al-Qur'ān al-Karīm* (Akhbar al-Yaum, 1991), Juz 1, 1369.

²⁶³ Muḥammad Mutawallī, *Fiqh Al-Mar'ah al-Muslimah: Su'āl Wa Jawāb*.hlm.32

عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: أَسْلَمَ غَيْلَانُ بْنُ سَلَمَةَ وَتَحَنَّهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " خُذْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا"

Dari Ibnu Umar, ia berkata: "Ghailan bin Salamah masuk Islam sementara ia mempunyai sepuluh isteri. Maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda kepadanya: "Ambillah empat dari mereka (dan ceraikan sisanya)"
(HR. Ibnu Majah No. 1943)

Meskipun hadis tersebut memberikan legalitas formal untuk memiliki hingga empat istri, al-Sya'rāwī selalu menekankan bahwa kebolehan ini bersifat ketat.²⁶⁴ Jika seorang laki-laki takut tidak bisa berlaku adil, maka syariat melarangnya untuk berpoligami, sebab tujuan poligami adalah untuk menyelesaikan masalah, bukan menciptakan ketidakadilan baru.²⁶⁵

Al-Sya'rāwī menegaskan bahwa keadilan yang dituntut dalam Islam adalah perkara-perkara yang berada dalam ruang lingkup dan kuasa manusia. Keadilan ini bersifat terukur dan material, yang meliputi nafkah, tempat tinggal, pembagian waktu (giliran), serta perilaku dan kenyamanan.²⁶⁶ Al-Sya'rāwī menempatkan keadilan hati pada pengecualian. Menurutnya, keadilan dalam hal cinta, kasih sayang, dan kecenderungan hati berada di luar batas kemampuan manusia.

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

²⁶⁴ Farhāt, *Al-Wajh al-Ārī Li al-Mar'ah al-Ārabīyyah*.hlm.88

²⁶⁵ Muḥammad Mutawallī, *Fiqh Al-Mar'ah al-Muslimah: Su'āl Wa Jawāb*.hlm.128

²⁶⁶ Al-Sya'rāwī, *Tafsīr Al-Sha'rāwī: Khawāṭir al-Sha'Rāwī Ḥawla al-Qur'ān al-Karīm*, juz 5, 2687.

*"Dan kamu tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istrimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."*an-nisa 129

Namun, Al-Sya'rāwī mengingatkan agar suami tidak terlalu condong kepada istri yang paling dicintai sehingga mengabaikan istri lainnya dan membuatnya merasa terkatung-katung (mu'allaqah).²⁶⁷ Demikian terhadap anak, tidak dibenarkan ketika suami yang berpoligami namun menelantarkan anak-anak dan istri tertentu, sebab dapat merusak integritas hukum Islam di mata masyarakat.

Secara keseluruhan, Al-Sya'rāwī menginterpretasikan syarat keadilan dalam poligami sebagai keadilan yang dapat dipraktikkan secara utuh, mencakup aspek material dan waktu. Hal ini akan menjadi percontohan keadilan yang diinginkan Islam dan menutup celah bagi musuh-musuh Islam untuk mencela syariat tersebut. Terlebih menurutnya, kegagalan dalam praktik poligami seringkali disebabkan oleh pasangan yang melanggar standar atau aturan Islam, bukan karena hukum yang salah.²⁶⁸

Al-Sya'rāwī menempatkan poligami bukan sebagai praktik yang problematik, melainkan sebagai salah satu bentuk pengaturan relasi yang telah diakomodasi dalam syariat.²⁶⁹ Sebagaimana dalam kritiknya terhadap argumen-argumen Nawal

²⁶⁷ Al-Sya'rāwī, *Tafsīr Al-Sha'rāwī: Khawāṭir al-Sha'Rāwī Ḥawla al-Qur'Ān al-Karīm*.

²⁶⁸ Farḥāt, *Al-Wajh al-Ārī Li al-Mar'Ah al-Ārabiyyah*.hlm.140

²⁶⁹ Muḥammad Mutawallī, *Fiqh Al-Mar'ah al-Muslimah: Su'āl Wa Jawāb*.hlm.32

Sa'adawi, al-Sya'rāwī menyatakan bahwa poligami adalah solusi bijaksana untuk masalah keluarga tertentu, seperti ketika seorang istri mandul atau menderita penyakit kronis.²⁷⁰

Dalam situasi ini, poligami dipandang sebagai jalan keluarga yang manusiawi karena memungkinkan suami untuk memiliki keturunan atau memenuhi kebutuhan biologisnya tanpa harus menceraikan istri pertamanya.²⁷¹ Sehingga istri yang sakit atau mandul tersebut tetap mendapatkan perlindungan, nafkah, dan status sosial sebagai istri, bukan justru disingkirkan. Kebolehan ini dipandang sebagai jalan keluar bagi permasalahan yang muncul dalam keluarga tanpa harus mengorbankan ikatan perkawinan yang sudah ada.²⁷²

Al-Sya'rāwī juga berargumen bahwa sesuatu tidak mungkin menjadi banyak kecuali jumlahnya memang berlebih.²⁷³ Secara statistik, jumlah laki-laki seringkali lebih sedikit daripada perempuan di dunia. Jika hukum mengharuskan setiap laki-laki hanya memiliki satu istri, maka akan tercipta sebuah kelompok perempuan yang berlebih, yang tidak mendapatkan kesempatan untuk melangsungkan perkawinan.²⁷⁴

Kelebihan jumlah perempuan ini akan menjadi masalah sosial yang jika tidak memiliki solusi praktis selain melalui poligami.²⁷⁵ Tanpa adanya sistem ini, kondisi surplus tersebut dipandang sebagai sebuah bencana sosial karena meninggalkan banyak perempuan tanpa perlindungan hukum dan nafkah dalam ikatan perkawinan yang sah. Al-Sya'rāwī juga meyakini bahwa fakta ilmiah dan perkembangan sosial menegaskan bahwa

²⁷⁰ Farhāt, *Al-Wajh al-Ārī Li al-Mar'ah al-'Arabīyyah*.hlm.86

²⁷¹ Muḥammad Mutawallī, *Fiqh Al-Mar'ah al-Muslimah: Su'āl Wa Jawāb*.hlm.130

²⁷² Farhāt, *Al-Wajh al-Ārī Li al-Mar'ah al-'Arabīyyah*.

²⁷³ Farhāt, *Al-Wajh al-Ārī Li al-Mar'ah al-'Arabīyyah*.hlm.87

²⁷⁴ Farhāt, *Al-Wajh al-Ārī Li al-Mar'ah al-'Arabīyyah*.hlm.87

²⁷⁵ Muḥammad Mutawallī, *Fiqh Al-Mar'ah al-Muslimah: Su'āl Wa Jawāb*.hlm.31

poligami sejalan dengan fitrah manusia dan kebutuhan masyarakat untuk menjaga keseimbangan populasi.²⁷⁶

Masyarakat yang melarang poligami namun dalam praktiknya membiarkan laki-laki memiliki banyak pasangan tanpa batas mendapat sindiran keras dari Al-Sya'rāwī, terlebih jika perempuan tersebut tidak mendapatkan perlindungan hukum. Baginya, poligami Islam jauh lebih jujur dan adil karena mengakui realitas surplus perempuan dan memberikan mereka hak-hak yang sah daripada sekadar menjadi komoditas tanpa status²⁷⁷

Dapat ditarik kesimpulan bahwa poligami dalam kerangka normatif al-Sya'rāwī adalah salah satu bentuk pengaturan relasi suami istri yang telah diakomodasi dalam syariat. Keberadaannya dipahami sebagai bagian dari fleksibilitas hukum Islam yang memungkinkan adanya variasi dalam praktik perkawinan sesuai dengan kondisi sosial yang dihadapi. Poligami tidak berhenti pada perdebatan dalam kerangka boleh atau tidak boleh, tetapi dalam kerangka bagaimana poligami tersebut berfungsi sebagai sistem yang lebih luas.

Pemaknaan poligami sebagai solusi sosial dalam pemikiran al-Sya'rāwī berakar pada cara pandanganya terhadap struktur relasi antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga.²⁷⁸ Dalam kerangka ini, relasi tersebut tidak dipahami sebagai kesetaraan yang identik, melainkan sebagai pembagian peran yang bersifat diferensiatif. Perempuan diposisikan dalam peran yang berkaitan dengan pengasuhan dan pembinaan keluarga, sementara laki-laki ditempatkan sebagai pihak yang memikul tanggung jawab finansial dan perlindungan.

²⁷⁶ Farhāt, *Al-Wajh al-Ārī Li al-Mar'ah al-'Arabiyyah*.hlm.87

²⁷⁷ Farhāt, *Al-Wajh al-Ārī Li al-Mar'ah al-'Arabiyyah*.hlm.87

²⁷⁸ Muḥammad Mutawallī, *Fiqh Al-Mar'ah al-Muslimah: Su'āl Wa Jawāb*.hlm.41

Pembagian peran tersebut dipahami sebagai struktur yang saling melengkapi, bukan sebagai bentuk ketimpangan. Al-Sya'rāwī melihat bahwa keteraturan dalam keluarga hanya dapat terwujud apabila masing-masing pihak menjalankan fungsi yang berbeda namun terkoordinasi.²⁷⁹ Relasi laki-laki dan perempuan menjadi fondasi bagi terbentuknya tatanan sosial yang lebih luas, sehingga hukum Islam diposisikan sebagai sistem yang utuh dan tidak bersifat parsial.

Ketentuan-ketentuan dalam hukum keluarga, termasuk poligami, dipahami sebagai bagian dari pengaturan yang memiliki tujuan menjaga stabilitas dan keteraturan masyarakat. Oleh karena itu, poligami tidak dipandang sebagai praktik yang berdiri sendiri, melainkan sebagai bagian dari sistem yang saling terkait dengan pembagian peran dalam keluarga. Terlebih, tanggung jawab finansial yang dibebankan kepada laki-laki menjadi salah satu dasar penting dalam memahami posisi dan otoritasnya dalam keluarga.

Dalam konteks ini, kebolehan poligami dipahami sebagai konsekuensi dari tanggung jawab tersebut, bukan sebagai bentuk keistimewaan yang berdiri tanpa dasar. Perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan dijelaskan dalam kerangka fungsi dan tanggung jawab yang berbeda. Poligami dalam pemikiran al-Sya'rāwī tidak hanya berkaitan dengan kebolehan normatif, tetapi juga terhubung dengan cara pandang yang lebih luas mengenai relasi keluarga, pembagian peran, dan tujuan sosial dari hukum Islam.

Argumentasi Sosial dan Preferensi Perempuan

Argumentasi mengenai poligami dalam pemikiran Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī tidak berhenti pada penegasan legitimasi normatif, tetapi berkembang melalui penggunaan

²⁷⁹ Farḥāt, *Al-Wajh al-Ārī Li al-Mar'Ah al-'Arabiyyah*.hlm.85

narasi sosial yang menempatkan perempuan sebagai bagian dari dasar pembenaran praktik tersebut.²⁸⁰ Poligami tidak hanya dipertahankan sebagai ketentuan hukum yang sah, tetapi juga dijelaskan melalui konstruksi tertentu mengenai pilihan dan preferensi perempuan dalam relasi perkawinan.

Al-Sya'rāwī memperkuat legitimasi poligami tidak hanya melalui argumentasi normatif, tetapi juga dengan menghadirkan pembacaan atas pengalaman sosial perempuan. Al-sya'rawi mencatat bahwa sekitar 95% perempuan yang menolak poligami umumnya berasal dari kalangan perempuan yang telah menikah, di mana penolakan tersebut banyak dipengaruhi oleh pengalaman personal, terutama perasaan cemburu atau kekhawatiran terhadap stabilitas rumah tangga.²⁸¹

Sebaliknya, perempuan yang belum menikah diposisikan dalam kerangka kepentingan yang berbeda, yakni memperoleh akses terhadap pernikahan sebagai institusi yang memberikan perlindungan sosial dan pengakuan hukum. Dalam perspektif ini, menjadi istri kedua, ketiga, atau keempat dipandang lebih baik dibandingkan tidak memiliki kesempatan menikah sama sekali, selama hak-hak mereka tetap terpenuhi secara layak.

Distingsi ini menunjukkan bahwa al-Sya'rāwī membangun kategorisasi antara perempuan yang telah menikah dan perempuan yang belum menikah. Perempuan yang telah menikah dipahami sebagai pihak yang memiliki kepentingan dalam mempertahankan keutuhan rumah tangga, sehingga pandangannya terhadap poligami dianggap tidak sepenuhnya bebas dari kepentingan tersebut. Sebaliknya, perempuan yang belum menikah ditempatkan sebagai representasi perspektif yang relatif lebih netral, sehingga preferensinya dipandang lebih rasional dalam menilai kemungkinan praktik poligami.

²⁸⁰ Farḥāt, *Al-Wajh al-Ārī Li al-Mar'Ah al-'Arabīyyah*, 86.

²⁸¹ Farḥāt, *Al-Wajh al-Ārī Li al-Mar'Ah al-'Arabīyyah*, 87.

Hal ini menunjukkan bahwa preferensi perempuan dibingkai melalui pilihan yang bersifat terbatas dan dikotomis. Perempuan yang belum menikah dihadapkan pada dua kemungkinan: tidak menikah sama sekali atau menjadi bagian dari relasi poligami sebagai istri kedua, ketiga, atau keempat.²⁸² Struktur pilihan ini kemudian diarahkan pada kesimpulan bahwa poligami merupakan opsi yang lebih dapat diterima dibandingkan dengan kondisi tidak menikah. Artinya, poligami dipresentasikan bukan sebagai praktik yang merugikan perempuan, melainkan sebagai alternatif yang tetap berada dalam jangkauan rasionalitas mereka.

Namun, konstruksi preferensi tersebut tidak dapat dilepaskan dari kerangka sosial yang membentuknya. Pilihan yang ditampilkan bukanlah spektrum kemungkinan yang terbuka, melainkan hasil penyederhanaan realitas ke dalam dua opsi yang terbatas. Dalam perspektif ini, preferensi perempuan tidak sepenuhnya mencerminkan kehendak bebas, tetapi lebih tepat dipahami sebagai respons terhadap keterbatasan pilihan yang tersedia dalam struktur sosial tertentu.

Penggunaan preferensi perempuan sebagai dasar legitimasi menunjukkan adanya pergeseran dalam cara membangun argumentasi hukum. Legitimasi tidak hanya bersandar pada teks normatif, tetapi juga diperkuat melalui narasi yang membentuk persepsi tentang pilihan individu. Perempuan tidak hanya berfungsi sebagai subjek yang mengalami praktik poligami, tetapi juga sebagai elemen argumentatif yang digunakan untuk membenarkan keberlangsungan praktik tersebut.

Hal ini menunjukkan bahwa terdapat implikasi epistemologis yang signifikan ketika preferensi perempuan dijadikan sebagai indikator penerimaan sosial, terdapat

²⁸² Farḥāt, *Al-Wajh al-Ārī Li al-Mar'Ah al-'Arabiyyah*, 86.

kecenderungan untuk mengaburkan relasi kuasa yang melatarbelakangi pilihan tersebut. Apa yang tampak sebagai pilihan rasional dapat menjadi hasil internalisasi norma dan tekanan sosial yang tidak selalu disadari. Mengindikasikan bahwa terdapat batas antara “memilih” dan “terbentuk oleh struktur” menjadi semakin kabur.

Kondisi ini dapat dibaca sebagai ketegangan antara agensi dan struktur. Perempuan dipresentasikan sebagai agen yang memiliki pilihan, tetapi pilihan tersebut beroperasi dalam batasan struktur sosial yang tidak sepenuhnya netral. Oleh karena itu, preferensi yang dihasilkan tidak dapat dipahami secara sederhana sebagai ekspresi otonomi, melainkan sebagai hasil negosiasi dengan kondisi sosial yang ada.

Argumentasi mengenai preferensi perempuan dalam pemikiran al-Sya'rāwī menunjukkan bahwa pembelaan terhadap poligami tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga melibatkan konstruksi sosial yang kompleks. Poligami tidak hanya dijustifikasi sebagai sesuatu yang dibolehkan, tetapi juga dikonstruksi sebagai sesuatu yang tampak dipilih. Di titik inilah, legitimasi poligami bergerak dari sekadar keabsahan hukum menuju penerimaan sosial yang dibangun melalui narasi tertentu tentang perempuan dan pilihan mereka.

Rekonstruksi Kritis terhadap Preferensi Perempuan dalam Poligami

Pembacaan terhadap preferensi perempuan dalam argumentasi poligami al-Sya'rāwī menunjukkan bahwa apa yang tampak sebagai pilihan individual tidak dapat dilepaskan dari kerangka sosial yang membentuknya. Preferensi yang dihadirkan bukanlah representasi dari kehendak bebas yang sepenuhnya

otonom, melainkan hasil dari interaksi antara individu dengan struktur sosial yang membatasi ruang pilihan.²⁸³

Konstruksi preferensi perempuan dalam narasi poligami memperlihatkan adanya reduksi terhadap kompleksitas realitas sosial. Pilihan perempuan dipersempit ke dalam dua kemungkinan yang bersifat dikotomis, yaitu tidak menikah atau menerima posisi dalam relasi poligami. Kerangka ini tidak hanya menyederhanakan realitas, tetapi juga secara implisit mengarahkan pada kesimpulan tertentu yang mendukung legitimasi poligami melalui mekanisme framing.²⁸⁴ Preferensi tidak lagi berfungsi sebagai cerminan kondisi sosial, melainkan sebagai instrumen argumentatif yang mengarahkan cara pandang terhadap praktik tersebut.

Kondisi ini dapat dipahami sebagai bentuk *constructed preference*, yaitu preferensi yang terbentuk melalui internalisasi norma, nilai, dan batasan sosial yang telah ada sebelumnya.²⁸⁵ Perempuan dalam posisi ini tidak sepenuhnya memilih dalam ruang yang bebas, tetapi dalam ruang yang telah dibingkai oleh struktur sosial tertentu, termasuk norma tentang pernikahan, stigma terhadap perempuan lajang, serta ekspektasi terhadap peran perempuan dalam masyarakat.²⁸⁶ Oleh karena itu, pilihan yang dihasilkan lebih tepat dipahami sebagai bentuk adaptasi daripada ekspresi kebebasan yang utuh.²⁸⁷

²⁸³ Craig R. M. McKenzie et al., "Constructed Preferences, Rationality, and Choice Architecture," *Review of Behavioral Economics* 5, nos. 3-4 (2018): 337-60, <https://doi.org/10.1561/105.00000091>.

²⁸⁴ Abidin et al., "Poligami Dalam Islam Dan Keadilan Gender."

²⁸⁵ McKenzie et al., "Constructed Preferences, Rationality, and Choice Architecture.", 340.

²⁸⁶ Siti Ropiah, "Perspektif Gender dalam Pemahaman Hukum Islam tentang Poligami Analisis Kritis terhadap Ajaran Fiqih Klasik dan Kontemporer," *Journal for Islamic Studies* 8, no. 4 (2025).

²⁸⁷ Sarah Lichtenstein and Paul Slovic, *The Construction Of Preference*, 50, no. 5 (1995): 364-71.

Dalam konteks ini, preferensi yang ditampilkan juga tidak bersifat statis, melainkan sangat mungkin berubah seiring dengan pergeseran kondisi sosial.²⁸⁸ Pertanyaan yang sama, apabila diajukan kepada perempuan lajang dalam konteks masyarakat kontemporer, dapat menghasilkan jawaban yang berbeda, seiring dengan semakin terbukanya alternatif kehidupan di luar pernikahan.²⁸⁹ Namun demikian, dalam kondisi tertentu—misalnya pada perempuan yang berstatus janda—preferensi terhadap poligami tetap dapat muncul, terutama ketika dikaitkan dengan kebutuhan akan stabilitas ekonomi, perlindungan sosial, atau faktor-faktor lain yang relevan dengan pengalaman hidup mereka.²⁹⁰ Hal ini menunjukkan bahwa preferensi perempuan tidak dapat dipahami sebagai kategori tunggal, melainkan sebagai respons yang beragam terhadap kondisi sosial yang berbeda, di saat yang sama juga dibentuk oleh struktur sosial yang meliputinya.²⁹¹

Konstruksi tersebut juga berkaitan dengan relasi kuasa yang bekerja secara halus dalam masyarakat. Ketika poligami dipresentasikan sebagai pilihan yang rasional bagi perempuan, terdapat kecenderungan untuk mengabaikan kondisi struktural yang membatasi alternatif lain yang mungkin lebih setara.²⁹² Merujuk pada pemikiran Michel Foucault, relasi kuasa tidak selalu hadir dalam bentuk dominasi yang eksplisit, tetapi bekerja melalui pembentukan cara berpikir dan persepsi tentang apa

²⁸⁸ McKenzie et al., "Constructed Preferences, Rationality, and Choice Architecture.", 357.

²⁸⁹ Ropiah, "Perspektif Gender dalam Pemahaman Hukum Islam tentang Poligami Analisis Kritis terhadap Ajaran Fiqih Klasik dan Kontemporer.", 792.

²⁹⁰ Dama, "Problematisasi Poligami Di Indonesia Analisis Normatif Dan Sosiologis Dalam Hukum Keluarga Islam."

²⁹¹ Agustini, *A Picture Of Resilience In A First Wife In A Polygamous Family*, 104.

²⁹² Arif Sugitanata and Sarah Aqila, *Menuju Kesenjangan Gender: Eksplorasi Teori Relasi Kuasa Dan Maqashid Syariah Terhadap Dinamika Kekuasaan Dalam Pernikahan*, 1, no. 2 (2023): 41–49.

yang dianggap sebagai pilihan yang wajar dan dapat diterima.²⁹³ Hal ini terlihat jelas dalam pembentukan makna sebagaimana konsep “istri setia” yang diproduksi untuk mengontrol tindakan perempuan.

Rekonstruksi terhadap preferensi perempuan berfungsi untuk membuka kembali ruang analisis yang lebih luas. Alih-alih menerima preferensi sebagai sesuatu yang given, diperlukan pembacaan yang melihat bagaimana preferensi tersebut terbentuk, dalam kondisi apa ia muncul, serta siapa yang diuntungkan dari konstruksi tersebut.²⁹⁴ Dalam hal ini, preferensi tidak hanya dipahami sebagai data sosial, tetapi juga sebagai produk dari proses sosial yang sarat dengan kepentingan dan relasi kuasa.²⁹⁵

Legitimasi terhadap praktik poligami tidak dapat semata-mata didasarkan pada klaim adanya penerimaan atau preferensi dari perempuan, tanpa mempertimbangkan apakah preferensi tersebut lahir dari kondisi yang adil dan setara.²⁹⁶ Dengan kata lain, keadilan tidak cukup diukur dari keberadaan pilihan atau aspek material seperti nafkah saja, tetapi juga dari kualitas kondisi emosional dan psikologis yang memungkinkan pilihan tersebut muncul secara utuh.

Dengan demikian, rekonstruksi kritis terhadap preferensi perempuan mengarah pada kebutuhan untuk menempatkan keadilan substantif sebagai landasan dalam membaca praktik

²⁹³ Michel Foucault, *Dicipline and Punish: The Birth of the Prison* (1975; A. Sheridan, Trans, Pantheon Books, 1977), 26-27.

²⁹⁴ McKenzie et al., “Constructed Preferences, Rationality, and Choice Architecture.”, 350.

²⁹⁵ Hartanto Hartanto and Dwi Astuti, “Ketimpangan Relasi Kuasa Dan Patriarki Dalam Kekerasan Seksual Berbasis Gender (Perspektif Sosiologi Dan Hukum),” *Supremasi Hukum* 18, no. 02 (2022): 23–33, <https://doi.org/10.33592/jsh.v18i2.2840>.

²⁹⁶ Ropiah, “Perspektif Gender dalam Pemahaman Hukum Islam tentang Poligami Analisis Kritis terhadap Ajaran Fiqih Klasik dan Kontemporer.”, 792.

poligami. Keadilan tidak hanya dipahami dalam kerangka normatif yang bersifat formal, tetapi juga dalam konteks sosial yang mempertimbangkan pengalaman nyata perempuan. Hal ini membuka kemungkinan untuk membaca ulang poligami tidak hanya sebagai praktik yang dibolehkan, tetapi sebagai praktik yang perlu terus dikaji dalam kaitannya dengan prinsip keadilan dan kesetaraan dalam kehidupan keluarga.

Produksi Legitimasi Hukum dalam Perspektif Sosio-Legal

Poligami dalam pemikiran Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī tidak hanya dipertahankan melalui penegasan legitimasi normatif, tetapi juga melalui cara praktik tersebut dipresentasikan dalam kerangka sosial. Legitimasi hukum poligami tidak berhenti pada dalil tekstual, melainkan diperluas melalui narasi yang membentuk pemahaman tentang relasi, pilihan, dan rasionalitas dalam kehidupan keluarga. Hukum tampil bukan semata sebagai seperangkat norma yang mengatur, tetapi sebagai hasil interaksi dinamis antara teks dan konstruksi sosial yang menyertainya.²⁹⁷

Keterlibatan narasi sosial dalam membangun legitimasi terlihat secara jelas dalam penggunaan preferensi perempuan sebagai bagian dari argumentasi. Perempuan tidak hanya diposisikan sebagai subjek yang berada dalam struktur poligami, tetapi juga sebagai pihak yang diasumsikan memberikan justifikasi terhadap praktik tersebut melalui pilihan yang mereka ambil. Penempatan ini menggeser makna poligami dari sekadar ketentuan hukum menjadi praktik yang tampak memperoleh penerimaan sosial. Dengan kata lain, legitimasi poligami tidak

²⁹⁷ Lawrence Meir Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective* (Russel Sage Foundation, 1975), 14-16.

hanya dibangun melalui apa yang “dibolehkan”, tetapi juga melalui apa yang “dianggap dipilih”.²⁹⁸

Kondisi ini menunjukkan bahwa hukum tidak hanya merefleksikan realitas sosial, tetapi juga berperan aktif dalam membentuk dan mereproduksi cara pandang terhadap realitas tersebut. Narasi tentang preferensi perempuan tidak sekadar menjelaskan praktik poligami, melainkan turut membentuk persepsi bahwa praktik tersebut berada dalam kerangka rasionalitas sosial yang dapat diterima.²⁹⁹ Dengan demikian, legitimasi hukum bekerja melalui dua lapis sekaligus: keabsahan normatif dan penerimaan sosial.

Hubungan antara norma dan narasi dalam pemikiran al-Sya’rāwī menunjukkan pola produksi legitimasi yang bersifat gradual. Ketentuan hukum memberikan dasar keabsahan formal, sementara narasi sosial menghadirkan pembenaran yang kontekstual dan komunikatif.³⁰⁰ Keduanya tidak berjalan secara terpisah, melainkan saling menguatkan dalam membangun penerimaan praktik poligami di tengah masyarakat. Dalam kerangka ini, preferensi perempuan berfungsi sebagai titik temu yang menghubungkan antara norma dan realitas sosial.

Pembacaan kritis terhadap konstruksi tersebut menunjukkan bahwa legitimasi yang dibangun tidak sepenuhnya bebas dari problematika. Ketika penerimaan sosial dijadikan sebagai indikator legitimasi, terdapat risiko bahwa relasi kuasa yang melatarbelakangi praktik tersebut menjadi tidak terlihat.³⁰¹ Preferensi yang ditampilkan sebagai dasar penerimaan dapat

²⁹⁸ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Harvard University Press, 1991), 107-110.

²⁹⁹ Amartya Sen, *Development as Freedom* (Oxford University Press, 1999), 438-440.

³⁰⁰ Michel Foucault, *The History of Sexuality, An Introduction*, vol. 1 (Pantheon Books, 1978), 92.

³⁰¹ Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1, 95.

menyembunyikan kondisi struktural yang membatasi pilihan perempuan, sehingga legitimasi yang dihasilkan cenderung bersifat semu.

Implikasi dari kondisi ini menunjukkan bahwa legitimasi hukum tidak dapat dipahami hanya dari sisi keabsahan normatif maupun penerimaan sosial secara terpisah. Keduanya perlu dibaca secara kritis dengan mempertimbangkan bagaimana relasi kuasa, struktur sosial, dan pengalaman subjek berperan dalam membentuk praktik hukum. Dalam konteks ini, pendekatan sosio-legal berfungsi untuk mengungkap bahwa hukum bukan hanya sistem yang statis, tetapi arena yang terus diproduksi, dinegosiasikan, dan dipertanyakan.

Pembacaan ini mengarah pada kebutuhan untuk menempatkan keadilan substantif sebagai parameter utama dalam menilai praktik poligami. Keberadaan legitimasi normatif maupun klaim penerimaan sosial tidak secara otomatis menunjukkan terpenuhinya prinsip keadilan, terutama ketika kondisi sosial yang melatarbelakanginya masih menyimpan ketimpangan struktural. Oleh karena itu, analisis terhadap poligami tidak cukup berhenti pada pertanyaan tentang kebolehan, tetapi perlu diperluas pada bagaimana praktik tersebut beroperasi dalam realitas sosial yang konkret.

Pemikiran al-Sya'rāwī memperlihatkan bahwa legitimasi poligami dibangun melalui kombinasi antara otoritas teks dan konstruksi narasi sosial.³⁰² Poligami tidak hanya dipertahankan sebagai ketentuan hukum, tetapi juga diproduksi ulang sebagai praktik yang tampak rasional dan dapat diterima. Di titik ini, hukum tidak hanya berfungsi sebagai dasar legitimasi, tetapi juga sebagai medium yang membentuk cara pandang terhadap realitas sosial itu sendiri. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa setiap upaya memahami hukum keluarga Islam memerlukan

³⁰² Muḥammad Mutawallī, *Fiqh Al-Mar'ah al-Muslimah: Su'āl Wa Jawāb*.

pendekatan yang tidak hanya normatif, tetapi juga kritis terhadap konteks sosial yang menyertainya.

Kesimpulan

Poligami dalam pemikiran Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī diposisikan sebagai bagian dari sistem hukum Islam yang terintegrasi dengan struktur sosial dan pembagian peran dalam keluarga. Praktik ini tidak hanya memperoleh legitimasi dari teks normatif, tetapi juga diperkuat melalui argumentasi sosial yang menempatkan poligami sebagai solusi atas kondisi tertentu dalam masyarakat.

Dalam pengembangannya, al-Sya'rāwī juga menghadirkan preferensi perempuan sebagai bagian dari pembenaran praktik tersebut, khususnya melalui perbedaan antara perempuan yang telah menikah dan yang belum menikah. Hal ini menunjukkan bahwa legitimasi poligami tidak hanya dibangun melalui kerangka hukum, tetapi juga melalui konstruksi sosial yang membentuk cara pandang terhadap pilihan perempuan.

Namun, preferensi yang ditampilkan tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial yang membentuknya. Pilihan perempuan dalam narasi tersebut muncul dalam ruang yang terbatas, sehingga tidak sepenuhnya merepresentasikan kehendak yang bebas dan otonom. Dalam hal ini, preferensi lebih tepat dipahami sebagai hasil interaksi antara individu dan struktur sosial yang melingkupinya.

Oleh karena itu, pemahaman terhadap poligami tidak cukup diletakkan pada kerangka kebolehan normatif semata, tetapi juga perlu mempertimbangkan kondisi sosial yang melatarbelakangi terbentuknya pilihan tersebut. Dengan demikian, pembacaan terhadap poligami menjadi lebih

komprehensif, karena tidak hanya melihat aspek hukum, tetapi juga memperhatikan dinamika sosial yang menyertainya.

Daftar Pustaka

- Abidin, Zainal, Muhammad Safuan, and Rafiqul Huda Siregar. "Poligami Dalam Islam Dan Keadilan Gender." *The International Journal of Pegon: Islam Nusantara Civilization* 8, no. 02 (2022): 17–38. <https://doi.org/10.51925/inc.v8i02.65>.
- Adfira, Rifdah. "Trend Poligami Di Media Sosial Perspektif Kesetaraan Gender." *Mizan: Journal of Islamic Law* 6, no. 3 (2023): 447. <https://doi.org/10.32507/mizan.v6i3.1349>.
- Adz-Dzahabi, Muhammad Husein. *Al Tafsir Wa Al Mufasssirun*. Dar Al-Hadith, 2005.
- Agustini, Agustini. *A Picture Of Resilience In A First Wife In A Polygamous Family*. 8, no. 1 (2026): 97–113.
- Alfa, Fathurrahman. *Kehidupan Rumah Tangga Poligami Habib dengan Perempuan Ahwal di Kabupaten Banjar (Analisis sosiologi, budaya, dan fikih)*. RajaGrafindo Persada, 2018
- Al-Sya'rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Khawathir Imaniyah*. Dar Nur, 2010.
- Al-Sya'rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr Al-Sha'rāwī: Khawāṭir al-Sha'Rāwī Ḥawla al-Qur'Ān al-Karīm*. Akhbar al-Yaum, 1991.
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Harvard University Press, 1991.
- Chairunnisa, Madiha Dzakiyyah, Hilman Purnama, and Ila Juanda. "Poligami dalam Perspektif Tafsir Modern Al-Manar." *Istinbath | Jurnal Penelitian Hukum Islam* 15, no. 1 (2019): 29. <https://doi.org/10.36667/istinbath.v15i1.273>.
- Dama, Fahrūn. "Problematisasi Poligami Di Indonesia Analisis Normatif Dan Sosiologis Dalam Hukum Keluarga Islam." *HOKI: Journal of Islamic Family Law* 1, no. 1 (2025).

- Farḥāt, Yāsir. *Al-Wajh al-‘Ārī Li al-Mar’Ah al-‘Arabiyyah*. Dār al-Rawḍah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1977.
- Foucault, Michel. *Dicipline and Punish: The Birth of the Prison*. 1975. A. Sheridan, Trans. Pantheon Books, 1977.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*. An Introduction. Vol. 1. Pantheon Books, 1978.
- Friedman, Lawrence Meir. *The Legal System: A Social Science Perspective*. Russel Sage Foundation, 1975.
- Hartanto, Hartanto, and Dwi Astuti. “Ketimpangan Relasi Kuasa Dan Patriarki Dalam Kekerasan Seksual Berbasis Gender (Perspektif Sosiologi Dan Hukum).” *Supremasi Hukum* 18, no. 02 (2022): 23–33. <https://doi.org/10.33592/jsh.v18i2.2840>.
- Kaafi, Manshur. *Asy Syekh Muhammad Mutawalli Asy Syarawi Wa Manhajuhu Fi Al-Tafsir*. (Kairo), 2006.
- Lichtenstein, Sarah, and Paul Slovic. *The Construction Of Preference*. 50, no. 5 (1995): 364–71.
- McKenzie, Craig R. M., Shlomi Sher, Lim M. Leong, and Johannes Müller-Trede. “Constructed Preferences, Rationality, and Choice Architecture.” *Review of Behavioral Economics* 5, nos. 3–4 (2018): 337–60. <https://doi.org/10.1561/105.00000091>.
- Muḥammad Mutawallī, al-Sha‘rāwī. *Fiqh Al-Mar’ah al-Muslimah: Su’āl Wa Jawāb*. ‘Ādil Abū al-Ma‘āṭī. Maktabat al-Qudsī li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1998.
- Ropiah, Siti. “Perspektif Gender dalam Pemahaman Hukum Islam tentang Poligami Analisis Kritis terhadap Ajaran Fiqih Klasik dan Kontemporer.” *Journal for Islamic Studies* 8, no. 4 (2025).
- Sen, Amartya. *Development as Freedom*. Oxford University Press, 1999.

Sugitanata, Arif, and Sarah Aqila. *Menuju Kesenjangan Gender: Eksplorasi Teori Relasi Kuasa Dan Maqashid Syariah Terhadap Dinamika Kekuasaan Dalam Pernikahan*. 1, no. 2 (2023): 41–49.



PEMIKIRAN MUHAMMAD BELTAJI
Tentang Poligami
Ditinjau dari Hukum Islam Kontemporer

Oleh: Prof. Dr. Hj. Nur Lailatul Musyafa'ah, Lc., M.Ag.



Poligami merupakan salah satu tema dalam hukum keluarga Islam yang hingga saat ini masih menjadi perdebatan di kalangan akademisi, ulama, dan masyarakat modern.³⁰³ Perdebatan tersebut tidak hanya berkaitan dengan aspek kebolehan atau larangan secara normatif, tetapi juga menyangkut persoalan keadilan, hak perempuan, tujuan perkawinan, serta relevansinya dengan perubahan sosial kontemporer.³⁰⁴ Dalam tradisi fikih Islam klasik, poligami

³⁰³ Muhammad Saleh Ridwan, Wahidah Abdullah, and Idham, "Public Perception of Polygamy in Makassar, Indonesia: Cultural Perspective and Islamic Law," *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 8, no. 1 (2024): 21, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i1.15419>.

³⁰⁴ Nurul Asiya Nadhifah, "Poligami Dalam Perspektif Teori Batas (Studi Pemikiran Muhammad Shahrur)," *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran Dan Pembaharuan*

dipahami sebagai salah satu bentuk perkawinan yang dibolehkan dengan syarat tertentu,³⁰⁵ sedangkan dalam wacana hukum keluarga modern persoalan ini sering dikaji ulang dengan mempertimbangkan aspek kemaslahatan, kesetaraan, dan perlindungan terhadap anggota keluarga.³⁰⁶

Dalam sejarahnya, praktik poligami bukanlah fenomena yang muncul pertama kali dalam Islam.³⁰⁷ Poligami telah dikenal dalam berbagai peradaban dan tradisi masyarakat sebelum datangnya Islam.³⁰⁸ Islam kemudian hadir bukan untuk menciptakan sistem poligami, melainkan memberikan regulasi terhadap praktik yang telah berkembang tersebut dengan memberikan batasan dan ketentuan hukum.³⁰⁹ Al-Qur'an memberikan batasan jumlah istri maksimal empat serta menegaskan kewajiban berlaku adil sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Nisā' ayat 3:

Hukum Islam 5, no. 2 (2007): 266,
<https://doi.org/https://doi.org/10.15642/alqanun.2007.10.2%20Des.266-285>.

³⁰⁵ Najimuddin, "Poligami Dalam Perspektif Islam (Kajian Tafsir Ahkam)," *Mimbar Akademika* 8, no. 1 (2023): 93,
<https://mimbarakademika.com/index.php/jma/article/view/169>.

³⁰⁶ Haikal Fadhil Anam, "Poligami Dalam Hermeneutika Feminis Amina Wadud," *Musawa: Jurnal Studi Gender Dan Islam* 19, no. 1 (2020): 45,
<https://doi.org/https://doi.org/10.14421/musawa.2020.191.43-56>; Anwar Sadat and Ipandang, "Dinamika Poligami Di Tengah Budaya Oligarkis-Patriarkis (Studi Pada Masyarakat Poliwali Mandar Dan Konawe Sulawesi)," *Al-Manāhij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 14, no. 1 (2020): 132,
<https://doi.org/https://doi.org/10.24090/mnh.v14i1.3657>.

³⁰⁷ Badrul Jihad, "Memaknai Ulang Hukum Poligami; Telaah Pandangan Rasyid Ridha Mengenai Surat Al-Nisa' Ayat 3," *Jurnal Ilmiah AL-Jauhari: Jurnal Studi Islam Dan Interdisipliner Volume* 7, no. 1 (2022): 39–51,
<https://doi.org/10.30603/jiaj.v7i1.2107>.

³⁰⁸ Zunly Nadia, "Membaca Ayat Poligami Bersama Fazlur Rahman," *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 2, no. 1 (2017): 203,
<https://doi.org/https://doi.org/10.14421/MJSI.22.1369>.

³⁰⁹ Iffah Fathiah, "Itsbat Nikah Poligami Perspektif Undang-Undang Perkawinan Dan SEMA No. 3 Tahun 2018," *Mawaddah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 3 (2023): 15, <https://doi.org/10.52496/mjhki.v1i1.2>.

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ مِثْلَىٰ وَلْتُمْ وَرُبْعَ
فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

Artinya: “Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana 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.”³¹⁰

Ketentuan tersebut menunjukkan bahwa poligami dalam Islam tidak bersifat bebas, melainkan terkait erat dengan tanggung jawab moral dan hukum.³¹¹

Salah satu pemikir hukum Islam kontemporer yang memberikan perhatian terhadap persoalan poligami adalah Muhammad Beltaji. Ia merupakan seorang ulama dan akademisi Mesir yang memiliki kontribusi besar dalam kajian hukum keluarga Islam, metodologi fikih, serta pemikiran hukum Islam modern. Melalui karyanya *Makānat al-Mar’ah fī al-Qur’ān al-Karīm wa al-Sunnah al-Ṣaḥīḥah*, Beltaji berusaha menjelaskan kedudukan perempuan dan berbagai persoalan hukum keluarga, termasuk poligami, dengan pendekatan yang menggabungkan analisis normatif terhadap Al-Qur’an dan Sunnah serta pertimbangan realitas sosial.³¹²

³¹⁰ <https://quran.nu.or.id/an-nisa/3>

³¹¹ Dahlia Haliah Ma’u, “The Harmonization of Polygamy Between Islamic Law and Legal Law in Indonesia,” *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 7, no. 2 (2023): 671, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i2.8519>.

³¹² Muhammad Beltaji, *Makanah Al-Mar’ah Fi Al-Qur’an Al-Karim Wa Al-Sunnah Al-Shahihah* (Kairo: Dar al-Salam, 2000).

Menurut Beltaji, poligami tidak dapat dipahami hanya sebagai hak laki-laki untuk menikah lebih dari satu perempuan, tetapi harus dilihat dalam kerangka keadilan dan kemaslahatan. Ia menolak pandangan yang menganggap bahwa poligami merupakan bentuk penghinaan terhadap perempuan. Sebaliknya, ia memandang bahwa Islam melakukan reformasi terhadap praktik poligami yang sebelumnya tidak memiliki batasan dengan menetapkan aturan yang bertujuan melindungi hak perempuan dan menjaga stabilitas keluarga. Pembatasan jumlah istri maksimal empat dan kewajiban berlaku adil menjadi prinsip utama dalam pemikirannya.³¹³

Pemikiran Beltaji menjadi menarik dikaji dalam perspektif hukum Islam kontemporer karena ia berada pada posisi yang berusaha mempertahankan legitimasi poligami dalam syariat, tetapi sekaligus memberikan batasan yang ketat agar praktik tersebut tidak keluar dari tujuan hukum Islam. Dalam konteks perkembangan hukum keluarga Islam modern, pembahasan mengenai poligami tidak lagi berhenti pada persoalan boleh dan tidak boleh, tetapi juga diarahkan pada pertanyaan mengenai sejauh mana praktik tersebut mampu mewujudkan keadilan, perlindungan, dan kemaslahatan keluarga.

Kajian terhadap pemikiran Beltaji juga penting karena diskursus hukum Islam kontemporer saat ini banyak mengembangkan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah*, yaitu memahami hukum berdasarkan tujuan dan nilai yang hendak diwujudkan.³¹⁴ Dalam pendekatan ini, hukum keluarga tidak hanya dinilai dari aspek formalitas aturan, tetapi juga dari

³¹³ Beltaji, 155.

³¹⁴ Deri Wanto, Rahmad Hidayat, and Repelita, "Maqasid Shariah's Change as Theory: From Classical to Cotemporary Maqasid Shariah," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 6, no. 2 (2021): 427–54, <https://doi.org/10.29240/jhi.v6i2.3122>.

dampaknya terhadap kehidupan sosial.³¹⁵ Konsep keadilan yang dikemukakan Beltaji, misalnya, perlu dianalisis lebih lanjut apakah hanya mencakup aspek lahiriah seperti nafkah, tempat tinggal, dan pembagian waktu, atau juga melibatkan dimensi psikologis dan emosional dalam hubungan keluarga.

Berdasarkan latar belakang tersebut, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis pemikiran Muhammad Beltaji tentang poligami serta meninjaunya dari perspektif hukum Islam kontemporer. Kajian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai posisi poligami dalam hukum Islam, sekaligus melihat relevansi pemikiran Beltaji dalam menjawab persoalan keluarga Muslim di era modern.

Biografi Muhammad al-Beltaji

Muhammad Beltaji Hasan merupakan salah satu pakar hukum Islam dan pemikir fikih kontemporer Mesir yang memiliki kontribusi penting dalam pengembangan studi syariah, hukum keluarga Islam, dan metodologi penelitian fikih pada abad ke-20. Ia lahir di Mesir pada tahun 1938 dan wafat pada 26 April 2004. Sepanjang karier akademiknya, ia dikenal sebagai dosen, peneliti, penulis, sekaligus administrator pendidikan yang berpengaruh dalam perkembangan studi Islam di Mesir.³¹⁶ Muhammad Beltaji lahir dan dibesarkan dalam lingkungan keluarga religius dan intelektual. Ayahnya, Syekh Beltaji Hasan, merupakan seorang ulama Al-Azhar yang mengajar tafsir dan hadis selama lebih dari tiga puluh tahun di Ma'had Agama Tanta. Lingkungan keluarga

³¹⁵ Denna Ritonga et al., "Polygamy: A Threat or Opportunity to The Islamic Family? (Sociology and Family Law Perspectives)," *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah Dan Masyarakat* 25, no. 1 (2025): 244-61, <https://doi.org/10.19109/nurani.v25i1.27389>.

³¹⁶ "Muhammad Beltaji Hasan," marefa.org, accessed June 11, 2026, https://www.marefa.org/محمد_بلتاجي_حسن.

yang sarat dengan tradisi keilmuan Islam memberikan pengaruh besar terhadap pembentukan karakter intelektual Muhammad Beltaji sejak usia dini. Di bawah bimbingan ayahnya, ia berhasil menghafal Al-Qur'an pada usia muda sebelum melanjutkan pendidikan formal di lembaga-lembaga pendidikan Al-Azhar.³¹⁷

Setelah menyelesaikan pendidikan menengah Al-Azhar, Muhammad Beltaji memilih melanjutkan studi di Fakultas Dar al-Ulum, Universitas Kairo. Pada masa studinya, ia menunjukkan prestasi akademik yang menonjol hingga berhasil lulus dengan predikat yang sangat baik dan menempati peringkat ketiga dalam angkatannya pada tahun 1962. Prestasi tersebut membawanya diangkat sebagai asisten dosen pada Departemen Syariah Islamiyah Fakultas Dar al-Ulum.³¹⁸ Dalam perjalanan intelektualnya, Muhammad Beltaji berguru kepada sejumlah ulama dan akademisi terkemuka Mesir, di antaranya Muhammad Abu Zahrah, Ali Hasaballah, Ali al-Khafif, Abd al-Azim al-Mut'ani, Mustafa Zaid, dan Muhammad al-Ghazali. Para tokoh tersebut memberikan pengaruh besar terhadap corak pemikiran Beltaji yang memadukan ketelitian metodologis, pendekatan komparatif, dan komitmen terhadap pengembangan hukum Islam yang relevan dengan tantangan zaman.³¹⁹

Pendidikan pascasarjananya ditempuh di Fakultas Dar al-Ulum. Tesis magisternya berjudul *Manhaj Ibn al-Khattab fi al-Tasyri'* (Metode Umar bin Khattab dalam Legislasi), yang mengkaji metode ijtihad Khalifah Umar bin Khattab dalam menetapkan hukum. Adapun disertasi doktornya berjudul *Manahij al-Tasyri' al-Islami fi al-Qarn al-Tsani al-Hijri* (Metode Legislasi Islam pada Abad Kedua Hijriah), yang menelaah

³¹⁷ "Muhammad Beltaji Hasan," 3arabica.Org, 2010, https://3rabica.org/محمد_بلتاجي_حسن.

³¹⁸ "Muhammad Beltaji Hasan," Wikipedia, accessed June 11, 2026, https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_بلتاجي_حسن.

³¹⁹ "Muhammad Beltaji Hasan."

metodologi sembilan imam besar fikih Islam melalui pendekatan historis dan komparatif.³²⁰ Karier akademik Muhammad Beltaji berkembang pesat. Ia pernah menjabat sebagai Ketua Departemen Syariah Islamiyah dan kemudian dipercaya menjadi Dekan Fakultas Dar al-Ulum Universitas Kairo selama beberapa periode. Selain itu, ia juga menjadi anggota *Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah* (Majelis Riset Islam) dan *Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah* (Akademi Bahasa Arab) di Kairo. Kepakarannya menjadikannya salah satu rujukan penting dalam berbagai forum akademik dan keilmuan Islam di Mesir maupun dunia Arab.³²¹

Kontribusi intelektual Muhammad Beltaji tercermin dalam sejumlah karya ilmiah yang berpengaruh. Di antara karya-karyanya yang terkenal adalah *Dirasat fi Ahkam al-Usrah* (Kajian Hukum Keluarga), *Dirasat fi al-Ahwal al-Syakhsiyyah* (Kajian Hukum Status Personal), *Makanat al-Mar'ah fi al-Qur'an al-Karim wa al-Sunnah al-Shahihah* (Kedudukan Perempuan dalam Al-Qur'an dan Sunnah Sahih), *'Uqud al-Ta'min min Wijhat al-Fiqh al-Islami* (Kontrak Asuransi dalam Perspektif Fikih Islam), serta *al-Milkiyyah al-Fardiyyah fi al-Nizam al-Iqtishadi al-Islami* (Hak Milik Individu dalam Sistem Ekonomi Islam). Melalui karya-karya tersebut, ia berupaya menunjukkan kemampuan hukum Islam dalam menjawab berbagai persoalan sosial, ekonomi, dan hukum yang berkembang di era modern.³²² Metodologi pemikiran Muhammad Beltaji ditandai oleh penggunaan pendekatan historis, normatif, dan komparatif. Ia menempatkan Al-Qur'an, Sunnah, dan ijtihad sebagai sumber utama dalam pengembangan hukum Islam. Dalam banyak karyanya, ia berusaha menjelaskan relevansi fikih Islam terhadap tantangan kontemporer tanpa melepaskan diri dari prinsip-prinsip dasar syariah. Karena itu,

³²⁰ "Muhammad Beltaji Hasan," 2010.

³²¹ "Muhammad Beltaji Hasan."

³²² "Muhammad Beltaji Hasan."

pemikirannya sering dikategorikan sebagai bagian dari arus pembaruan fikih yang tetap berpegang pada kerangka metodologi klasik.³²³

Muhammad Beltaji wafat pada 26 April 2004 dalam usia 66 tahun. Meskipun telah meninggal dunia, karya-karya dan pemikirannya terus menjadi rujukan penting dalam kajian hukum Islam, khususnya di bidang hukum keluarga, ekonomi Islam, dan metodologi penelitian fikih. Kontribusinya menunjukkan peran penting akademisi Muslim dalam mengembangkan tradisi intelektual Islam yang responsif terhadap perubahan sosial sekaligus tetap berakar pada sumber-sumber normatif syariah.³²⁴

Pemikiran Muhammad Beltaji tentang Konsep Poligami

Persoalan poligami merupakan salah satu tema dalam hukum keluarga Islam yang sering menimbulkan perdebatan, baik dalam kajian fikih klasik maupun diskursus hukum keluarga modern. Sebagian kalangan memandang poligami sebagai bentuk ketidakadilan terhadap perempuan, sementara sebagian lainnya melihatnya sebagai ketentuan syariat yang memiliki tujuan sosial dan moral tertentu. Dalam konteks ini, Muhammad Beltaji melalui pemikirannya mengenai kedudukan perempuan dalam Al-Qur'an dan Sunnah dalam bukunya yang berjudul *Makānat al-Mar'ah fī al-Qur'ān al-Karīm wa al-Sunnah al-Ṣaḥīḥah* berusaha menjelaskan bahwa poligami bukanlah bentuk penghinaan terhadap perempuan, melainkan sebuah kebolehan syariat yang dibatasi oleh prinsip keadilan dan tanggung jawab.³²⁵

³²³ "Muhammad Beltaji Hasan."

³²⁴ "Muhammad Beltaji Hasan," 2010.

³²⁵ Beltaji, *Makanah Al-Mar'ah Fi Al-Qur'an Al-Karim Wa Al-Sunnah Al-Shahihah*.

Menurut Beltaji, persoalan poligami tidak dapat dipahami hanya dari sisi praktik sebagian masyarakat yang terkadang menyimpang, tetapi harus dikembalikan kepada sumber normatif Islam, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Ia menilai bahwa banyak kritik terhadap poligami muncul karena adanya kesalahpahaman terhadap konsep poligami dalam Islam dan adanya penyamaan antara kebolehan syariat dengan penyalahgunaan yang dilakukan oleh sebagian umat Islam.³²⁶ Berikut penjelasan tentang beberapa poin pemikiran Muhammad Beltaji tentang poligami:

1. Poligami Telah Dikenal Sebelum Islam dan Bukan Merupakan Ciptaan Syariat Islam

Pembahasan mengenai poligami dalam pemikiran Muhammad Beltaji diawali dengan penegasan bahwa praktik poligami bukanlah suatu sistem perkawinan yang diciptakan oleh Islam. Menurut Beltaji, anggapan bahwa Islam merupakan agama yang pertama kali memperkenalkan poligami merupakan kesalahpahaman historis terhadap perkembangan hukum perkawinan manusia. Poligami telah menjadi bagian dari realitas sosial berbagai masyarakat jauh sebelum datangnya Islam, baik dalam tradisi keagamaan maupun dalam sistem sosial berbagai bangsa.³²⁷

Beltaji menjelaskan bahwa praktik memiliki lebih dari satu pasangan telah dikenal dalam tradisi Yahudi sebelum Islam. Dalam kitab-kitab yang menjadi rujukan agama Yahudi, terdapat kisah mengenai tokoh-tokoh penting yang memiliki lebih dari satu istri. Nabi Ibrahim a.s., misalnya, dikenal dalam tradisi keagamaan sebagai seseorang yang memiliki hubungan perkawinan dengan lebih dari satu perempuan.³²⁸ Demikian pula

³²⁶ Beltaji, 156.

³²⁷ Beltaji, 157.

³²⁸ Beltaji, 159.

Nabi Sulaiman a.s. yang memiliki beberapa istri.³²⁹ Fakta tersebut menunjukkan bahwa poligami bukan merupakan fenomena yang muncul pertama kali dalam masyarakat Islam.

Selain tradisi Yahudi, Beltaji juga menjelaskan bahwa dalam sejarah Kristen awal tidak ditemukan teks yang secara eksplisit mengharamkan poligami. Menurutnya, larangan poligami yang berkembang dalam sebagian besar komunitas Kristen lebih banyak berkaitan dengan perkembangan sejarah institusi gereja serta pengaruh kebudayaan Romawi dan Yunani yang menekankan sistem monogami.³³⁰ Dengan demikian, menurut Beltaji, tidak tepat apabila kritik terhadap Islam didasarkan pada anggapan bahwa poligami merupakan praktik khas Islam yang tidak dikenal oleh agama atau masyarakat sebelumnya.

Dalam perspektif Beltaji, posisi Islam terhadap poligami bukanlah menciptakan suatu sistem baru, melainkan melakukan reformasi terhadap praktik sosial yang telah ada. Islam hadir untuk mengatur fenomena yang telah berlangsung dalam masyarakat manusia dengan memberikan batasan-batasan moral dan hukum. Sebelum Islam, seorang laki-laki dapat memiliki istri dalam jumlah yang tidak terbatas tanpa adanya aturan yang jelas mengenai hak-hak perempuan. Kondisi tersebut berpotensi menimbulkan ketidakadilan dan eksploitasi terhadap perempuan.³³¹ Oleh karena itu, Islam menurut Beltaji tidak dapat dipahami sebagai pendukung praktik poligami tanpa batas, tetapi sebagai agama yang memberikan regulasi terhadap realitas sosial tersebut. Ketika Islam membolehkan poligami, kebolehan tersebut disertai dengan berbagai persyaratan yang ketat, terutama kewajiban berlaku adil. Dengan demikian, perubahan

³²⁹ Beltaji, 157.

³³⁰ Beltaji, 158–61.

³³¹ Beltaji, 163.

yang dibawa Islam bukan terletak pada pengenalan konsep poligami, tetapi pada pemberian aturan yang bertujuan menjaga keseimbangan antara kebutuhan manusia dan perlindungan terhadap hak perempuan.³³²

Beltaji juga menolak pandangan yang menyatakan bahwa kebolehan poligami menunjukkan rendahnya posisi perempuan dalam Islam. Menurutnya, keberadaan aturan mengenai poligami justru menunjukkan perhatian syariat terhadap persoalan sosial manusia. Islam mengakui adanya realitas kehidupan yang kompleks, seperti kebutuhan keluarga, kondisi kesehatan pasangan, dan persoalan sosial lainnya. Karena itu, syariat memberikan jalan keluar yang dianggap mampu menjaga kehormatan manusia melalui mekanisme pernikahan yang sah. Dengan demikian, pemikiran Beltaji menempatkan poligami sebagai bagian dari hukum keluarga yang memiliki akar sejarah panjang sebelum Islam. Islam tidak menciptakan poligami, tetapi mengarahkan dan membatasinya agar berjalan sesuai prinsip keadilan, tanggung jawab, dan penghormatan terhadap martabat perempuan.

2. Islam Membatasi Jumlah Maksimal Istri Menjadi Empat

Salah satu aspek penting dalam pemikiran Muhammad Beltaji mengenai poligami adalah pandangannya bahwa Islam memberikan pembatasan yang jelas terhadap jumlah istri yang boleh dimiliki seorang laki-laki. Menurut Beltaji, pembatasan maksimal empat istri merupakan salah satu bentuk perubahan fundamental yang dilakukan Islam terhadap praktik poligami yang berkembang sebelum kedatangan Islam. Sebelum Islam datang, masyarakat Arab jahiliah mengenal praktik poligami tanpa batas jumlah tertentu. Seorang laki-laki yang memiliki kemampuan ekonomi dan status sosial tertentu dapat menikahi

³³² Beltaji, 162.

banyak perempuan tanpa adanya aturan yang mengatur jumlah maupun tanggung jawabnya. Kondisi tersebut menyebabkan perempuan sering kali berada dalam posisi yang lemah karena tidak adanya mekanisme hukum yang menjamin hak-hak mereka.

Beltaji menjelaskan bahwa Al-Qur'an melalui QS. al-Nisā' ayat 3 memberikan aturan baru dengan menyebutkan:

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَتِلْكَ أَرْبَعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ۝٣

Artinya: “Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana 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.”³³³

Menurut Beltaji, struktur bahasa ayat tersebut menunjukkan bahwa jumlah maksimal yang dibolehkan adalah empat, bukan sembilan atau jumlah lainnya. Ia menolak pendapat sebagian kecil kelompok yang memahami kata “dua, tiga, atau empat” sebagai bentuk penjumlahan sehingga menghasilkan jumlah sembilan. Menurutnya, pemahaman tersebut bertentangan dengan kaidah bahasa Arab dan pemahaman mayoritas ulama. Beltaji memperkuat pandangannya dengan hadis Nabi Muhammad saw. yang menceritakan seorang sahabat yang masuk Islam sementara memiliki sepuluh istri. Nabi memerintahkannya untuk mempertahankan hanya empat istri

³³³ <https://quran.nu.or.id/an-nisa/3>

dan menceraikan sisanya. Hadis tersebut menurut Beltaji menunjukkan bahwa Islam tidak membiarkan praktik poligami berjalan tanpa batas, tetapi melakukan koreksi terhadap tradisi yang telah ada.³³⁴

Selain dalil Al-Qur'an dan hadis, Beltaji juga mengemukakan bahwa pembatasan empat istri telah menjadi kesepakatan mayoritas ulama sepanjang sejarah Islam. Tidak ditemukan praktik para sahabat yang mempertahankan jumlah istri lebih dari empat setelah menerima ajaran Islam. Karena itu, menurut Beltaji, batas empat istri merupakan bagian dari ketentuan hukum Islam yang memiliki dasar kuat. Pembatasan jumlah istri ini menunjukkan bahwa tujuan syariat bukan memberikan kebebasan mutlak kepada laki-laki, tetapi mengendalikan praktik sosial agar tidak berubah menjadi bentuk dominasi atau eksploitasi. Dengan membatasi jumlah maksimal istri, Islam memastikan bahwa laki-laki memiliki kemampuan untuk memenuhi kewajiban terhadap keluarga.³³⁵

Beltaji juga menegaskan bahwa jumlah empat bukanlah anjuran yang harus dicapai oleh setiap laki-laki Muslim. Angka tersebut hanya menunjukkan batas maksimal kebolehan dalam kondisi tertentu. Seseorang tidak diperintahkan untuk berpoligami, tetapi diberikan ruang hukum apabila terdapat kebutuhan dan mampu memenuhi persyaratan yang ditentukan. Dengan demikian, pembatasan maksimal empat istri menurut Beltaji merupakan bukti bahwa Islam melakukan reformasi hukum terhadap praktik poligami. Islam tidak menghapus realitas sosial yang telah ada, tetapi memberikan batasan agar hubungan perkawinan tetap berada dalam koridor tanggung jawab, keadilan, dan perlindungan terhadap perempuan.

³³⁴ Beltaji, *Makanah Al-Mar'ah Fi Al-Qur'an Al-Karim Wa Al-Sunnah Al-Shahihah*, 165–66.

³³⁵ Beltaji, 170–72.

3. Kebolehan Poligami Bergantung pada Kemampuan Berlaku Adil

Dalam pemikiran Muhammad Beltaji, kebolehan poligami dalam Islam tidak dapat dipahami sebagai hak mutlak seorang laki-laki untuk menikah lebih dari satu perempuan tanpa pertimbangan apa pun. Menurutnya, syariat Islam memberikan kebolehan poligami dengan syarat yang sangat mendasar, yaitu kemampuan untuk berlaku adil. Prinsip keadilan inilah yang menjadi batas utama antara poligami yang dibenarkan syariat dan poligami yang berpotensi menjadi bentuk kezaliman.

Beltaji menjelaskan bahwa QS. al-Nisā' ayat 3 tidak hanya berbicara tentang kebolehan menikahi dua, tiga, atau empat perempuan, tetapi juga langsung menyertakan batasan:

.... فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ ﴿٣﴾

Artinya: “Jika kamu takut tidak dapat berlaku adil, maka nikahilah seorang saja.”

Menurut Beltaji, ayat tersebut menunjukkan bahwa kebolehan poligami bukan merupakan aturan yang berdiri sendiri, melainkan selalu dikaitkan dengan kemampuan seseorang dalam memenuhi tuntutan keadilan. Dengan demikian, seseorang yang merasa tidak mampu berlaku adil terhadap lebih dari satu istri tidak diperbolehkan mengambil pilihan poligami. Konsep keadilan dalam pemikiran Beltaji berkaitan erat dengan tujuan utama syariat, yaitu menghindari kezaliman dalam kehidupan keluarga. Menurutnya, pernikahan bukan sekadar hubungan antara laki-laki dan perempuan, tetapi sebuah ikatan hukum yang mengandung tanggung jawab. Ketika seorang laki-laki memilih berpoligami, ia tidak hanya mendapatkan hak untuk menikah kembali, tetapi juga memikul kewajiban yang lebih besar.

Beltaji menolak pemahaman bahwa poligami merupakan bentuk keistimewaan laki-laki atas perempuan. Baginya, tambahan jumlah istri justru berarti tambahan kewajiban yang harus dipenuhi. Seorang suami yang memiliki lebih dari satu istri harus mampu menyediakan nafkah, tempat tinggal, perlindungan, serta pembagian waktu yang seimbang. Jika aspek-aspek tersebut tidak mampu dilakukan, maka poligami akan berubah dari sesuatu yang dibolehkan menjadi tindakan yang merugikan pihak lain. Dalam konteks ini, Beltaji memahami bahwa syariat Islam memberikan mekanisme pencegahan agar poligami tidak dilakukan hanya berdasarkan keinginan pribadi. Ia mengkritik praktik sebagian masyarakat yang menjadikan poligami sebagai simbol kekuasaan atau pemenuhan hawa nafsu. Menurutnya, tindakan semacam itu bertentangan dengan tujuan syariat karena mengabaikan prinsip keadilan yang menjadi dasar utama.³³⁶

Beltaji juga menghubungkan konsep keadilan dalam poligami dengan prinsip umum Islam mengenai perlindungan terhadap kelompok yang lemah, termasuk perempuan. Dalam pandangannya, sebagaimana seseorang dilarang mengambil harta anak yatim secara zalim, demikian pula ia dilarang memperlakukan perempuan secara tidak adil dalam perkawinan. Karena itu, poligami dalam pemikiran Beltaji bukanlah aturan yang bersifat bebas, tetapi sebuah kebolehan yang dibatasi oleh tanggung jawab moral dan hukum. Seorang laki-laki yang tidak yakin mampu memenuhi hak-hak semua istrinya harus memilih monogami. Dengan demikian, prinsip keadilan menjadi instrumen utama untuk memastikan bahwa poligami tidak berubah menjadi bentuk penindasan terhadap perempuan.

³³⁶ Beltaji, 173–78.

4. Keadilan yang Diwajibkan adalah Keadilan dalam Hak-Hak Lahiriah, Bukan Kesamaan Cinta

Salah satu persoalan penting dalam pembahasan poligami menurut Muhammad Beltaji adalah bagaimana memahami konsep keadilan yang menjadi syarat dalam poligami. Beltaji menjelaskan bahwa manusia memiliki keterbatasan, terutama dalam persoalan hati dan perasaan. Karena itu, keadilan yang diwajibkan dalam poligami bukanlah kesamaan mutlak dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk rasa cinta, melainkan keadilan pada aspek yang berada dalam kemampuan manusia. Beltaji mendasarkan pandangannya pada QS. al-Nisā' ayat 129:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوا
كَالْمَعْلُوفَةِ ۖ وَإِنْ تَصْلَحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٢٩﴾

Artinya: “Kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(-mu) walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Oleh karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai) sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Jika kamu mengadakan islah (perbaikan) dan memelihara diri (dari kecurangan), sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”³³⁷

Ayat tersebut sering dipahami oleh sebagian pihak sebagai larangan terhadap poligami karena manusia tidak mungkin berlaku adil sepenuhnya. Namun Beltaji menolak pemahaman tersebut. Menurutnya, jika ayat ini dipahami sebagai larangan mutlak terhadap poligami, maka akan terjadi pertentangan dengan QS. al-Nisā' ayat 3 yang secara jelas memberikan kebolehan dengan syarat tertentu. Menurut Beltaji,

³³⁷ <https://quran.nu.or.id/an-nisa/129>

dua ayat tersebut sebenarnya membicarakan dua bentuk keadilan yang berbeda. QS. al-Nisā' ayat 3 berbicara mengenai keadilan yang dapat dilakukan manusia, sedangkan QS. al-Nisā' ayat 129 berbicara mengenai keadilan dalam aspek batiniah yang berada di luar kemampuan manusia.

Keadilan yang dapat diwujudkan meliputi hal-hal seperti: pembagian waktu bermalam, pemberian nafkah, penyediaan tempat tinggal, pemenuhan kebutuhan keluarga, dan perlakuan yang baik secara lahiriah. Dalam aspek-aspek tersebut, menurut Beltaji, seorang suami wajib memperlakukan semua istrinya secara adil. Ia tidak boleh memberikan hak yang berlebihan kepada salah satu istri sementara mengabaikan hak istri lainnya. Namun, mengenai cinta dan kecenderungan hati, Beltaji menjelaskan bahwa hal tersebut tidak dapat sepenuhnya dikontrol manusia. Seseorang mungkin memiliki kecenderungan perasaan yang lebih besar kepada salah satu pasangan, tetapi hal itu tidak boleh menjadi alasan untuk mengurangi hak pasangan lainnya.³³⁸

Beltaji juga mengutip doa Nabi Muhammad saw. setelah membagi giliran di antara istri-istrinya, yang menunjukkan bahwa manusia hanya dibebani terhadap sesuatu yang berada dalam kemampuannya. Dalam hal perasaan hati, manusia tidak memiliki kontrol mutlak. Pandangan ini menunjukkan bahwa Beltaji memahami poligami melalui pendekatan realistis terhadap sifat manusia. Syariat, menurutnya, tidak menetapkan aturan yang mustahil dilakukan. Karena itu, tuntutan keadilan harus dipahami sesuai batas kemampuan manusia. Dengan demikian, Beltaji tidak menggunakan ketidakmampuan manusia menyamakan cinta sebagai alasan untuk menolak poligami. Sebaliknya, ia menjadikannya sebagai penjelasan bahwa syariat

³³⁸ Beltaji, *Makanah Al-Mar'ah Fi Al-Qur'an Al-Karim Wa Al-Sunnah Al-Shahihah*, 177.

hanya membebaskan kewajiban yang dapat diwujudkan. Akan tetapi, keterbatasan manusia dalam perasaan tidak boleh dijadikan alasan untuk berlaku sewenang-wenang terhadap salah satu istri.³³⁹

5. Poligami Dapat Menjadi Solusi dalam Kondisi Tertentu untuk Menghindari Perceraian dan Hubungan di Luar Nikah

Muhammad Beltaji memandang poligami bukan sebagai tujuan utama perkawinan, tetapi sebagai salah satu solusi hukum yang diberikan Islam dalam menghadapi kondisi tertentu. Menurutnya, kehidupan rumah tangga tidak selalu berjalan ideal. Terdapat berbagai keadaan yang menyebabkan tujuan perkawinan tidak dapat tercapai secara sempurna, sehingga diperlukan alternatif hukum yang mempertimbangkan maslahat dan menghindari kerusakan yang lebih besar.

Salah satu contoh yang dikemukakan Beltaji adalah ketika seorang istri mengalami kondisi kesehatan tertentu yang menyebabkan tidak mampu memenuhi sebagian kebutuhan rumah tangga, terutama kebutuhan biologis.³⁴⁰ Dalam situasi seperti ini, menurut Beltaji, seorang suami menghadapi beberapa pilihan: Pertama, ia dapat menceraikan istrinya dan menikah dengan perempuan lain. Namun pilihan ini dapat menyebabkan penderitaan bagi istri pertama, terutama jika hubungan emosional masih kuat dan istri tetap membutuhkan dukungan suami. Kedua, suami dapat mencari pemenuhan kebutuhan di luar pernikahan. Pilihan ini jelas bertentangan dengan prinsip agama karena mengarah kepada hubungan yang tidak sah. Ketiga, suami dapat mempertahankan pernikahan pertama sekaligus menikah kembali secara sah. Menurut Beltaji, pilihan ketiga ini lebih dekat dengan prinsip kasih sayang dan tanggung

³³⁹ Beltaji, 174.

³⁴⁰ Beltaji, 217–18.

jawab karena istri pertama tidak kehilangan status, perlindungan, dan hak-haknya.³⁴¹

Selain persoalan kesehatan, Beltaji juga menyebutkan persoalan keturunan sebagai salah satu kondisi yang dapat menjadi pertimbangan. Jika seorang istri tidak dapat memiliki anak sementara suami menginginkan keturunan, maka poligami dapat menjadi alternatif tanpa harus mengakhiri perkawinan pertama. Namun Beltaji menegaskan bahwa kondisi tersebut bukan berarti setiap persoalan harus diselesaikan dengan poligami. Poligami tetap harus memenuhi syarat utama, yaitu keadilan. Jika seseorang tidak mampu memenuhi kewajiban terhadap dua keluarga, maka ia tidak boleh melakukan poligami.³⁴²

Pemikiran Beltaji menunjukkan bahwa ia melihat hukum Islam sebagai sistem yang mempertimbangkan realitas kehidupan manusia. Menurutnya, syariat tidak hanya berbicara tentang kondisi ideal, tetapi juga memberikan solusi terhadap persoalan yang mungkin terjadi dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, poligami dalam perspektif Beltaji merupakan bentuk rukhsah atau keringanan hukum yang diberikan untuk menghadapi kondisi tertentu. Ia bukan kewajiban dan bukan pula bentuk superioritas laki-laki, tetapi mekanisme hukum yang bertujuan mengurangi mudarat, menjaga keluarga, dan mencegah terjadinya pelanggaran moral.

6. Poligami Bukan Bentuk Penghinaan terhadap Perempuan, tetapi Mekanisme Hukum yang Harus Dijalankan dengan Tanggung Jawab

Dalam pemikiran Muhammad Beltaji, tuduhan bahwa poligami merupakan bentuk penghinaan terhadap perempuan

³⁴¹ Beltaji, 185.

³⁴² Beltaji, 192.

ditolak secara tegas. Menurutnya, pandangan tersebut muncul karena melihat poligami hanya dari sisi praktik sosial yang dilakukan sebagian orang, bukan dari prinsip hukum yang ditetapkan syariat. Beltaji berangkat dari keyakinan bahwa hukum Islam berasal dari Allah yang memiliki tujuan menciptakan kemaslahatan manusia. Karena itu, suatu ketentuan yang dibolehkan dalam syariat tidak mungkin bertujuan merendahkan manusia, termasuk perempuan. Menurut Beltaji, poligami bukan bentuk penghormatan yang diberikan kepada laki-laki sekaligus penghinaan terhadap perempuan. Sebaliknya, poligami adalah aturan hukum yang memiliki konsekuensi tanggung jawab. Laki-laki yang melakukan poligami tidak hanya memperoleh hak untuk menikah lebih dari satu perempuan, tetapi juga wajib memenuhi seluruh kewajiban yang menyertainya.

Ia mengkritik praktik poligami yang dilakukan tanpa mempertimbangkan kondisi perempuan dan keluarga. Menurutnya, tindakan tersebut tidak mencerminkan ajaran Islam karena mengabaikan prinsip keadilan. Poligami yang dibenarkan syariat adalah poligami yang mampu menjaga hak semua pihak. Beltaji juga menolak anggapan bahwa perempuan selalu menjadi pihak yang dirugikan dalam poligami. Dalam kondisi tertentu, menurutnya, poligami justru dapat menjadi bentuk perlindungan bagi perempuan, misalnya bagi perempuan yang membutuhkan dukungan keluarga atau dalam kondisi sosial tertentu yang menyebabkan sebagian perempuan sulit memperoleh pasangan. Namun, Beltaji tetap menekankan bahwa tujuan utama perkawinan dalam Islam adalah ketenangan, kasih sayang, dan tanggung jawab. Karena itu, seseorang tidak boleh melakukan poligami hanya karena dorongan hawa nafsu tanpa mempertimbangkan dampaknya terhadap keluarga.

Dengan demikian, pemikiran Beltaji menempatkan poligami sebagai institusi hukum yang bersifat terbatas dan bertanggung jawab. Poligami bukan simbol dominasi laki-laki, melainkan pilihan hukum yang hanya dapat dilakukan apabila memenuhi prinsip keadilan dan membawa kemaslahatan. Pada akhirnya, Beltaji memandang bahwa persoalan utama bukan terletak pada keberadaan poligami itu sendiri, tetapi pada bagaimana manusia menjalankannya. Ketika poligami dilakukan dengan tanggung jawab, keadilan, dan kesadaran terhadap hak perempuan, maka ia dapat menjadi bagian dari sistem hukum keluarga Islam yang bertujuan menjaga keseimbangan antara kebutuhan manusia dan nilai moral agama.³⁴³

Analisis Hukum Islam Kontemporer terhadap Pemikiran Muhammad Beltaji tentang Poligami

Pemikiran Muhammad Beltaji mengenai poligami dalam karyanya *Makānat al-Mar'ah fī al-Qur'ān al-Karīm wa al-Sunnah al-Ṣaḥīḥah* menempati posisi penting dalam diskursus hukum Islam kontemporer karena berusaha mengharmoniskan antara teks normatif syariah dan realitas sosial modern. Beltaji tidak menolak legitimasi poligami, tetapi menempatkannya dalam kerangka *maqāṣid al-sharī'ah*, terutama prinsip keadilan dan kemaslahatan. Ia juga membuka ruang bagi pembatasan administratif oleh negara sebagai bentuk pengaturan (*tanzīm*), bukan pengharaman.³⁴⁴ Dalam konteks ini, pemikirannya menjadi menarik untuk dianalisis lebih jauh dalam perspektif hukum Islam kontemporer yang berkembang saat ini.

Dalam tradisi hukum Islam kontemporer, terdapat kecenderungan kuat untuk menggeser orientasi fikih dari

³⁴³ Beltaji, 181–202.

³⁴⁴ Beltaji, *Makanah Al-Mar'ah Fi Al-Qur'an Al-Karim Wa Al-Sunnah Al-Shahihah*.

pendekatan legal-formal menuju pendekatan *maqāṣidī*.³⁴⁵ Hukum tidak lagi semata-mata dipahami sebagai kumpulan aturan tekstual, tetapi sebagai sistem nilai yang bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia.³⁴⁶ Dalam kerangka ini, pemikiran Beltaji sejalan dengan paradigma *maqāṣid al-sharī'ah* yang menempatkan keadilan, perlindungan keluarga, dan stabilitas sosial sebagai tujuan utama. Poligami, dalam pandangannya, tidak berdiri sebagai tujuan, melainkan sebagai sarana yang hanya dapat dibenarkan jika memenuhi syarat-syarat moral dan sosial yang ketat.³⁴⁷

Dari perspektif ushul fikih kontemporer, Pemikiran Muhammad Beltaji mengenai poligami merupakan bagian dari diskursus hukum keluarga Islam yang berusaha mempertahankan kebolehan poligami dalam syariat sekaligus memberikan batasan normatif agar praktik tersebut tidak keluar dari prinsip keadilan. Beltaji melihat poligami bukan sebagai institusi yang diciptakan oleh Islam, melainkan sebagai realitas sosial yang telah ada sebelum Islam kemudian diatur melalui ketentuan syariat. Dalam pandangannya, Islam melakukan reformasi terhadap praktik poligami dengan memberikan batasan jumlah istri, menetapkan syarat keadilan, dan menempatkan tanggung jawab sebagai prinsip utama dalam hubungan perkawinan.³⁴⁸ Jika dianalisis melalui perspektif hukum Islam kontemporer, pemikiran Beltaji memiliki relevansi yang kuat terutama dalam kaitannya dengan *maqāṣid al-syarī'ah*,

³⁴⁵ Royan Utsany, Afrizal Tw, and Khamim Khamim, "Women's Rights and Gender Equality: An Analysis of Jasser Auda's Thoughts and His Contribution to Renewal of Islamic Family Law in Indonesia," *JIL: Journal of Islamic Law* 3, no. 1 (2022): 54–73, <https://doi.org/10.24260/jil.v3i1.530>.

³⁴⁶ Syahril Dedi, "Perluasan Teori Maqashid Al-Syari'ah: Kaji Ulang Wacana Hiffdz Al-'Ummah A. Djazuli," *Al Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 1, no. 1 (2016): 45–62.

³⁴⁷ Beltaji, *Makanah Al-Mar'ah Fi Al-Qur'an Al-Karim Wa Al-Sunnah Al-Shahihah*.

³⁴⁸ Beltaji.

perlindungan keluarga, serta prinsip keadilan dalam relasi suami dan istri.³⁴⁹ Namun demikian, pemikirannya juga menghadapi berbagai kritik dari pendekatan hukum keluarga modern yang lebih menekankan perlindungan terhadap hak perempuan, kesetaraan dalam hubungan perkawinan, dan dampak sosial maupun psikologis dari praktik poligami.

Pandangan Beltaji bahwa poligami bukan ciptaan Islam, tetapi telah dikenal oleh berbagai masyarakat sebelum Islam, memiliki relevansi dalam kajian sejarah hukum Islam. Menurutnya, Islam tidak hadir untuk menciptakan sistem perkawinan baru, melainkan melakukan proses perbaikan terhadap praktik sosial yang sudah berkembang. Dengan demikian, kedatangan Islam tidak serta-merta menghapus poligami, tetapi memberikan aturan yang membatasi dan mengarahkan praktik tersebut agar tidak menimbulkan ketidakadilan.³⁵⁰ Dalam konteks hukum keluarga Islam kontemporer, pendekatan ini dapat dipahami sebagai bentuk transformasi hukum. Islam melakukan perubahan terhadap praktik poligami yang sebelumnya tidak memiliki batasan menjadi sistem yang memiliki aturan jelas. Pembatasan jumlah istri maksimal empat sebagaimana dijelaskan Beltaji menunjukkan bahwa syariat berupaya mengurangi kemungkinan terjadinya eksploitasi terhadap perempuan. Sebelum adanya pembatasan tersebut, seorang laki-laki dapat menikahi banyak perempuan tanpa adanya tanggung jawab hukum yang memadai. Namun, pemikiran hukum Islam kontemporer memberikan analisis yang lebih luas terhadap tujuan dari pembatasan tersebut. Apabila tujuan utama pembatasan poligami adalah

³⁴⁹ Ulin Na'mah, Rezki Suci Qamaria, and Hesti Ayu Makrufah, "The Concept of Mubāḍalah (Mutuality) and the Public Role of Wife to Prevent Domestic Violence," *Al-Adalah* 19, no. 2 (December 2022): 291–314, <https://doi.org/10.24042/adalah.v19i2.13682>.

³⁵⁰ Beltaji, *Makanah Al-Mar'ah Fi Al-Qur'an Al-Karim Wa Al-Sunnah Al-Shahihah*.

mencegah kezaliman dan menjaga hak perempuan, maka ukuran keberhasilan poligami tidak hanya dapat dilihat dari aspek formal berupa terpenuhinya jumlah dan syarat akad, tetapi juga harus dilihat dari dampak nyata terhadap kehidupan keluarga. Poligami yang secara hukum sah tetapi menghasilkan penderitaan, konflik, dan ketidakadilan dapat dipertanyakan dari perspektif tujuan syariat.³⁵¹

Salah satu aspek penting dalam pemikiran Beltaji adalah penekanannya terhadap prinsip keadilan sebagai syarat utama poligami. Ia memahami bahwa kebolehan poligami dalam QS. al-Nisā' ayat 3 bukanlah kebolehan tanpa batas, melainkan kebolehan yang disertai tanggung jawab. Seorang laki-laki yang memilih berpoligami harus memiliki kemampuan untuk memenuhi hak-hak seluruh istrinya secara adil. Apabila ia merasa tidak mampu berlaku adil, maka pilihan monogami menjadi jalan yang harus diambil. Konsep keadilan yang dikemukakan Beltaji sejalan dengan prinsip dasar hukum Islam yang menjadikan keadilan sebagai salah satu tujuan utama syariat.³⁵² Dalam kajian hukum keluarga kontemporer, prinsip keadilan juga menjadi alasan utama mengapa beberapa negara Muslim memberikan regulasi yang ketat terhadap poligami.³⁵³ Poligami tidak selalu dilarang, tetapi pelaksanaannya dibatasi melalui mekanisme hukum agar tidak menjadi sarana penyalahgunaan kekuasaan laki-laki terhadap perempuan. Meskipun demikian, pendekatan kontemporer memberikan pengembangan terhadap konsep keadilan yang dikemukakan Beltaji. Jika Beltaji lebih menekankan keadilan pada aspek

³⁵¹ Rohmadi, "Polygamy in Indonesia: A Critical Interpretation through the Lens of Mubadalah Theory," *Jurnal Ilmiah Mizani* 11, no. 02 (2024): 383, <https://doi.org/10.29240/jhi.v8i1.5139.4>.

³⁵² Beltaji, *Makanah Al-Mar'ah Fi Al-Qur'an Al-Karim Wa Al-Sunnah Al-Shahihah*.

³⁵³ Fathiah, "Itsbat Nikah Poligami Perspektif Undang-Undang Perkawinan Dan SEMA No. 3 Tahun 2018," 15.

lahiriah seperti nafkah, pembagian waktu, tempat tinggal, dan pemenuhan kebutuhan keluarga, maka sebagian pemikir modern melihat bahwa keadilan juga mencakup dimensi emosional dan psikologis. Hal ini disebabkan karena perkawinan dalam Islam bukan hanya hubungan hukum, tetapi juga hubungan kasih sayang yang bertujuan menciptakan ketenangan dan keharmonisan keluarga.

Pemikiran Beltaji mengenai perbedaan antara keadilan material dan kesamaan cinta juga menjadi bagian penting dalam analisis poligami. Ia menjelaskan bahwa manusia tidak mampu menyamakan perasaan cinta secara mutlak karena hati berada di luar kendali manusia. Oleh karena itu, keadilan yang diwajibkan dalam poligami adalah keadilan yang berada dalam kemampuan manusia, seperti pembagian nafkah, giliran, dan perlakuan yang baik.³⁵⁴ Pandangan tersebut memiliki dasar dalam tradisi fikih Islam yang membedakan antara kewajiban yang dapat dilakukan manusia dan sesuatu yang berada di luar kemampuan manusia. Akan tetapi, hukum Islam kontemporer memberikan catatan bahwa persoalan perasaan tidak selalu dapat dipisahkan dari tindakan nyata. Ketika kecenderungan hati kepada salah satu istri menyebabkan pengabaian terhadap istri lainnya, maka persoalan emosional dapat berubah menjadi ketidakadilan yang nyata. Karena itu, sebagian pemikir kontemporer berpendapat bahwa konsep keadilan dalam poligami harus dipahami secara lebih komprehensif.³⁵⁵ Keadilan bukan hanya memberikan hak secara material, tetapi juga menjaga martabat, rasa aman, dan kehormatan setiap anggota keluarga. Pendekatan ini sejalan

³⁵⁴ Beltaji, *Makanah Al-Mar'ah Fi Al-Qur'an Al-Karim Wa Al-Sunnah Al-Shahihah*.

³⁵⁵ Abdul Hakim, "Reasons for Polygamy and Its Impact on Muslim Family Life: Experiences of Polygamous Perpetrators in Babat, Lamongan, Indonesia," *JIL: Journal of Islamic Law* 3, no. 1 (2022): 34–35, <https://doi.org/10.24260/jil.v3i1.529>.

dengan *maqāsid al-syarī'ah* yang menempatkan kemaslahatan manusia sebagai tujuan utama hukum Islam.

Beltaji juga melihat poligami sebagai solusi dalam kondisi tertentu, seperti ketika terjadi persoalan kesehatan, keturunan, atau keadaan sosial yang sulit. Menurutnya, poligami dapat menjadi alternatif untuk mempertahankan keluarga dan menghindari perceraian atau hubungan di luar pernikahan.³⁵⁶ Pandangan ini menunjukkan bahwa Beltaji memahami hukum Islam sebagai aturan yang mempertimbangkan realitas kehidupan manusia. Dalam perspektif hukum Islam klasik, alasan tersebut memiliki dasar karena syariat memberikan ruang terhadap kondisi-kondisi khusus yang membutuhkan solusi hukum.³⁵⁷ Akan tetapi, pendekatan kontemporer menilai bahwa alasan tersebut perlu dikaji kembali berdasarkan perkembangan sosial. Persoalan kesehatan atau keturunan tidak selalu harus diselesaikan melalui poligami karena terdapat berbagai alternatif lain seperti pengobatan, konseling keluarga, atau pendekatan sosial lainnya.

Selain itu, hukum keluarga kontemporer juga memberikan perhatian terhadap pengalaman perempuan dalam praktik poligami. Walaupun Beltaji menilai poligami dapat menjadi bentuk perlindungan terhadap perempuan, kenyataan sosial menunjukkan bahwa poligami dalam sebagian kasus dapat menyebabkan tekanan psikologis, konflik keluarga, dan ketidakstabilan hubungan rumah tangga. Karena itu, pertimbangan terhadap dampak sosial menjadi bagian penting dalam penerapan hukum keluarga modern.³⁵⁸

³⁵⁶ Beltaji, *Makanah Al-Mar'ah Fi Al-Qur'an Al-Karim Wa Al-Sunnah Al-Shahihah*.

³⁵⁷ Makrum, "Poligami Dalam Perspektif Al-Qur'an," *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 9 (2016): 44, <https://doi.org/https://doi.org/10.24090/maghza.v1i2.739>.

³⁵⁸ Beltaji, *Makanah Al-Mar'ah Fi Al-Qur'an Al-Karim Wa Al-Sunnah Al-Shahihah*.

Dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*, poligami dapat diterima apabila benar-benar mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan.³⁵⁹ Tujuan utama hukum keluarga Islam adalah menjaga keturunan, kehormatan, dan keberlangsungan keluarga.³⁶⁰ Apabila poligami dilakukan dengan tanggung jawab, keadilan, dan kemampuan memenuhi hak seluruh anggota keluarga, maka ia dapat berada dalam koridor tujuan syariat. Namun apabila poligami justru menyebabkan penelantaran, konflik, atau hilangnya hak perempuan, maka praktik tersebut bertentangan dengan semangat dasar hukum Islam.³⁶¹ Dengan demikian, pemikiran Muhammad Beltaji tentang poligami dapat dipahami sebagai pendekatan yang mempertahankan legitimasi poligami dalam Islam dengan memberikan penekanan kuat pada pembatasan dan tanggung jawab. Kontribusi utama pemikirannya terletak pada upaya menjelaskan bahwa poligami bukanlah kebebasan tanpa aturan, melainkan kebolehan hukum yang terikat oleh prinsip keadilan.

Dalam perspektif hukum Islam kontemporer, pemikiran Beltaji masih memiliki relevansi karena mengingatkan bahwa pembahasan poligami harus selalu dikaitkan dengan nilai keadilan dan perlindungan keluarga.³⁶² Namun, konsep keadilan tersebut perlu dikembangkan agar tidak hanya dipahami dalam aspek material, tetapi juga mencakup aspek psikologis,

³⁵⁹ Ahmad Faruqi et al., "Poligami Dalam Perspektif Al-Qur'an (Analisis Tafsir Surat An-Nisa' Ayat 3)," *Al-Qorni: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (2018): 53, <https://jurnal.stiqnis.ac.id/index.php/alqorni/article/view/4490>.

³⁶⁰ Nur Lailatul Musyafa'ah, "Analisis Program Kampung Keluarga Berencana Perspektif Maqāṣid Al-Syarī'ah (Studi Di Kampung Logam Ngingas Waru Sidoarjo Jawa Timur)," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 8, no. 2 (2019): 259-79, <https://doi.org/https://doi.org/10.24090/mnh.v13i2.3132>.

³⁶¹ Dayan Fithoroini, "Analisis Pemikiran Muhammad Shahrur Terhadap Hukum Poligami: Sebuah Telaah Kritis," *Opinia De Journal* 5, no. 1 (2025): 47, <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/alqanun.2007.10.2%20Des.266-285>.

³⁶² Beltaji, *Makanah Al-Mar'ah Fi Al-Qur'an Al-Karim Wa Al-Sunnah Al-Shahihah*.

emosional, dan sosial.³⁶³ Dengan demikian, kajian poligami tidak berhenti pada persoalan boleh atau tidak, tetapi diarahkan pada pertanyaan yang lebih mendasar, yaitu apakah praktik tersebut mampu mewujudkan tujuan utama syariat berupa keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap seluruh anggota keluarga.³⁶⁴

Kesimpulan

Berdasarkan kajian terhadap pemikiran Muhammad Beltaji tentang poligami, dapat dipahami bahwa poligami dalam perspektifnya merupakan bagian dari hukum keluarga Islam yang memiliki dasar normatif dan tujuan sosial tertentu. Beltaji menegaskan bahwa poligami bukanlah praktik yang diciptakan oleh Islam, melainkan tradisi perkawinan yang telah dikenal oleh berbagai masyarakat sebelum datangnya Islam. Kedudukan Islam terhadap poligami bukan menciptakan praktik baru, tetapi melakukan pengaturan dan pembatasan terhadap praktik yang telah berkembang agar sesuai dengan prinsip keadilan dan perlindungan terhadap manusia. Islam kemudian membatasi jumlah istri maksimal empat serta memberikan syarat utama berupa kemampuan berlaku adil.

Menurut Beltaji, kebolehan poligami tidak dapat dipahami sebagai hak mutlak seorang laki-laki, tetapi sebagai kebolehan hukum yang dibatasi oleh tanggung jawab. Prinsip keadilan menjadi dasar utama dalam pelaksanaan poligami. Keadilan yang dimaksud adalah kemampuan memberikan hak-hak lahiriah kepada seluruh istri, seperti nafkah, tempat tinggal,

³⁶³ Aris Baidhowi, "Hukum Poligami Dalam Perspektif Ulama Fiqh," *Muwazah: Jurnal Kajian Gender* 4, no. 1 (2012): 64–65, <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/muwazah.v4i1.9993>.

³⁶⁴ Wulan Nur Diana and Siti Nur Khoiriyah, "Tafsir Aplikatif: Poligami Dalam Prespektif Ulama Klasik Dan Kontemporer," *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 9, no. 1 (2024): 84–100, <https://doi.org/10.14421/mjsi.v9i1.3714>.

pembagian waktu, dan perlakuan yang baik. Sementara itu, kesamaan cinta dan perasaan tidak menjadi ukuran karena berada di luar kemampuan manusia. Namun, perbedaan kecenderungan hati tidak boleh menjadi alasan untuk melakukan ketidakadilan dalam tindakan.

Dalam perspektif hukum Islam kontemporer, pemikiran Beltaji menunjukkan pendekatan yang berusaha mempertahankan kebolehan poligami sekaligus memberikan batasan agar praktik tersebut tidak menjadi bentuk penyalahgunaan terhadap perempuan. Pemikirannya memiliki relevansi dengan prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*, terutama dalam menjaga keturunan, kehormatan, dan keberlangsungan keluarga. Poligami menurut Beltaji bukan merupakan tujuan utama perkawinan, tetapi sebuah solusi hukum yang dapat digunakan dalam kondisi tertentu, seperti persoalan kesehatan, keturunan, atau keadaan sosial yang membutuhkan jalan keluar. Meskipun demikian, kajian hukum Islam kontemporer memberikan perluasan terhadap konsep keadilan yang dikemukakan Beltaji. Keadilan dalam keluarga tidak hanya dipahami dalam aspek material, tetapi juga mencakup dimensi psikologis, emosional, dan sosial. Oleh sebab itu, praktik poligami harus dinilai berdasarkan dampaknya terhadap kemaslahatan keluarga secara keseluruhan. Poligami yang menyebabkan penelantaran, konflik rumah tangga, atau hilangnya hak perempuan bertentangan dengan tujuan utama syariat.

Dengan demikian, pemikiran Muhammad Beltaji dapat dipahami sebagai pandangan yang menempatkan poligami sebagai kebolehan hukum yang bersifat terbatas, bukan sebagai anjuran maupun kewajiban. Esensi pemikirannya terletak pada penegasan bahwa poligami harus dijalankan dengan keadilan, tanggung jawab, dan pertimbangan kemaslahatan. Dalam konteks hukum Islam kontemporer, pemikiran tersebut dapat

menjadi bagian dari diskursus pengembangan hukum keluarga Islam yang tidak hanya mempertimbangkan aspek teks normatif, tetapi juga realitas sosial serta perlindungan terhadap hak seluruh anggota keluarga.

Daftar Pustaka

- Anam, Haikal Fadhil. "Poligami Dalam Hermeneutika Feminis Amina Wadud." *Musawa: Jurnal Studi Gender Dan Islam* 19, no. 1 (2020): 43–56. <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/musawa.2020.191.43-56>.
- Baidhowi, Aris. "Hukum Poligami Dalam Perspektif Ulama Fiqh." *Muwazah: Jurnal Kajian Gender* 4, no. 1 (2012): 58–69. <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/muwazah.v4i1.9993>.
- Beltaji, Muhammad. *Makanah Al-Mar'ah Fi Al-Qur'an Al-Karim Wa Al-Sunnah Al-Shahihah*. Kairo: Dar al-Salam, 2000.
- Dedi, Syahril. "Perluasan Teori Maqashid Al-Syari'ah: Kaji Ulang Wacana Hifdz Al-'Ummah A. Djazuli." *Al Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 1, no. 1 (2016): 45–62.
- Diana, Wulan Nur, and Siti Nur Khoiriyah. "Tafsir Aplikatif: Poligami Dalam Prespektif Ulama Klasik Dan Kontemporer." *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 9, no. 1 (2024): 84–100. <https://doi.org/10.14421/mjsi.v9i1.3714>.
- Faruqi, Ahmad, Abd. Aziz, Moh. Yani, and Silaturrahmah Immama. "Poligami Dalam Perspektif Al-Qur'an (Analisis Tafsir Surat An-Nisa' Ayat 3)." *Al-Qorni: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (2018): 1–61. <https://jurnal.stiqnis.ac.id/index.php/alqorni/article/view/4490>.
- Fathiah, Iffah. "Itsbat Nikah Poligami Perspektif Undang-Undang Perkawinan Dan SEMA No. 3 Tahun 2018." *Mawaddah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 3 (2023): 14–38. <https://doi.org/10.52496/mjhki.v1i1.2>.
- Fithoroini, Dayan. "Analisis Pemikiran Muhammad Shahrur

- Terhadap Hukum Poligami: Sebuah Telaah Kritis.” *Opinia De Journal* 5, no. 1 (2025): 46–58.
<https://doi.org/https://doi.org/10.15642/alqanun.2007.10.2%20Des.266-285>.
- Hakim, Abdul. “Reasons for Polygamy and Its Impact on Muslim Family Life: Experiences of Polygamous Perpetrators in Babat, Lamongan, Indonesia.” *JIL: Journal of Islamic Law* 3, no. 1 (2022): 34–53.
<https://doi.org/10.24260/jil.v3i1.529>.
- Jihad, Badrul. “Memaknai Ulang Hukum Poligami; Telaah Pandangan Rasyid Ridha Mengenai Surat Al-Nisā’ Ayat 3.” *Jurnal Ilmiah AL-Jauhari: Jurnal Studi Islam Dan Interdisipliner Volume* 7, no. 1 (2022): 39–51.
<https://doi.org/10.30603/jiaj.v7i1.2107>.
- Ma’u, Dahlia Haliah. “The Harmonization of Polygamy Between Islamic Law and Legal Law in Indonesia.” *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 7, no. 2 (2023): 669–86. <https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i2.8519>.
- Makrum. “Poligami Dalam Perspektif Al-Qur’an.” *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir* 1, no. 9 (2016): 35–50.
<https://doi.org/https://doi.org/10.24090/maghza.v1i2.739>.
- marefa.org. “Muhammad Beltaji Hasan.” Accessed June 11, 2026.
https://www.marefa.org/محمد_بلتاجي_حسن.
- Wikipedia. “Muhammad Beltaji Hasan.” Accessed June 11, 2026.
https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_بلتاجي_حسن.
- 3arabica.Org. “Muhammad Beltaji Hasan,” 2010.
https://3arabica.org/محمد_بلتاجي_حسن.
- Musyafa’ah, Nur Lailatul. “Analisis Program Kampung Keluarga Berencana Perspektif Maqāṣid Al-Syarī’ah (Studi Di Kampung Logam Ngingas Waru Sidoarjo Jawa Timur).” *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 8, no. 2 (2019):

259–79.

<https://doi.org/https://doi.org/10.24090/mnh.v13i2.3132>.

Na'mah, Ulin, Rezki Suci Qamaria, and Hesti Ayu Makrufah. "The Concept of Mubādah (Mutuality) and the Public Role of Wife to Prevent Domestic Violence." *Al-'Adalah* 19, no. 2 (December 2022): 291–314. <https://doi.org/10.24042/adalah.v19i2.13682>.

Nadhifah, Nurul Asiya. "Poligami Dalam Perspektif Teori Batas (Studi Pemikiran Muhammad Shahrur)." *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran Dan Pembaharuan Hukum Islam* 5, no. 2 (2007): 266–85. <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/alqanun.2007.10.2%20Des.266-285>.

Nadia, Zunly. "Membaca Ayat Poligami Bersama Fazlur Rahman." *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 2, no. 1 (2017): 203–28. <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/MJSI.22.1369>.

Najimuddin. "Poligami Dalam Perspektif Islam (Kajian Tafsir Ahkam)." *Mimbar Akademika* 8, no. 1 (2023): 84–96. <https://mimbarakademika.com/index.php/jma/article/view/169>.

Ridwan, Muhammad Saleh, Wahidah Abdullah, and Idham. "Public Perception of Polygamy in Makassar, Indonesia: Cultural Perspective and Islamic Law." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 8, no. 1 (2024): 20–38. <https://doi.org/10.22373/sjkh.v8i1.15419>.

Ritonga, Denna, B Syafuri, Faisal Zulfikar, Nafan Tarihoran, Ahmad Jamaludin Jambunanda, and Karimuddin. "Polygamy: A Threat or Opportunity to The Islamic Family? (Sociology and Family Law Perspectives)." *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah Dan Masyarakat* 25, no. 1 (2025): 244–61.

- <https://doi.org/10.19109/nurani.v25i1.27389>.
- Rohmadi. "Polygamy in Indonesia: A Critical Interpretation through the Lens of Mubadalah Theory." *Jurnal Ilmiah Mizani* 11, no. 02 (2024): 378–90. <https://doi.org/10.29240/jhi.v8i1.5139.4>.
- Sadat, Anwar, and Ipandang. "Dinamika Poligami Di Tengah Budaya Oligarkis-Patriarkis (Studi Pada Masyarakat Poliwali Mandar Dan Konawe Sulawesi)." *Al-Manāhij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 14, no. 1 (2020): 131–46. <https://doi.org/https://doi.org/10.24090/mnh.v14i1.3657>.
- Utsany, Royan, Afrizal Tw, and Khamim Khamim. "Women's Rights and Gender Equality: An Analysis of Jasser Auda's Thoughts and His Contribution to Renewal of Islamic Family Law in Indonesia." *JIL: Journal of Islamic Law* 3, no. 1 (2022): 54–73. <https://doi.org/10.24260/jil.v3i1.530>.
- Wanto, Deri, Rahmad Hidayat, and Repelita. "Maqasid Shariah's Change as Theory: From Classical to Cotemporary Maqasid Shariah." *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 6, no. 2 (2021): 427–54. <https://doi.org/10.29240/jhi.v6i2.3122>.



PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR
Tentang Poligami
Ditinjau dari Perspektif Hukum Islam
Kontemporer

Oleh: Dr. Hj. Nurul Asiya Nadhifah, M.H.I.



Diskursus poligami dalam hukum Islam merupakan salah satu tema yang paling panjang dan paling kontroversial dalam kajian fikih keluarga kontemporer.³⁶⁵ Hal ini tidak terlepas dari keberadaan teks normatif al-Qur'an, khususnya QS. al-Nisā' [4]: 3, yang secara eksplisit memberikan ruang kebolehan poligami dengan batasan jumlah istri hingga empat orang serta syarat keadilan.³⁶⁶ Namun demikian, dalam perjalanan sejarah intelektual Islam, ayat tersebut tidak pernah dipahami secara tunggal. Ia selalu berada dalam tarik-menarik

³⁶⁵ Muhammad Saleh Ridwan, Wahidah Abdullah, and Idham, "Public Perception of Polygamy in Makassar, Indonesia: Cultural Perspective and Islamic Law," *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 8, no. 1 (2024): 21, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i1.15419>.

³⁶⁶ Dahlia Haliah Ma'u, "The Harmonization of Polygamy Between Islamic Law and Legal Law in Indonesia," *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 7, no. 2 (2023): 671, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i2.8519>.

antara pendekatan tekstual normatif dan pembacaan kontekstual yang mempertimbangkan aspek sosial, moral, dan kemanusiaan.³⁶⁷

Dalam tradisi fikih klasik, mayoritas ulama memahami poligami sebagai bentuk kebolehan (*ibāhah*) yang bersifat terbuka dengan syarat utama berupa kemampuan berlaku adil secara material.³⁶⁸ Keadilan dalam pengertian ini lebih banyak dipahami sebagai distribusi nafkah, giliran, dan perlakuan lahiriah.³⁶⁹ Pemahaman tersebut kemudian menjadi dasar normatif dalam pembentukan hukum keluarga di berbagai negara Muslim. Namun, dalam perkembangan modern, konsep keadilan tersebut dinilai tidak lagi memadai karena tidak menyentuh dimensi psikologis, emosional, dan relasional yang menjadi bagian integral dari kehidupan keluarga.

Seiring dengan perubahan sosial dan meningkatnya kesadaran kesetaraan gender, muncul berbagai kritik terhadap praktik poligami yang dianggap tidak sejalan dengan prinsip keadilan substantif. Kritik tersebut datang baik dari pemikir feminis Muslim maupun reformis hukum Islam yang menekankan pentingnya membaca ulang teks-teks normatif melalui pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*, hermeneutika kontekstual, serta teori sosial modern.³⁷⁰ Dalam konteks ini,

³⁶⁷ Ahmad Muzakki et al., "Understanding the Context of Polygamy in Early Islamic Civilization: A Study of Islamic Law, Social Context, and the Practices of the Prophet," *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 21, no. 2 (2025): 4, <https://doi.org/https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v21i2.15167>.

³⁶⁸ Sifa Mulya Nurani, "Perspectives of Justice in the Family (Study of the Concept of Justice in Polygamy According to Law and Compilation of Islamic Law)," *Ascarya* 1, no. 1 (2021): 2, <https://doi.org/10.53754/iscs.v1i1.1>.

³⁶⁹ Iffah Fathiah, "Itsbat Nikah Poligami Perspektif Undang-Undang Perkawinan Dan SEMA No. 3 Tahun 2018," *Mawaddah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 3 (2023): 15, <https://doi.org/10.52496/mjhki.v1i1.2>.

³⁷⁰ Atun Wardatun and Bianca J. Smith, "Woman-Initiated Divorce and Feminist Fiqh in Indonesia: Narrating Male Acts of Nushūz in Marriage," *Ulumuna* 24, no. 2 (2020): 271, <https://doi.org/10.20414/ujs.v24i2.416>.

poligami tidak hanya dipandang sebagai persoalan hukum, tetapi juga sebagai isu etika, kemanusiaan, dan relasi kuasa dalam keluarga.

Salah satu pemikir Muslim kontemporer yang memberikan kontribusi signifikan dalam pembacaan ulang ayat-ayat hukum keluarga adalah Muhammad Shahrur.³⁷¹ Ia dikenal dengan pendekatan linguistik-struktural dan teori batas (*nazariyyat al-ḥudūd*) yang menawarkan kerangka baru dalam memahami hukum Islam.³⁷² Dalam karyanya, Shahrur tidak hanya menolak pembacaan tekstual yang kaku, tetapi juga berupaya merekonstruksi makna ayat-ayat hukum agar selaras dengan perkembangan sosial modern tanpa melepaskan landasan normatif al-Qur'an.³⁷³ Dalam isu poligami, Shahrur menawarkan pembacaan yang lebih restriktif dengan menempatkan poligami sebagai institusi sosial yang bersyarat ketat, bukan sekadar hak laki-laki yang bersifat absolut.³⁷⁴

Menariknya, dalam beberapa analisisnya, Shahrur menekankan bahwa QS. al-Nisā' [4]: 3 tidak dapat dipahami sebagai legitimasi bebas poligami, melainkan sebagai respons terhadap problem sosial tertentu, khususnya perlindungan

³⁷¹ Nur Lailatul Musyafa'ah, "Studi Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia Perspektif Gender," *Al-Hukama* 04, no. 2 (2014): 141, <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.15642/alhukama.2014.4.2.409-430>.

³⁷² Nur Lailatul Musyafa'ah, "Pemikiran Fikih Wanita Muhammad Shahrur," *Al Qanun* 13, no. 1 (2010): 134, <http://jurnalfsh.uinsby.ac.id/index.php/qanun/article/view/172/158>.

³⁷³ Syamsul Wathani, Habib Ismail, and Akhmad Mughzi Abdullah, "Reconstruction of Women's Fiqh: An Analysis of Muhammad Shahrūr's Contemporary Reading in a Hermeneutic Perspective," *JIL: Journal of Islamic Law* 3, no. 2 (2022): 163, <https://doi.org/10.24260/jil.v3i2.860>.

³⁷⁴ Muhammad Syahril, "Hermeneutika Muhammad Shahrur Dan Implikasinya Terhadap Istimbāt Al-Ahkām Dalam Persoalan Wanita," *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 13, no. 1 (2013): 121–22, <https://doi.org/10.15408/ajis.v13i1.956>.

terhadap perempuan yatim dan janda.³⁷⁵ Dengan demikian, poligami dalam perspektif Shahrur bukanlah tujuan hukum (*ghāyah*), melainkan instrumen sosial yang dibatasi oleh kondisi tertentu serta prinsip keadilan yang ketat. Pemahaman ini sekaligus merekonstruksi paradigma fikih klasik yang selama ini lebih menekankan aspek kebolehan formal tanpa mempertimbangkan konteks sosial secara lebih luas. Di sisi lain, perdebatan tentang poligami juga tidak dapat dilepaskan dari dinamika hukum keluarga di negara-negara Muslim kontemporer, termasuk Indonesia. Regulasi seperti Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam menunjukkan adanya pembatasan ketat terhadap praktik poligami melalui izin pengadilan dan syarat kemampuan serta keadilan. Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam tidak bersifat statis, melainkan terus mengalami proses adaptasi terhadap realitas sosial yang berubah.

Berdasarkan latar belakang tersebut, kajian ini berupaya menganalisis rekonstruksi konsep poligami dalam pemikiran Muhammad Shahrur serta relevansinya dalam perspektif hukum Islam kontemporer. Fokus utama penelitian ini adalah bagaimana Shahrur memaknai ulang QS. al-Nisā' [4]: 3 melalui pendekatan teori batas, serta sejauh mana gagasannya dapat berkontribusi terhadap pengembangan hukum keluarga Islam modern yang lebih berkeadilan. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya bersifat deskriptif terhadap pemikiran Shahrur, tetapi juga analitis-kritis dalam melihat posisi teorinya dalam peta besar reformasi hukum Islam kontemporer. Kajian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi akademik dalam memperkaya diskursus fikih keluarga, khususnya terkait isu poligami, serta

³⁷⁵ Saifuddin Herlambang, "Muhammad Shahrur's Millennial Interpretation of Women's Issues," *F1000Research* 12, no. 12 (2023): 1–18, <https://doi.org/10.12688/f1000research.125653.3>.

membuka ruang dialog antara teks, konteks, dan realitas sosial yang terus berkembang.

Poligami dalam Diskursus Tafsir Klasik

Dalam khazanah tafsir klasik, ayat poligami QS. al-Nisā' [4]: 3 menjadi salah satu rujukan utama yang membentuk konstruksi normatif hukum keluarga Islam. Para mufassir seperti al-Tabari dan al-Qurtubi umumnya menempatkan ayat ini dalam kerangka kebolehan (*ibāhah*) poligami yang bersifat terbatas hingga empat istri, dengan penekanan utama pada syarat kemampuan berlaku adil. Dalam pendekatan mereka, ayat tersebut dipahami sebagai respon terhadap kondisi sosial pasca-perang yang banyak meninggalkan perempuan yatim dan janda tanpa perlindungan ekonomi.

Dalam tafsir al-Tabari, penjelasan tentang QS. al-Nisā' [4]: 3 banyak bertumpu pada aspek kebahasaan dan riwayat (*ma'thūr*). Ia menegaskan bahwa kebolehan menikahi dua, tiga, atau empat perempuan tidak berdiri sebagai perintah, melainkan sebagai bentuk izin bersyarat yang dibatasi oleh kemampuan untuk tidak berbuat (kezaliman). Namun, konsep keadilan dalam tafsir ini lebih banyak dipahami dalam dimensi material dan lahiriah, seperti pembagian nafkah, giliran malam, dan tanggung jawab ekonomi.

Sementara itu, al-Qurtubi dalam tafsirnya memberikan elaborasi lebih luas terkait dimensi hukum poligami. Ia menekankan bahwa keadilan merupakan syarat fundamental yang wajib dipenuhi oleh seorang suami yang berpoligami. Namun demikian, ia juga mengakui keterbatasan manusia dalam mencapai keadilan sempurna, terutama dalam aspek cinta dan kecenderungan hati, sehingga keadilan yang dimaksud lebih bersifat operasional dan dapat diukur dalam aspek lahiriah. Hal ini berimplikasi pada legitimasi poligami sebagai praktik yang

sah secara hukum, meskipun sarat dengan syarat moral dan tanggung jawab sosial.

Konsep keadilan dalam poligami pada diskursus klasik pada dasarnya tidak dipahami sebagai keadilan substantif yang mencakup aspek psikologis dan emosional secara menyeluruh, melainkan lebih kepada keadilan distributif yang bersifat teknis. Keadilan diposisikan sebagai syarat kontrol terhadap potensi ketidakadilan dalam praktik poligami, bukan sebagai prinsip yang membatasi secara ketat ruang kebolehan itu sendiri. Oleh karena itu, selama syarat lahiriah dapat dipenuhi, maka poligami tetap dianggap sah dan dibenarkan dalam kerangka hukum Islam klasik.

Dominasi fiqh patriarkal dalam diskursus tafsir klasik juga tidak dapat diabaikan. Struktur sosial pada masa pembentukan tafsir klasik umumnya berada dalam sistem masyarakat patriarkal, di mana laki-laki memegang otoritas utama dalam ruang publik maupun domestik. Kondisi ini turut memengaruhi cara penafsiran ayat-ayat hukum keluarga, termasuk poligami, yang cenderung memberikan legitimasi lebih besar pada otoritas laki-laki dalam menentukan struktur rumah tangga. Akibatnya, perempuan sering ditempatkan dalam posisi subordinat sebagai objek hukum, bukan sebagai subjek yang memiliki agensi penuh dalam relasi perkawinan. Dengan demikian, diskursus tafsir klasik tentang poligami memperlihatkan adanya konsistensi dalam memberikan legitimasi normatif terhadap praktik poligami, dengan batasan utama berupa keadilan material. Namun, pemaknaan keadilan yang terbatas serta latar sosial patriarkal yang melingkupinya menjadi titik kritis yang kemudian banyak dikaji ulang oleh pemikir-pemikir kontemporer, termasuk Muhammad Shahrur, dalam upaya merekonstruksi ulang konsep poligami dalam hukum Islam modern.

Biografi Muhammad Shahrur

Muhammad Shahrur adalah seorang pemikir Islam kontemporer, penulis, dan akademisi asal Suriah yang dikenal luas karena gagasannya tentang *qirā'ah mu'āṣirah* (pembacaan kontemporer terhadap Al-Qur'an). Ia lahir di Damaskus, Suriah, pada 11 April 1938 dan wafat di Abu Dhabi, Uni Emirat Arab, pada 21 Desember 2019. Nama lengkapnya adalah Muhammad Shahrur bin Daib Shahrur (Muhammad Shahrur al-Dayyub). Ayahnya bernama Daib bin Daib Shahrur dan ibunya bernama Shadiqah binti Shalih Filyun. Ia menikah dengan Azizah dan dikaruniai lima orang anak.³⁷⁶

Shahrur menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah di Sekolah Abdurrahman al-Kawakibi, Damaskus, pada tahun 1957. Pada tahun yang sama, ia memperoleh beasiswa pemerintah Suriah untuk belajar Teknik Sipil di Moskow, Uni Soviet. Ia menyelesaikan studinya pada tahun 1964 dan memperoleh diploma teknik sipil. Saat itu ia tinggal di Saratow dekat Moskow. Ia mulai berkenalan dan terkesan serta tertantang dengan teori dan praktek Marxis yang terkenal dengan konsep Dealaktika Matrealisme dan Matrealisme Historis. Pada masa ini pula Muhammad Shahrur mulai berkenalan dan akrab dengan tradisi Formalisme Rusia, yang mana akar tradisi diadopsi dari "Strukturalisme Linguistik" yang digagas oleh Ferdinand De Saussure.³⁷⁷

Setelah kembali ke Suriah, ia bekerja sebagai asisten dosen di Universitas Damaskus. Pada tahun 1968 ia melanjutkan studi ke Dublin, Irlandia, untuk mendalami Mekanika Tanah dan

³⁷⁶ Moh Khusen, "From Shari'a 'Ayniyya to Shari'a Hududiyya: Sharour's Interpretation on Qur'anic Legal Verses," *Al-Jami'ah* 50, no. 2 (2012): 434, <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/ajis.2012.502.431-459>.

³⁷⁷ Dayan Fithoroini, "Analisis Pemikiran Muhammad Shahrur Terhadap Hukum Poligami: Sebuah Telaah Kritis," *Opinia De Journal* 5, no. 1 (2025): 50, <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/alqanun.2007.10.2%20Des.266-285>.

Teknik Pondasi. Ia meraih gelar Magister pada tahun 1969 dan Doktor (Ph.D.) pada tahun 1972 dari University College Dublin. Sekembalinya ke Suriah pada tahun 1972, Shahrur menjadi dosen dan kemudian profesor Teknik Sipil di Universitas Damaskus.³⁷⁸ Menariknya, meskipun dikenal sebagai pemikir Islam, ia tidak pernah menempuh pendidikan formal di bidang syariah atau studi Islam. Latar belakangnya justru berasal dari ilmu teknik dan sains modern. Namun ia menguasai dua macam bahasa selain bahasa ibunya sendiri (bahasa Arab), yaitu bahasa Rusia dan bahasa Inggris. Hal ini sangat memengaruhi metode berpikir dan pendekatan ilmiahnya dalam memahami Al-Qur'an. Pada tahun 1982-1983 Shahrur didelegasikan ke Saudi Arabia menjadi peneliti teknik sipil pada sebuah perusahaan konsulat di sana. Pada tahun 1995 Syahrur menjadi peserta kehormatan di dalam debat publik tentang Islam di Maroko dan Libanon.³⁷⁹

Peristiwa kekalahan negara-negara Arab dalam Perang Enam Hari tahun 1967 menjadi titik balik intelektual Shahrur. Ia mulai mempertanyakan penyebab kemunduran dunia Islam dan melakukan kajian mendalam terhadap Al-Qur'an dengan pendekatan linguistik, rasional, dan ilmiah. Selama lebih dari dua dekade ia meneliti Al-Qur'an sebelum menerbitkan karya monumentalnya pada tahun 1990. Menurut Shahrur, banyak produk fikih klasik merupakan hasil ijtihad ulama pada konteks sejarah tertentu sehingga perlu dibaca ulang sesuai perkembangan zaman. Ia menekankan bahwa Al-Qur'an harus dipahami secara dinamis dan relevan dengan realitas modern.

³⁷⁸ Muhammad Iqbal Juliansyahzen, "Rekonstruksi Nalar Hukum Islam Kontemporer Muhammad Shahrur Dan Kontekstualisasinya," *Jurnal Syari'ah Dan Hukum* 4, no. 1 (2022): 58, <https://doi.org/https://doi.org/10.20885/mawarid.vol4.iss1.art4>.

³⁷⁹ Nurul Asiya Nadhifah, "Poligami Dalam Perspektif Teori Batas (Studi Pemikiran Muhammad Shahrur)," *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran Dan Pembaharuan Hukum Islam* 5, no. 2 (2007): 269, <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/alqanun.2007.10.2%20Des.266-285>.

Beberapa karya penting Muhammad Shahrur antara lain: *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (1990), *Dirasat Islamiyyah Mu'ashirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'* (1994), *Al-Islam wa al-Iman: Manzumat al-Qiyam* (1996), *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami* (2000), *Tajfif Manabi' al-Irhab* (2008), *Dalil al-Qira'ah al-Mu'ashirah li al-Tanzil al-Hakim* (2016).³⁸⁰

Shahrur terkenal dengan beberapa gagasan yang kontroversial, antara lain: Teori Hudud (*Nazariyyah al-Hudud*), yaitu pemahaman bahwa hukum-hukum Al-Qur'an memberikan batas minimum dan maksimum yang memungkinkan fleksibilitas ijtihad sesuai perkembangan Masyarakat, penekanan pada pemisahan antara wahyu ilahi dan produk tafsir manusia, pembacaan ulang konsep-konsep fikih klasik seperti waris, poligami, aurat, dan relasi laki-laki-perempuan, dan kritik terhadap otoritas keagamaan yang dianggap memonopoli penafsiran agama.³⁸¹ Pemikiran Shahrur mendapat sambutan luas di kalangan intelektual Muslim progresif karena dianggap membuka ruang pembaruan hukum Islam. Namun, banyak ulama tradisional, termasuk sejumlah akademisi dari Universitas Al-Azhar, mengkritik bahkan menolak gagasan-gagasannya karena dianggap menyimpang dari metodologi tafsir dan usul fikih klasik. Beberapa bukunya bahkan dilarang beredar di sejumlah negara Arab. Muhammad Shahrur wafat pada 21 Desember 2019 di Abu Dhabi pada usia 81 tahun. Sesuai wasiatnya, jenazahnya kemudian dipulangkan ke Damaskus untuk dimakamkan di makam keluarga.³⁸² Dalam studi Islam kontemporer, Muhammad

³⁸⁰ Saifuddin Herlambang, "Muhammad Shahrur's Millennial Interpretation of Women's Issues," *F1000Research*, 2024, 1, <https://doi.org/10.12688/f1000research.125653.3>.

³⁸¹ Juliansyahzen, "Rekonstruksi Nalar Hukum Islam Kontemporer Muhammad Shahrur Dan Kontekstualisasinya," 57–58.

³⁸² Marliana Ulfa, Norhayati Abu Bakar, and Muhammad Faizal Abd Rahman, "Analysis of Muhammad Syahrur's Thoughts on the Concept of Justice in

Shahrur dipandang sebagai salah satu tokoh pembaru paling berpengaruh di dunia Arab bersama Nasr Hamid Abu Zayd, Mohammed Arkoun, dan Fazlur Rahman. Terlepas dari kontroversinya, kontribusinya telah memicu perdebatan akademik yang luas mengenai metodologi tafsir, reformasi hukum Islam, dan hubungan antara teks keagamaan dengan modernitas.

Pemikiran Muhammad Syahrur tentang Poligami: Sebuah Pembacaan Sosial-Humanistik terhadap QS. An-Nisā' Ayat 3

Perdebatan tentang poligami dalam hukum Islam kontemporer tidak hanya berkisar pada aspek kebolehan normatif, tetapi juga menyentuh dimensi epistemologis, metodologis, dan sosiologis dalam memahami teks-teks keagamaan.³⁸³ Rekonstruksi yang ditawarkan Muhammad Shahrur melalui teori batas (*nazariyyat al-ḥudūd*) menempatkan poligami sebagai institusi sosial yang sangat terbatas dan bersyarat ketat.³⁸⁴ Muhammad Syahrur merupakan salah satu pemikir Islam kontemporer yang menawarkan pembacaan baru terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, termasuk ayat yang berkaitan dengan poligami. Berbeda dengan mayoritas ulama klasik yang

Polygamy: A Perspective of Contemporary Islamic Law," *Al-Muqaranah: Jurnal Perbandingan Madzhab* 2, no. 2 (2024): 90, <https://doi.org/https://doi.org/10.35316/lisanalhal.v17i1.22-32>.

³⁸³ Indah Ayu Nurkumala, Ahmad Yusam Thobroni, and Abdul Qudus Al-faruq, "Status Hukum Tidak Berpoligami Yang Diajukan Calon Istri: Pembacaan Ulang QS. An-Nisa Ayat 3 Dan 129," *AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies* 9, no. 1 (2026): 1968, <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v9i1.1943.The>.

³⁸⁴ Muhammad Mukhtar, Mardia Mardia, and Andika Aminuddin, "Study of the Thinking of Muhammad Syahrur and M. Quraish Shihab about the Concept of Polygamy (Study of Interpretation of QS. An-Nisa/4:3)," *Lisan Al-Hal: Jurnal Pengembangan Pemikiran Dan Kebudayaan* 17, no. 1 (2023): 27, <https://doi.org/10.35316/lisanalhal>.

memahami QS. An-Nisā' ayat 3 sebagai dasar kebolehan poligami secara umum dengan syarat keadilan terhadap para istri, Syahrur menafsirkan ayat tersebut dalam kerangka yang lebih luas, yaitu perlindungan sosial terhadap janda dan anak-anak yatim. Baginya, poligami bukanlah hak seksual laki-laki, melainkan solusi sosial yang bersifat kondisional dan kontekstual.

Menurut Syahrur, kesalahan utama para mufasir dan fuqaha klasik adalah memisahkan ayat poligami dari konteks ayat-ayat yang mengitarinya. Ia menegaskan bahwa QS. An-Nisā' ayat 3 tidak dapat dipahami secara terpisah dari ayat-ayat sebelumnya dan sesudahnya yang berbicara tentang anak-anak yatim. Dalam pandangannya, hubungan antara poligami dan yatim merupakan hubungan yang sangat erat sehingga tidak mungkin dipisahkan.³⁸⁵ Oleh karena itu, pemahaman terhadap poligami harus dimulai dengan membaca keseluruhan rangkaian ayat dalam Surah An-Nisā', bukan hanya fokus pada frasa "nikahilah perempuan-perempuan yang kamu sukai, dua, tiga, atau empat".

Syahrur menjelaskan bahwa Surah An-Nisā' dibuka dengan seruan ketakwaan dan penguatan hubungan kemanusiaan universal. Setelah itu, Al-Qur'an langsung membahas kewajiban menjaga hak-hak anak yatim, larangan memakan harta mereka, dan perintah berlaku adil kepada mereka. Dalam konteks inilah muncul ayat poligami. Oleh sebab itu, menurut Syahrur, poligami bukanlah tema utama ayat tersebut, melainkan instrumen untuk menyelesaikan persoalan sosial yang berkaitan dengan anak-anak yatim.³⁸⁶

Berdasarkan analisis linguistik dan kontekstual, Syahrur berpendapat bahwa syarat pertama poligami adalah adanya

³⁸⁵ Muhammad Syahrur, *Nahwa Usul Jadidah Li Al-Fiqh Al-Islamy: Fiqh Al-Mar'ah* (Damaskus: al-Ahali, 2000), 301.

³⁸⁶ Syahrur, 301.

anak-anak yatim yang kehilangan ayah mereka. Ia mendefinisikan yatim sebagai anak yang belum mencapai usia balig dan telah kehilangan ayah, sedangkan ibunya masih hidup. Definisi ini ia dasarkan pada sejumlah ayat Al-Qur'an yang menjelaskan status yatim dan kewajiban memelihara mereka. Dengan demikian, objek pembicaraan dalam QS. An-Nisā' ayat 3 bukanlah perempuan secara umum, melainkan janda yang memiliki anak-anak yatim.

Dari sini Syahrur menarik kesimpulan bahwa poligami yang dimaksud Al-Qur'an hanya berlaku dalam situasi tertentu, yaitu ketika terdapat janda yang memiliki anak-anak yatim dan masyarakat khawatir tidak mampu memberikan perlindungan yang memadai kepada mereka. Dalam keadaan seperti itu, menikahi para janda tersebut merupakan salah satu cara untuk memastikan kesejahteraan dan masa depan anak-anak yatim. Dengan kata lain, tujuan utama poligami bukanlah pemenuhan kebutuhan seksual laki-laki, tetapi perlindungan sosial terhadap kelompok rentan.

Syahrur bahkan menegaskan bahwa Allah tidak sekadar mengizinkan poligami, melainkan memerintkannya dalam situasi tertentu. Namun perintah tersebut tidak bersifat mutlak. Ia dibatasi oleh dua syarat utama. Pertama, perempuan yang dinikahi sebagai istri kedua, ketiga, atau keempat haruslah seorang janda yang memiliki anak-anak yatim. Kedua, harus terdapat kekhawatiran nyata bahwa anak-anak yatim tersebut tidak akan memperoleh perlindungan dan keadilan yang layak apabila tidak dilakukan langkah tersebut. Jika kedua syarat ini tidak terpenuhi, maka alasan syar'i untuk melakukan poligami menjadi hilang.

Dalam kerangka ini, Syahrur mengkritik berbagai alasan yang selama ini digunakan untuk membenarkan poligami. Menurutnya, banyak argumentasi fikih klasik yang tidak memiliki

dasar eksplisit dalam Al-Qur'an. Misalnya, alasan bahwa seorang laki-laki boleh berpoligami karena istrinya mandul. Syahrur mempertanyakan logika ini karena kemandulan tidak hanya dapat terjadi pada perempuan, tetapi juga pada laki-laki. Ia juga menolak alasan bahwa dorongan seksual laki-laki yang tinggi menjadi pembenaran poligami. Baginya, kebutuhan seksual bukan monopoli laki-laki, dan Al-Qur'an tidak pernah menjadikan hasrat seksual sebagai alasan untuk menikahi lebih dari satu perempuan.³⁸⁷

Demikian pula, alasan bahwa istri sakit atau tidak mampu menjalankan fungsi rumah tangga menurut Syahrur tidak dapat dijadikan dasar poligami. Ia mengajukan pertanyaan retorik: apabila yang sakit adalah suami, apakah istri juga diperbolehkan menikah lagi? Melalui kritik ini, Syahrur berusaha menunjukkan bahwa sebagian argumentasi tradisional cenderung bias gender dan tidak menemukan legitimasi yang kuat dalam teks Al-Qur'an.

Selain mengaitkan poligami dengan perlindungan anak yatim, Syahrur juga memberikan perhatian besar pada syarat keadilan. Namun keadilan yang dimaksud, menurutnya, bukanlah keadilan di antara para istri sebagaimana dipahami mayoritas ulama. Ia berpendapat bahwa konteks ayat menunjukkan bahwa yang menjadi fokus adalah keadilan terhadap anak-anak yatim. Oleh karena itu, ketika Al-Qur'an menyatakan, "Jika kamu khawatir tidak dapat berlaku adil, maka nikahilah seorang saja," yang dimaksud bukan terutama ketidakmampuan membagi kasih sayang kepada istri-istri, melainkan ketidakmampuan memikul tanggung jawab sosial dan ekonomi terhadap anak-anak yatim yang berada dalam tanggungan keluarga.³⁸⁸

Syahrur menghubungkan hal ini dengan frasa "*dzālika adnā allā ta'ūlū*" dalam QS. An-Nisā' ayat 3. Ia menafsirkan kata

³⁸⁷ Syahrur, 304.

³⁸⁸ Syahrur, 304.

ta'ūlū sebagai ketidakmampuan menanggung beban ekonomi dan sosial. Menurutnya, jika seorang laki-laki tidak mampu menanggung keluarga pertama sekaligus keluarga baru yang dibentuk melalui poligami, maka ia wajib mencukupkan diri dengan satu istri. Dengan demikian, monogami menjadi pilihan yang lebih dekat kepada keadilan apabila terdapat risiko ketidakmampuan memenuhi tanggung jawab.³⁸⁹

Salah satu aspek menarik dari pemikiran Syahrur adalah pandangannya bahwa poligami merupakan solusi yang berkaitan dengan kondisi historis masyarakat. Ia menilai bahwa praktik poligami yang tidak terbatas telah menjadi tradisi di berbagai masyarakat sebelum Islam. Al-Qur'an datang bukan untuk menghapusnya secara total, melainkan membatasinya dan memberikan fungsi sosial yang jelas. Dalam perspektif ini, poligami dipandang sebagai mekanisme untuk mengatasi dampak sosial peperangan, terutama meningkatnya jumlah janda dan anak yatim.

Menurut Syahrur, dalam masyarakat yang mengalami peperangan dan kehilangan banyak laki-laki dewasa, poligami dapat berfungsi sebagai instrumen perlindungan sosial. Kehadiran seorang suami bagi seorang janda dapat memberikan perlindungan ekonomi dan sosial, sementara anak-anak yatim tetap dapat tumbuh bersama ibu mereka. Dengan demikian, poligami menjadi bagian dari sistem kesejahteraan sosial yang berorientasi pada kemaslahatan kelompok rentan.³⁹⁰

Sebaliknya, dalam masyarakat modern yang relatif stabil dan memiliki keseimbangan jumlah laki-laki dan perempuan, Syahrur menilai bahwa kebutuhan terhadap poligami tidak selalu ada. Oleh karena itu, ia berpendapat bahwa suatu masyarakat dapat memutuskan untuk membatasi atau bahkan

³⁸⁹ Syahrur, 305.

³⁹⁰ Syahrur, 304.

menanggukhan praktik poligami apabila kondisi sosial yang menjadi dasar keberadaannya tidak lagi ditemukan. Baginya, keputusan semacam ini tidak berarti mengharamkan apa yang diharamkan Allah, melainkan mengatur penggunaan suatu solusi sosial berdasarkan kebutuhan nyata masyarakat.

Pandangan ini berkaitan dengan perbedaan yang dibuat Syahrur antara konsep “haram” dan “terlarang”. Menurutnnya, yang haram hanyalah apa yang secara tegas diharamkan Allah dan bersifat universal serta abadi. Adapun poligami tidak termasuk dalam kategori tersebut. Karena itu, pembatasan poligami oleh negara atau masyarakat tidak dapat disamakan dengan pengharaman. Seseorang yang melanggar aturan negara mengenai poligami mungkin dianggap melanggar hukum positif, tetapi tidak dapat secara otomatis dianggap melakukan zina atau perbuatan keji.

Dari keseluruhan argumentasinya, terlihat bahwa Syahrur berusaha menggeser orientasi pembahasan poligami dari isu hak laki-laki menuju isu keadilan sosial. Ia menolak melihat poligami sebagai privilese seksual yang diberikan kepada laki-laki. Sebaliknya, ia memahaminya sebagai instrumen kemanusiaan yang dirancang untuk melindungi janda dan anak-anak yatim dalam kondisi tertentu. Karena itu, keberadaan poligami harus selalu diukur berdasarkan manfaat sosial yang dihasilkannya, bukan berdasarkan keinginan pribadi laki-laki.³⁹¹

Kesimpulannya, pemikiran Muhammad Syahrur tentang poligami dibangun di atas pembacaan kontekstual terhadap QS. An-Nisā’ ayat 3 dan ayat-ayat sekitarnya. Ia berpendapat bahwa poligami bukanlah kebolehan mutlak yang dapat dilakukan kapan saja dan untuk alasan apa saja. Poligami hanya dibenarkan dalam konteks perlindungan terhadap janda yang memiliki anak-anak yatim dan ketika terdapat kekhawatiran bahwa hak-hak

³⁹¹ Syahrur, 305.

anak yatim tersebut tidak dapat dipenuhi secara memadai. Dengan demikian, poligami dalam perspektif Syahrur merupakan solusi sosial yang bersifat kondisional, bukan hak seksual laki-laki. Tafsir ini menunjukkan upaya Syahrur untuk menghadirkan pemahaman Al-Qur'an yang lebih berorientasi pada nilai-nilai keadilan sosial, perlindungan kelompok rentan, dan kemaslahatan masyarakat.

Analisis Hukum Islam Kontemporer terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur tentang Poligami

Pemikiran Muhammad Shahrur merupakan salah satu arus penting dalam diskursus pembaruan hukum Islam kontemporer yang berupaya merekonstruksi pemahaman terhadap teks-teks normatif al-Qur'an melalui pendekatan linguistik dan analisis struktural. Salah satu aspek paling kontroversial dalam pemikiran Muhammad Shahrur adalah pembatasan konteks poligami hanya pada situasi sosial tertentu, yaitu janda yang memiliki anak yatim.³⁹² Dalam isu poligami, Shahrur menawarkan pembacaan yang tidak hanya berbeda dari tradisi tafsir klasik, tetapi juga secara fundamental menggeser paradigma dari "kebolehan normatif terbuka" menuju "kebolehan terbatas yang bersyarat sosial". Rekonstruksi ini terutama bertumpu pada teori batas (*nazariyyat al-hudūd*), yang menjadi fondasi epistemologis dalam keseluruhan bangunan pemikirannya.³⁹³ Teori batas merupakan konsep kunci dalam metodologi hukum Muhammad Shahrur yang berfungsi sebagai

³⁹² Mohd Anuar Ramli et al., "Gender Analysis in Contemporary Islamic Discourse," *Asian Social Science* 9, no. 7 (2013): 70, <https://doi.org/10.5539/ass.v9n7p62>.

³⁹³ Anugrah Reskiani et al., "Reform Methods of Islamic Inheritance Law in Indonesia in Jurisprudence," *Jurnal Ilmiah Syari'ah* 21, no. 1 (2022): 45, <https://doi.org/DOI: http://dx.doi.org/10.31958/juris.v21i1.5564>.

mekanisme penentuan ruang gerak hukum Islam antara batas minimum dan maksimum yang ditetapkan oleh teks al-Qur'an.³⁹⁴

Pemikiran Muhammad Syahrur mengenai poligami merupakan salah satu gagasan yang paling kontroversial dalam diskursus hukum Islam kontemporer. Berbeda dengan pendekatan fikih klasik yang menempatkan poligami sebagai kebolehan syariat (*ibāḥah*) dengan syarat keadilan terhadap para istri, Syahrur menafsirkan poligami sebagai solusi sosial yang secara khusus ditujukan untuk melindungi janda dan anak-anak yatim.³⁹⁵ Pandangan ini lahir dari metode pembacaan kontekstual yang menjadi ciri khas pemikirannya, yaitu memahami ayat Al-Qur'an berdasarkan hubungan antar ayat (*siyāq wa sibāq*) dan realitas sosial yang melatarbelakangi turunnya wahyu.³⁹⁶ Oleh karena itu, analisis hukum Islam kontemporer terhadap pemikiran Syahrur perlu dilakukan dengan mempertimbangkan aspek metodologi penafsiran, kesesuaian dengan prinsip-prinsip usul fikih, *maqāṣid al-syarī'ah*, serta relevansinya dengan kondisi masyarakat modern.

Dari perspektif metodologis, kekuatan utama pemikiran Syahrur terletak pada upayanya mengembalikan pembahasan poligami kepada konteks sosial yang melingkupi QS. An-Nisā' ayat 3. Dalam pembacaannya terhadap QS. al-Nisā' [4]: 3, Shahrur menekankan bahwa ayat tersebut turun dalam konteks perlindungan terhadap perempuan dan anak yatim pasca-konflik sosial.³⁹⁷ Ia mengkritik kecenderungan sebagian mufasir yang memisahkan ayat poligami dari ayat-ayat sebelumnya yang

³⁹⁴ Khusen, "From Shari'a 'Ayniyya to Shari'a Hududiyya: Sharour's Interpretation on Qur'anic Legal Verses," 431–32.

³⁹⁵ Syahrur, *Nahwa Usul Jadidah Li Al-Fiqh Al-Islamy: Fiqh Al-Mar'ah*.

³⁹⁶ Ulfa, Bakar, and Rahman, "Analysis of Muhammad Syahrur's Thoughts on the Concept of Justice in Polygamy: A Perspective of Contemporary Islamic Law."

³⁹⁷ Nurkumala, Thobroni, and Al-faruq, "Status Hukum Tidak Berpoligami Yang Diajukan Calon Istri: Pembacaan Ulang QS. An-Nisa Ayat 3 Dan 129," 1969.

berbicara tentang anak yatim. Dalam kerangka hermeneutik modern, pendekatan semacam ini dapat dipandang sebagai usaha memahami teks secara holistik (*holistic interpretation*), yaitu dengan membaca ayat dalam satu kesatuan tema dan struktur narasi.³⁹⁸ Pendekatan tersebut sejalan dengan perkembangan studi tafsir kontemporer yang menekankan pentingnya koherensi internal Al-Qur'an (*munāsabah al-āyāt*). Dengan demikian, Syahrur berhasil mengangkat kembali dimensi sosial dari ayat poligami yang selama ini kurang mendapatkan perhatian dalam sebagian pembahasan fikih normatif.

Apabila ditinjau dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, argumentasi Syahrur memiliki dasar yang cukup kuat. Ia menempatkan perlindungan terhadap anak yatim sebagai tujuan utama poligami. Pendekatan ini selaras dengan tujuan syariat dalam menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*)³⁹⁹ dan menjaga jiwa (*ḥifẓ al-nafs*).⁴⁰⁰ Dalam teori *maqāṣid* yang dikembangkan oleh para ulama kontemporer seperti Jasser Auda, hukum Islam tidak hanya dipahami berdasarkan bunyi literal teks, tetapi juga berdasarkan tujuan kemaslahatan yang hendak diwujudkan.⁴⁰¹ Dari sudut pandang ini, poligami memang dapat dipahami sebagai instrumen perlindungan sosial yang bertujuan menjaga kelompok rentan, terutama janda dan anak yatim yang

³⁹⁸ Ulfa, Bakar, and Rahman, "Analysis of Muhammad Syahrur's Thoughts on the Concept of Justice in Polygamy: A Perspective of Contemporary Islamic Law."

³⁹⁹ Fuqoha et al., "Constitutional Rights of Citizen Journalism in Indonesia: From Maqashid Sharia Perspective," *De Jure: Jurnal Hukum Dan Syariah* 16, no. 1 (2024): 161–78, <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v16i1.26154>.

⁴⁰⁰ Wan Mohd Amjad Wan Halim and Rohani Desa, "Analysis of Hifz Al-Nafs' (Protection of Life) Achievements on the Shariah Criminal Offenses Enactment in Malaysia Based on the Fuzzy Delphi Method," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 12, no. 5 (2022): 1532–42, <https://doi.org/10.6007/ijarbs/v12-i5/13239>.

⁴⁰¹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah* (Bandung: Mizan, 2015).

kehilangan penopang ekonomi akibat peperangan atau krisis sosial.

Dalam konteks masyarakat Arab awal Islam, argumentasi tersebut memperoleh relevansi historis yang kuat. Banyak peperangan pada masa Nabi Muhammad saw. menyebabkan meningkatnya jumlah janda dan anak yatim. Oleh karena itu, poligami dapat dipahami sebagai salah satu mekanisme sosial untuk menjamin kesejahteraan mereka.⁴⁰² Syahrur berupaya menghidupkan kembali dimensi historis ini dan menolak reduksi poligami menjadi semata-mata persoalan biologis atau hak seksual laki-laki. Dalam hal ini, pemikirannya memberikan kritik penting terhadap praktik-praktik poligami yang hanya berorientasi pada kepentingan laki-laki tanpa mempertimbangkan aspek keadilan sosial yang lebih luas.

Namun demikian, apabila dianalisis berdasarkan metodologi usul fikih yang berkembang dalam tradisi Islam, terdapat sejumlah persoalan mendasar dalam argumentasi Syahrur. Mayoritas mufasir klasik maupun kontemporer tidak memahami QS. An-Nisā' ayat 3 sebagai pembatasan poligami hanya kepada janda yang memiliki anak yatim. Mereka mengakui bahwa ayat tersebut memang berkaitan dengan perlindungan anak yatim, tetapi hubungan itu dipahami sebagai konteks turunnya ayat, bukan sebagai syarat mutlak poligami.⁴⁰³ Dalam tafsir klasik, ayat tersebut dipahami sebagai larangan menzalimi perempuan yatim yang berada dalam perwalian seseorang, lalu mengarahkan laki-laki untuk menikahi perempuan lain apabila khawatir tidak mampu berlaku adil terhadap perempuan yatim tersebut. Dengan demikian, syarat bahwa istri kedua, ketiga, atau

⁴⁰² Wulan Nur Diana and Siti Nur Khoiriyah, "Tafsir Aplikatif: Poligami Dalam Prespektif Ulama Klasik Dan Kontemporer," *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 9, no. 1 (2024): 86, <https://doi.org/10.14421/mjsi.v9i1.3714>.

⁴⁰³ Diana and Khoiriyah, "Tafsir Aplikatif: Poligami Dalam Prespektif Ulama Klasik Dan Kontemporer."

keempat harus berupa janda yang memiliki anak yatim tidak ditemukan secara eksplisit dalam penafsiran mayoritas ulama.⁴⁰⁴ Syahrur sampai pada kesimpulan tersebut melalui pembacaan kontekstual yang sangat ketat, bahkan oleh sebagian sarjana dianggap melampaui makna linguistik yang lazim dipahami dalam tradisi tafsir. Kritik ini menunjukkan bahwa pendekatan Syahrur sering kali lebih dekat kepada hermeneutika modern dibandingkan metode tafsir klasik yang berbasis riwayat dan analisis kebahasaan tradisional.

Selain itu, penafsiran Syahrur mengenai konsep keadilan dalam poligami juga menimbulkan perdebatan. Dalam pandangan jumhur ulama, poligami didasarkan pada QS. al-Nisā' [4]: 3 sebagai bentuk kebolehan (*ibāhah*) yang bersifat normatif.⁴⁰⁵ Ulama seperti al-Tabari dan al-Qurtubi memahami ayat tersebut sebagai izin bagi laki-laki untuk menikahi hingga empat perempuan dengan syarat utama kemampuan berlaku adil.⁴⁰⁶ Namun, keadilan dalam perspektif klasik lebih bersifat distributif-material, mencakup nafkah, giliran, tempat tinggal, dan perlakuan lahiriah.⁴⁰⁷ Dimensi emosional seperti cinta (*mawaddah*) dianggap berada di luar kemampuan manusia sehingga tidak menjadi syarat hukum yang mengikat. Oleh karena itu, poligami dalam fikih klasik cenderung diposisikan sebagai praktik yang sah secara hukum, meskipun dianjurkan

⁴⁰⁴ Diana and Khoiriyah.

⁴⁰⁵ Wahyudi et al., "Analisis Pemikiran As-Shabuni Tentang Poligami Dalam Kitab Shafwatut Tafasir," *Jurnal Semiotika Kajian Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 2 (2023): 176–91, <https://doi.org/https://doi.org/10.19109/jsq.v3i2.20356>.

⁴⁰⁶ Muzakki et al., "Understanding the Context of Polygamy in Early Islamic Civilization: A Study of Islamic Law, Social Context, and the Practices of the Prophet," 4.

⁴⁰⁷ Najimuddin, "Poligami Dalam Perspektif Islam (Kajian Tafsir Ahkam)," *Mimbar Akademika* 8, no. 1 (2023): 85, <https://mimbarakademika.com/index.php/jma/article/view/169>.

untuk berhati-hati karena potensi ketidakadilan.⁴⁰⁸ Dalam kerangka ini, poligami bukan institusi sosial yang dibatasi secara ketat, melainkan hak hukum yang dibuka dengan syarat tertentu. Perbedaan utama dengan Shahrur terletak pada titik ini: jika jumbuh melihatnya sebagai izin luas bersyarat, maka Shahrur mengubahnya menjadi kebolehan terbatas dalam kondisi sosial tertentu.⁴⁰⁹ Mayoritas ulama memahami keadilan dalam QS. An-Nisā' ayat 3 sebagai keadilan terhadap para istri, terutama dalam aspek nafkah, tempat tinggal, dan pembagian waktu. Pemahaman ini diperkuat oleh berbagai hadis Nabi yang menjelaskan kewajiban suami untuk berlaku adil kepada istri-istrinya.⁴¹⁰ Sebaliknya, Syahrur menafsirkan keadilan dalam ayat tersebut sebagai keadilan terhadap anak-anak yatim. Penafsiran ini memang memiliki dasar kontekstual karena ayat tersebut berada dalam rangkaian pembahasan tentang yatim.⁴¹¹ Akan tetapi, secara tekstual dan historis, mayoritas ulama menilai bahwa keadilan terhadap istri tetap merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari praktik poligami.

Dalam perspektif hukum keluarga Islam kontemporer, pemikiran Syahrur memiliki pengaruh yang cukup signifikan karena sejalan dengan kecenderungan reformasi hukum keluarga di berbagai negara Muslim. Banyak negara Muslim modern menerapkan pembatasan poligami melalui persyaratan administratif dan yudisial yang ketat. Negara-negara seperti

⁴⁰⁸ Mahfud and 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* 1, no. 1 (2022): 19, <https://doi.org/https://doi.org/10.58363/alfahmu.v1i1.1>.

⁴⁰⁹ Ulfa, Bakar, and Rahman, "Analysis of Muhammad Syahrur's Thoughts on the Concept of Justice in Polygamy: A Perspective of Contemporary Islamic Law," 92.

⁴¹⁰ Aris Baidhowi, "Hukum Poligami Dalam Perspektif Ulama Fiqh," *Muwazah: Jurnal Kajian Gender* 4, no. 1 (2012): 64–65, <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/muwazah.v4i1.9993>.

⁴¹¹ Syahrur, *Nahwa Usul Jadidah Li Al-Fiqh Al-Islamy: Fiqh Al-Mar'ah*.

Tunisia bahkan melarang poligami secara hukum, sedangkan Indonesia, Malaysia, dan Morocco menerapkan syarat-syarat tertentu yang harus dipenuhi sebelum seseorang dapat melakukan poligami.⁴¹² Dalam konteks ini, gagasan Syahrur memberikan justifikasi teoretis bahwa poligami bukanlah hak mutlak individu, melainkan kebijakan sosial yang dapat diatur sesuai kebutuhan masyarakat.

Pemikiran tersebut juga memiliki relevansi dengan teori *masalah* dalam hukum Islam. Menurut teori ini, suatu kebijakan dapat diterapkan selama bertujuan mewujudkan kemaslahatan dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat.⁴¹³ Jika suatu masyarakat menilai bahwa poligami justru menimbulkan lebih banyak mudarat daripada manfaat, maka pembatasan terhadap praktik tersebut dapat dipandang sebagai bagian dari kebijakan publik (*siyāṣah syar'īyyah*). Dalam hal ini, Syahrur berupaya memindahkan pembahasan poligami dari wilayah hak individual menuju wilayah kebijakan sosial yang mempertimbangkan kepentingan masyarakat secara keseluruhan. Meski demikian, gagasan Syahrur bahwa suatu negara dapat menangguk atau menghapus praktik poligami berdasarkan keputusan sosial tetap menuai kritik. Sebagian ulama kontemporer berpendapat bahwa negara memang berwenang mengatur pelaksanaan poligami, tetapi tidak berwenang meniadakan secara total sesuatu yang secara eksplisit dibolehkan oleh Al-Qur'an. Perbedaan ini berakar pada perdebatan yang lebih luas mengenai hubungan antara teks

⁴¹² Harwis Alimuddin et al., "Requirements of Polygamy by Muhammad Shahrur and It's Relevance to Indonesian Society," *Media Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam Dan Pranata Sosial* 26, no. 1 (2024): 81, <https://doi.org/10.22373/jms.v26i1.22719>.

⁴¹³ Nadhifa Salsabilla Syafa' and Nur Lailatul Musyafa'ah, "Isbat Nikah Pernikahan Poligami Secara Siri Dalam Putusan Nomor 3401/Pdt.G/2022/PA.Sby," *Ma'mal: Jurnal Laboratorium Syariah Dan Hukum* 5, no. 1 (2024): 63, <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/mal.v5i1.325>.

wahyu dan otoritas negara dalam menetapkan hukum. Syahrur cenderung memberikan ruang yang lebih besar kepada masyarakat dan negara untuk menentukan bentuk implementasi hukum sesuai kebutuhan zaman.

Dari sudut pandang gender, pemikiran Syahrur menawarkan kontribusi penting karena berusaha mengoreksi bias patriarkal yang sering melekat dalam pembahasan poligami. Ia menolak alasan-alasan tradisional seperti kebutuhan seksual laki-laki, kemandulan istri, atau penyakit istri sebagai legitimasi poligami.⁴¹⁴ Menurutnya, alasan-alasan tersebut tidak memiliki dasar yang jelas dalam Al-Qur'an dan sering kali mengabaikan prinsip kesetaraan moral antara laki-laki dan perempuan. Pendekatan ini sejalan dengan kecenderungan pemikiran Islam progresif yang berusaha membaca ulang teks-teks keagamaan dalam kerangka keadilan gender. Namun demikian, sebagian sarjana menilai bahwa Syahrur terlalu jauh dalam mengaitkan poligami semata-mata dengan persoalan sosial anak yatim.⁴¹⁵ Kritik ini muncul karena Al-Qur'an sendiri tidak secara eksplisit menyebut bahwa semua istri dalam praktik poligami harus berupa janda yang memiliki anak yatim.⁴¹⁶ Dengan demikian, meskipun pendekatan Syahrur berhasil menonjolkan dimensi kemanusiaan dari poligami, penafsirannya tetap menghadapi tantangan dari sisi legitimasi tekstual dan penerimaannya dalam tradisi hukum Islam yang mapan.

Secara keseluruhan, pemikiran Muhammad Syahrur tentang poligami dapat dipahami sebagai upaya reinterpretasi

⁴¹⁴ Lufaei, "Polygamy as a Social Anomaly: Muhammad Shahrur's Progressive Interpretation of Qur'anic Family Law," *Tasyri': Journal of Islamic Law* 5, no. 1 (2026): 65, <https://doi.org/https://doi.org/10.35888/opiniadejournal.v5i1.96>.

⁴¹⁵ Alimuddin et al., "Requirements of Polygamy by Muhammad Shahrur and It's Relevance to Indonesian Society," 89.

⁴¹⁶ Fithoroini, "Analisis Pemikiran Muhammad Shahrur Terhadap Hukum Poligami: Sebuah Telaah Kritis."

hukum Islam yang berorientasi pada tujuan sosial dan kemaslahatan manusia.⁴¹⁷ Ia menempatkan poligami sebagai instrumen perlindungan terhadap janda dan anak yatim, bukan sebagai privilese seksual laki-laki. Dari perspektif hukum Islam kontemporer, gagasan ini memiliki nilai penting karena menegaskan dimensi keadilan sosial dalam syariat serta mendorong pembacaan Al-Qur'an yang lebih kontekstual. Akan tetapi, dari sudut pandang usul fikih dan tafsir arus utama, penafsirannya masih menghadapi sejumlah keberatan, terutama terkait pembatasan poligami hanya pada janda yang memiliki anak yatim dan pemaknaan keadilan yang berbeda dari mayoritas ulama.⁴¹⁸ Oleh karena itu, pemikiran Syahrur dapat dipandang sebagai kontribusi penting dalam diskursus reformasi hukum keluarga Islam, meskipun belum dapat dianggap sebagai representasi pandangan mayoritas tradisi fikih Islam.

Kesimpulan

Pemikiran Muhammad Syahrur tentang poligami merupakan bentuk reinterpretasi terhadap QS. An-Nisā' ayat 3 yang berangkat dari pendekatan kontekstual dan berorientasi pada tujuan sosial Al-Qur'an. Berbeda dengan pandangan fikih klasik yang memandang poligami sebagai kebolehan umum dengan syarat keadilan terhadap para istri, Syahrur menempatkan poligami sebagai solusi sosial yang secara khusus ditujukan untuk melindungi janda dan anak-anak yatim. Menurutnya, poligami bukanlah hak seksual laki-laki, melainkan instrumen kemanusiaan yang hanya dapat diterapkan ketika terdapat kebutuhan nyata untuk menjamin kesejahteraan anak-anak yatim yang kehilangan ayah mereka.

⁴¹⁷ Jamil, *Fikih Kontemporer Sebuah Dialektika* (Medan: CV Manahij, 2017), 68.

⁴¹⁸ Fithoroini, "Analisis Pemikiran Muhammad Shahrur Terhadap Hukum Poligami: Sebuah Telaah Kritis."

Dari perspektif hukum Islam kontemporer, pemikiran Syahrur memiliki kontribusi penting karena menghidupkan kembali dimensi sosial dan kemanusiaan yang terkandung dalam ayat poligami. Pendekatannya sejalan dengan teori maqāsid al-syari'ah yang menekankan perlindungan terhadap kelompok rentan, pemeliharaan keturunan (*hifz al-nasl*), serta pencapaian kemaslahatan sosial. Selain itu, kritiknya terhadap penggunaan alasan biologis dan patriarkal dalam membenaran poligami menunjukkan upaya untuk menghadirkan pemahaman yang lebih berkeadilan dan relevan dengan perkembangan masyarakat modern. Namun demikian, pemikiran Syahrur juga menghadapi sejumlah kritik dari perspektif tafsir dan usul fikih klasik. Pembatasannya terhadap poligami hanya pada janda yang memiliki anak yatim tidak ditemukan secara eksplisit dalam penafsiran mayoritas ulama. Demikian pula, penafsirannya tentang keadilan yang difokuskan pada anak yatim berbeda dengan pandangan umum yang menekankan keadilan terhadap para istri. Oleh karena itu, meskipun menawarkan perspektif baru yang menarik dan progresif, pemikiran Syahrur belum dapat dianggap mewakili pandangan dominan dalam tradisi hukum Islam.

Dengan demikian, pemikiran Muhammad Syahrur tentang poligami dapat dipahami sebagai bagian dari upaya pembaruan hukum Islam yang berusaha menggeser orientasi poligami dari kepentingan individual menuju tanggung jawab sosial. Gagasannya memberikan kontribusi penting dalam memperkaya diskursus hukum keluarga Islam kontemporer, terutama dalam menegaskan bahwa praktik poligami harus selalu diukur berdasarkan prinsip keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap pihak-pihak yang paling membutuhkan. Meskipun menuai perdebatan, pemikiran ini menunjukkan bahwa interpretasi hukum Islam tetap merupakan ruang yang

dinamis dan terbuka bagi dialog antara teks, konteks, dan kebutuhan masyarakat yang terus berkembang.

Daftar Pustaka

- Alimuddin, Harwis, Abdul Haris Abbas, Indriyani Amir, and Abdul Syatar. "Requirements of Polygamy by Muhammad Shahrur and It's Relevance to Indonesian Society." *Media Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam Dan Pranata Sosial* 26, no. 1 (2024): 79–95. <https://doi.org/10.22373/jms.v26i1.22719>.
- Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. Bandung: Mizan, 2015.
- Baidhowi, Aris. "Hukum Poligami Dalam Perspektif Ulama Fiqh." *Muwazah: Jurnal Kajian Gender* 4, no. 1 (2012): 58–69. <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/muwazah.v4i1.9993>.
- Diana, Wulan Nur, and Siti Nur Khoiriyah. "Tafsir Aplikatif: Poligami Dalam Prespektif Ulama Klasik Dan Kontemporer." *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 9, no. 1 (2024): 84–100. <https://doi.org/10.14421/mjsi.v9i1.3714>.
- Fathiah, Iffah. "Itsbat Nikah Poligami Perspektif Undang-Undang Perkawinan Dan SEMA No. 3 Tahun 2018." *Mawaddah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 3 (2023): 14–38. <https://doi.org/10.52496/mjhki.v1i1.2>.
- Fithoroini, Dayan. "Analisis Pemikiran Muhammad Shahrur Terhadap Hukum Poligami: Sebuah Telaah Kritis." *Opinia De Journal* 5, no. 1 (2025): 46–58. <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/alqanun.2007.10.2%20Des.266-285>.
- Fuqoha, Rahmi Mulyasih, Hasuri, Indrianti Azhar Firdausi, and Silfi Barten. "Constitutional Rights of Citizen Journalism in Indonesia: From Maqashid Sharia Perspective." *De Jure: Jurnal Hukum Dan Syar'iah* 16, no. 1 (2024): 161–78.

- <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v16i1.26154>.
- Herlambang, Saifuddin. "Muhammad Shahrur's Millennial Interpretation of Women's Issues." *F1000Research* 12, no. 12 (2023): 1–18. <https://doi.org/10.12688/f1000research.125653.3>.
- . "Muhammad Shahrur's Millennial Interpretation of Women's Issues." *F1000Research*, 2024, 1–20. <https://doi.org/10.12688/f1000research.125653.3>.
- Jamil. *Fikih Kontemporer Sebuah Dialektika*. Medan: CV Manahij, 2017.
- Juliansyahzen, Muhammad Iqbal. "Rekonstruksi Nalar Hukum Islam Kontemporer Muhammad Shahrur Dan Kontekstualisasinya." *Jurnal Syari'ah Dan Hukum* 4, no. 1 (2022): 57–74. <https://doi.org/https://doi.org/10.20885/mawarid.vol4.iss1.art4>.
- Khusen, Moh. "From Shari'a 'Ayniyya to Shari'a Hududiyya: Sharour's Interpretation on Qur'anic Legal Verses." *Al-Jami'ah* 50, no. 2 (2012): 431–60. <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/ajis.2012.502.431-459>.
- Lufaei. "Polygamy as a Social Anomaly: Muhammad Shahrur's Progressive Interpretation of Qur'anic Family Law." *Tasyri': Journal of Islamic Law* 5, no. 1 (2026): 29–32. <https://doi.org/https://doi.org/10.35888/opiniadejournal.v5i1.96>.
- Ma'u, Dahlia Haliah. "The Harmonization of Polygamy Between Islamic Law and Legal Law in Indonesia." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 7, no. 2 (2023): 669–86. <https://doi.org/10.22373/sjkh.v7i2.8519>.
- Mahfud, and 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* 1, no. 1 (2022): 18–26. <https://doi.org/https://doi.org/10.58363/alfahmu.v1i1.1>.
- Mukhtar, Muhammad, Mardia Mardia, and Andika Aminuddin. "Study of the Thinking of Muhammad Syahrur and M. Quraish Shihab about the Concept of Polygamy (Study of Interpretation of QS. An-Nisa/4:3)." *Lisan Al-Hal: Jurnal Pengembangan Pemikiran Dan Kebudayaan* 17, no. 1 (2023): 22–32. <https://doi.org/10.35316/lisanalhal>.
- Musyafa'ah, Nur Lailatul. "Pemikiran Fikih Wanita Muhammad Shahrur." *Al Qanun* 13, no. 1 (2010): 132–56. <http://jurnalfsh.uinsby.ac.id/index.php/qanun/article/view/172/158>.
- . "Studi Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia Perspektif Gender." *Al-Hukama* 04, no. 2 (2014): 409–30. <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.15642/alhukama.2014.4.2.409-430>.
- Muzakki, Ahmad, Akhmad Zaeni, Vita Firdausiyah, and Abdullah Rosikh Fil Ilmi. "Understanding the Context of Polygamy in Early Islamic Civilization: A Study of Islamic Law, Social Context, and the Practices of the Prophet." *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 21, no. 2 (2025): 1–30. <https://doi.org/https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v21i2.15167>.
- Nadhifah, Nurul Asiya. "Poligami Dalam Perspektif Teori Batas (Studi Pemikiran Muhammad Shahrur)." *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran Dan Pembaharuan Hukum Islam* 5, no. 2 (2007): 266–85. <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/alqanun.2007.10.2%20Des.266-285>.
- Najimuddin. "Poligami Dalam Perspektif Islam (Kajian Tafsir

- Ahkam).” *Mimbar Akademika* 8, no. 1 (2023): 84–96. <https://mimbarakademika.com/index.php/jma/article/view/169>.
- Nurani, Sifa Mulya. “Perspectives of Justice in the Family (Study of the Concept of Justice in Polygamy According to Law and Compilation of Islamic Law).” *Ascarya* 1, no. 1 (2021): 1–14. <https://doi.org/10.53754/iscs.v1i1.1>.
- Nurkumala, Indah Ayu, Ahmad Yusam Thobroni, and Abdul Qudus Al-faruq. “Status Hukum Tidak Berpoligami Yang Diajukan Calon Istri: Pembacaan Ulang QS. An-Nisa Ayat 3 Dan 129.” *AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies* 9, no. 1 (2026): 1966–83. <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v9i1.1943.The>.
- Ramli, Mohd Anuar, Ahmad Badri Abdullah, Muhammad Ikhlas Rosele, Syed Mohd Jeffri Syed Jaafar, Mohammad Aizat Jamaludin, Mohd Roslan Mohd Nor, Mohamad Zaid Mohd Zin, Ahmad Faisal Mahdi, and Zalina Ibrahim. “Gender Analysis in Contemporary Islamic Discourse.” *Asian Social Science* 9, no. 7 (2013): 62–74. <https://doi.org/10.5539/ass.v9n7p62>.
- Reskiani, Anugrah, Dian Furqani Tenrilawa, Aminuddin, and Rahman Subha. “Reform Methods of Islamic Inheritance Law in Indonesia in Jurisprudence.” *Jurnal Ilmiah Syari’ah* 21, no. 1 (2022): 39–51. <https://doi.org/DOI:https://dx.doi.org/10.31958/juris.v21i1.5564>.
- Ridwan, Muhammad Saleh, Wahidah Abdullah, and Idham. “Public Perception of Polygamy in Makassar, Indonesia: Cultural Perspective and Islamic Law.” *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 8, no. 1 (2024): 20–38. <https://doi.org/10.22373/sjkh.v8i1.15419>.
- Syafa’, Nadhifa Salsabilla, and Nur Lailatul Musyafa’ah. “Isbat Nikah Pernikahan Poligami Secara Siri Dalam Putusan

- Nomor 3401/Pdt.G/2022/PA.Sby.” *Ma’mal: Jurnal Laboratorium Syariah Dan Hukum* 5, no. 1 (2024): 50–72.
<https://doi.org/https://doi.org/10.15642/mal.v5i1.325>.
- Syahrial, Muhammad. “Hermeneutika Muhammad Shahrur Dan Implikasinya Terhadap Istimbāt Al-Ahkām Dalam Persoalan Wanita.” *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 13, no. 1 (2013): 109–24.
<https://doi.org/10.15408/ajis.v13i1.956>.
- Syahrur, Muhammad. *Nahwa Usul Jadidah Li Al-Fiqh Al-Islamy: Fiqh Al-Mar’ah*. Damaskus: al-Ahali, 2000.
- Ulfa, Marlina, Norhayati Abu Bakar, and Muhammad Faizal Abd Rahman. “Analysis of Muhammad Syahrur’s Thoughts on the Concept of Justice in Polygamy: A Perspective of Contemporary Islamic Law.” *Al-Muqaranah: Jurnal Perbandingan Madzhab* 2, no. 2 (2024): 85–93.
<https://doi.org/https://doi.org/10.35316/lisanalhal.v17i1.22-32>.
- Wahyudi, Wahyu Nada, Cepi Sutanto, Dedeh Widianengsih, and Latipah Pitriani. “Analisis Pemikiran As-Shabuni Tentang Poligami Dalam Kitab Shafwatut Tafasir.” *Jurnal Semiotika Kajian Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir* 3, no. 2 (2023): 176–91.
<https://doi.org/https://doi.org/10.19109/jsq.v3i2.20356>.
- Wan Halim, Wan Mohd Amjad, and Rohani Desa. “Analysis of Hifz Al-Nafs’ (Protection of Life) Achievements on the Shariah Criminal Offenses Enactment in Malaysia Based on the Fuzzy Delphi Method.” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 12, no. 5 (2022): 1532–42.
<https://doi.org/10.6007/ijarbss/v12-i5/13239>.
- Wardatun, Atun, and Bianca J. Smith. “Woman-Initiated Divorce

and Feminist Fiqh in Indonesia: Narrating Male Acts of Nushūz in Marriage." *Ulumuna* 24, no. 2 (2020): 266–95. <https://doi.org/10.20414/ujis.v24i2.416>.

Wathani, Syamsul, Habib Ismail, and Akhmad Mughzi Abdillah. "Reconstruction of Women's Fiqh: An Analysis of Muhammad Shahrūr's Contemporary Reading in a Hermeneutic Perspective." *JIL: Journal of Islamic Law* 3, no. 2 (2022): 159–75. <https://doi.org/10.24260/jil.v3i2.860>.



**POLIGAMI DAN KONTESTASI OTORITAS
KEAGAMAAN DALAM REFORMASI HUKUM
KELUARGA ISLAM DI INDONESIA:
Studi atas Wacana Siti Musdah Mulia dan CLD-KHI**

Oleh: Dea Salma Sallom, M.H.



Poligami merupakan salah satu isu paling kontroversial dalam pembahasan hukum keluarga Islam di Indonesia.⁴¹⁹ Praktik tersebut tidak hanya diperdebatkan dalam ruang keagamaan, tetapi juga menjadi persoalan sosial, hukum, dan politik yang terus memunculkan perdebatan di ruang publik.⁴²⁰ Dalam masyarakat Muslim Indonesia, poligami sering dipahami sebagai bagian dari legitimasi normatif hukum Islam karena memiliki dasar tekstual dalam Al-Qur'an dan telah lama

⁴¹⁹ Mansari Mansari et al., "Overruling Polygamy Alternative Provisions To Grant A Marriage Licence An Analysis of Decision Number 272/Pdt.G/2023/MS.Bna," *Jurnal Yudisial* 16, no. 3 (2023).

⁴²⁰ Mohammad Lukman Chakim and Muhammad Habib Adi Putra, "Dialektika Poligami Dengan Feminisme: Analisis Maqasid Syariah Terhadap Poligami Menurut Ulama Klasik Dan Feminisme," *Al-Syakhsiyyah: Journal of Law and Family Studies* 4, no. 1 (2022): 130, <https://doi.org/10.21154/syakhsiyyah.v4i1.4683>.

memperoleh pengakuan dalam tradisi fikih klasik.⁴²¹ Namun dalam praktik sosial modern, poligami juga kerap dikaitkan dengan berbagai persoalan ketidakadilan dalam relasi keluarga, seperti marginalisasi perempuan, konflik rumah tangga, kerentanan ekonomi, hingga kekerasan psikologis terhadap perempuan dan anak.⁴²²

Perdebatan mengenai poligami semakin kompleks ketika negara mulai mengatur praktik tersebut melalui instrumen hukum formal. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menempatkan monogami sebagai asas utama, tetapi tetap membuka ruang terbatas bagi praktik poligami melalui izin pengadilan dan sejumlah persyaratan administratif.⁴²³ Di sisi lain, Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai pedoman hukum keluarga bagi umat Islam tetap mempertahankan konstruksi fikih yang membolehkan poligami dengan syarat tertentu. Posisi tersebut menunjukkan bahwa negara tidak mengambil sikap pelarangan total, tetapi juga tidak membiarkan praktik poligami berlangsung tanpa kontrol hukum. Akibatnya, regulasi poligami di Indonesia berkembang dalam posisi yang ambivalen antara mempertahankan legitimasi agama dan merespons tuntutan perlindungan hak perempuan.

Dalam praktiknya, regulasi tersebut belum sepenuhnya menyelesaikan berbagai persoalan yang muncul. Data dan pemberitaan mengenai praktik perkawinan tidak tercatat, poligami tanpa izin pengadilan, serta sengketa hak perempuan dan anak dalam keluarga poligami menunjukkan adanya jarak

⁴²¹ Lukman Chakim and Habib Adi Putra, "Dialektika Poligami Dengan Feminisme.", 113.

⁴²² Afrizal Akbar Fairuzaidan and Salsabila Fatin Maulida Rahma, "Analisis Dampak Poligami Siri Tinjauan Hak Asasi Manusia Studi Kasus: Di Kabupaten Semarang," *INNOVATIVE: Journal Of Social Science Research* 3, no. 6 (2023).

⁴²³ Mansari et al., "Overruling Polygamy Alternative Provisions To Grant A Marriage Licence An Analysis of Desicion Number 272/Pdt.G/2023/MS.Bna.", 362.

antara regulasi formal negara dan praktik sosial masyarakat.⁴²⁴ Dalam banyak kasus, legitimasi agama masih sering dijadikan dasar pembenaran praktik poligami meskipun bertentangan dengan ketentuan hukum negara.⁴²⁵ Kondisi tersebut memperlihatkan bahwa persoalan poligami tidak hanya berkaitan dengan legalitas formal, tetapi juga menyangkut perebutan legitimasi dan otoritas dalam menentukan keberlakuan hukum keluarga Islam di Indonesia.

Kontestasi tersebut semakin terlihat dalam kemunculan wacana reformasi hukum Islam yang berkembang sejak era reformasi, khususnya melalui penyusunan *Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (CLD-KHI). Kehadiran CLD-KHI memunculkan perdebatan luas karena menawarkan reinterpretasi terhadap hukum keluarga Islam dengan pendekatan kesetaraan gender, hak asasi manusia, pluralisme, dan keadilan substantif.⁴²⁶ Dalam persoalan poligami, CLD-KHI tidak lagi menempatkannya sebagai hak normatif laki-laki yang hanya perlu dibatasi secara administratif, tetapi sebagai praktik yang bertentangan dengan prinsip keadilan dan kesetaraan dalam keluarga.⁴²⁷ Gagasan tersebut memicu penolakan dari berbagai kelompok Islam konservatif yang menilai CLD-KHI telah

⁴²⁴ Siti Sapitri Nurhasanatul Hayah and Syahrul Anwar, "Kriminalisasi Praktik Poligami Tanpa Izin Pengadilan Dalam Perspektif Hukum Perkawinan Indonesia," *Al-Zayn: Jurnal Ilmu Sosial & Hukum* 4, no. 1 (2026), <https://doi.org/https://doi.org/10.61104/alz.v4i1.3689>.

⁴²⁵ Fairuzaidan and Rahma, "Analisis Dampak Poligami Siri Tinjauan Hak Asasi Manusia Studi Kasus: Di Kabupaten Semarang."

⁴²⁶ Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia* (Marja, 2014).

⁴²⁷ Musdah Mulia, "Amandemen Pembaruan Hukum Perkawinan Melalui Counter Legal Draft Terhadap Kompilasi Hukum Islam," *Muslimah Reformis*, Desember 2023, <https://muslimahreformis.co/amandemen-pembaruan-hukum-perkawinan-melalui-counter-legal-draft-terhadap-kompilasi-hukum-islam/>.

menyimpang dari konstruksi fikih klasik dan otoritas hukum Islam yang mapan.

Perdebatan mengenai CLD-KHI menunjukkan bahwa reformasi hukum Islam di Indonesia tidak hanya menyangkut perubahan norma hukum, tetapi juga berkaitan dengan kontestasi otoritas keagamaan. Konflik yang muncul bukan sekadar perbedaan pandangan mengenai poligami, melainkan pertarungan mengenai siapa yang memiliki legitimasi untuk menafsirkan hukum Islam di ruang publik. Dalam konteks ini, negara, ulama tradisional, dan kelompok reformis sama-sama berupaya membangun legitimasi dalam menentukan arah hukum keluarga Islam di Indonesia.

Berdasarkan latar belakang tersebut, artikel ini membahas bagaimana regulasi poligami di Indonesia memperlihatkan ambivalensi negara dalam mengelola hukum keluarga Islam, bagaimana Siti Musdah Mulia dan CLD-KHI merepresentasikan pergeseran otoritas keagamaan dalam reformasi hukum Islam, serta bagaimana perdebatan mengenai poligami mencerminkan kontestasi tafsir dan negosiasi otoritas dalam perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia.

Poligami dan Ambivalensi Regulasi Negara di Indonesia

Pembahasan mengenai poligami dalam hukum keluarga Islam di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari konstruksi fikih klasik yang menjadi fondasi normatif bagi praktik tersebut. Dalam tradisi fikih, poligami diposisikan sebagai praktik yang dibolehkan (*mubāḥ*) dengan batas maksimal empat istri sebagaimana dirujuk dalam QS. al-Nisā' [4]: 3.⁴²⁸

⁴²⁸ Madiha Dzakiyyah Chairunnisa et al., "Poligami dalam Perspektif Tafsir Modern Al-Manar," *Istinbath | Jurnal Penelitian Hukum Islam* 15, no. 1 (2019): 29, <https://doi.org/10.36667/istinbath.v15i1.273>.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ الْيَتَامَىٰ مِثْلَىٰ مِثْلَىٰ وَثَلَاثَ
وَرُبْعٍ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Artinya: "Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (maka nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim."⁴²⁹

Kebolehan tersebut dikaitkan dengan syarat keadilan, namun dalam elaborasi para fuqahā', konsep keadilan lebih banyak dimaknai dalam aspek lahiriah dan material, seperti pembagian nafkah, tempat tinggal, dan giliran.⁴³⁰ Sementara itu, dimensi emosional, psikologis, dan relasional belum menjadi perhatian utama dalam konstruksi hukum tersebut.⁴³¹ Akibatnya, poligami tetap dipertahankan sebagai bagian dari sistem normatif yang sah meskipun syarat keadilan yang menjadi fondasinya menyimpan problem implementasi.

Di sisi lain, Al-Qur'an sendiri memperlihatkan adanya ketegangan normatif dalam persoalan poligami. QS. al-Nisā' [4]: 129 menegaskan bahwa manusia tidak akan mampu berlaku adil

⁴²⁹ QS An-Nisa 3

⁴³⁰ Fahrur Dama, "Problematisasi Poligami Di Indonesia Analisis Normatif Dan Sosiologis Dalam Hukum Keluarga Islam," *HOKI : Journal of Islamic Family Law* 1, no. 1 (2025).

⁴³¹ Zainal Abidin et al., "Poligami Dalam Islam Dan Keadilan Gender," *The International Journal of Pegon : Islam Nusantara Civilization* 8, no. 02 (2022): 17-38, <https://doi.org/10.51925/inc.v8i02.65>.

secara sempurna di antara istri-istri mereka, meskipun sangat menginginkannya.

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْلَمُوا بَيِّنَ الْيَسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيزُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا
كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Artinya: "Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."⁴³²

Ketegangan antara kebolehan poligami dan keterbatasan manusia dalam mewujudkan keadilan ini menunjukkan bahwa persoalan poligami tidak sesederhana sekadar legalitas formal. Namun dalam perkembangan fikih klasik, ketegangan tersebut tidak selalu dielaborasi secara kritis sehingga poligami tetap diterima sebagai bagian dari struktur hukum yang mapan.

Di Indonesia sendiri, poligami tidak lagi dipahami semata sebagai persoalan normatif-keagamaan, melainkan juga sebagai isu hukum yang berkaitan dengan perlindungan hak, ketertiban sosial, dan kepastian hukum.⁴³³ Negara kemudian hadir melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) untuk mengatur praktik poligami melalui mekanisme administratif dan prosedural. Kehadiran

⁴³² Qs an nisa 129

⁴³³ Dian Septiandani et al., "Kemaslahatan dalam Perkawinan Poligami Dalam Kajian Hukum Islam dan Hukum Positif Indonesia," *Jurnal Ius Constituendum* 8, no. 3 (2023): 466–81, <https://doi.org/10.26623/jic.v8i3.7236>.

negara dalam ruang hukum Islam menunjukkan bahwa otoritas pengaturan perkawinan tidak lagi sepenuhnya berada di tangan otoritas keagamaan tradisional, tetapi mulai dinegosiasikan melalui sistem hukum nasional.

Ambivalensi negara terhadap poligami tidak dapat dilepaskan dari karakter hukum keluarga di Indonesia yang dibangun dalam konteks masyarakat plural.⁴³⁴ Undang-Undang Perkawinan berlaku bagi seluruh warga negara Indonesia dengan latar belakang yang berbeda, sehingga negara tidak dapat sepenuhnya mengadopsi norma agama tertentu secara mutlak.⁴³⁵ Namun pada saat yang sama, negara juga tidak dapat melepaskan pengaruh agama dari konstruksi hukum keluarga nasional karena perkawinan di Indonesia memiliki dimensi religious yang sangat kuat. Dalam posisi tersebut, negara berperan sebagai penengah di antara berbagai otoritas keagamaan dan kepentingan sosial yang saling berkompetisi dalam menentukan arah hukum keluarga.⁴³⁶

Karena itu, Undang-Undang Perkawinan membangun model kompromi dengan menempatkan monogami sebagai asas utama sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 3 ayat (1),⁴³⁷ tetapi tetap membuka ruang terbatas bagi praktik poligami melalui mekanisme tertentu. Pasal 4 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974⁴³⁸ memberikan kemungkinan bagi suami untuk beristri

⁴³⁴ Muhsin Aseri, "Hukum Islam Dalam Konteks Nation-State Indonesia," *ITTihad* 14, no. 26 (2016), <https://doi.org/10.18592/ittihad.v14i26.873>.

⁴³⁵ Rachmadi Usman, "Western Legal Hegemony over Customary Law: A Critical Legal Studies (CLS) Perspective," *Journal of Adat Recht* 2, no. 4 (2025): 19–27, <https://doi.org/10.62872/6d7b8w69>.

⁴³⁶ Usman, "Western Legal Hegemony over Customary Law."

⁴³⁷ Pasal 3 ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan: Pada dasarnya seorang pria hanya boleh memiliki seorang isteri. Seorang wanita hanya boleh memiliki seorang suami.

⁴³⁸ Pasal 4 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan:

lebih dari seorang apabila memperoleh izin pengadilan,⁴³⁹ sedangkan Pasal 5 mensyaratkan adanya persetujuan istri, kepastian kemampuan ekonomi, serta jaminan berlaku adil terhadap istri dan anak-anak.⁴⁴⁰ Konstruksi tersebut menunjukkan bahwa negara tidak sepenuhnya menerima pandangan fikih klasik yang menempatkan poligami sebagai hak normatif laki-laki, tetapi juga tidak mengambil posisi pelarangan total sebagaimana berkembang dalam sebagian wacana reformasi hukum Islam.⁴⁴¹

Posisi kompromistis tersebut memperlihatkan bahwa regulasi poligami di Indonesia pada dasarnya merupakan hasil negosiasi antara berbagai bentuk otoritas. Di satu sisi terdapat otoritas fikih klasik yang mempertahankan legitimasi normative poligami berdasarkan teks keagamaan dan tradisi ulama. Di sisi lain muncul tuntutan reformasi hukum yang menekankan

(1) Dalam hal seorang suami akan beristeri lebih dari seorang, sebagaimana tersebut dalam Pasal 3 ayat (2) Undang-undang ini, maka ia wajib mengajukan permohonan kepada Pengadilan di daerah tempat tinggalnya.

(2) Pengadilan dimaksud dalam ayat (1) pasal ini hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristeri lebih dari seorang apabila: a. isteri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri; b. isteri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; c. isteri tidak dapat melahirkan keturunan.

⁴³⁹ Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan (1974).

⁴⁴⁰ Pasal 5 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan:

(1) Untuk dapat mengajukan permohonan kepada Pengadilan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 4 ayat (1) Undang-undang ini, harus dipenuhi syarat-syarat sebagai berikut: a. adanya persetujuan dari isteri/isteri-isteri; b. adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka; c. adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anak mereka.

(2) Persetujuan yang dimaksud dalam ayat (1) huruf a pasal ini tidak diperlukan bagi seorang suami apabila isteri/isteri-isterinya tidak mungkin dimintai persetujuannya dan tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjian, atau apabila tidak ada kabar dari isterinya selama sekurang-kurangnya 2 (dua) tahun, atau karena sebab-sebab lainnya yang perlu mendapat penilaian dari Hakim Pengadilan.

⁴⁴¹ Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

perlindungan perempuan, keadilan substantif, dan pembatasan praktik poligami.⁴⁴² Negara kemudian berada di tengah tarik-menarik tersebut dengan membangun regulasi yang berupaya menjaga legitimasi agama sekaligus mempertahankan fungsi kontrol sosial dan perlindungan hukum.⁴⁴³

Dalam konteks ini, regulasi poligami tidak dapat dipahami sekadar sebagai kebijakan administratif negara, tetapi sebagai bentuk perebutan legitimasi dalam menentukan otoritas hukum keluarga Islam. Negara tidak hanya mengatur prosedur perkawinan, melainkan juga secara tidak langsung menentukan batas keberlakuan norma keagamaan dalam ruang publik. Melalui mekanisme izin pengadilan dan syarat administratif, negara mengambil sebagian kewenangan yang sebelumnya lebih banyak berada dalam otoritas fikih dan praktik sosial masyarakat.

Posisi tersebut semakin terlihat dalam keberadaan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang secara khusus ditujukan bagi umat Islam. Sebagai produk hukum negara yang banyak mengadopsi konstruksi fikih klasik, KHI menunjukkan bagaimana negara tetap membutuhkan legitimasi agama dalam membangun otoritas hukumnya. Namun pada saat yang sama, negara juga melakukan modifikasi terhadap praktik poligami melalui pembatasan administratif. Dengan demikian, hukum keluarga Islam di Indonesia berkembang bukan melalui dominasi tunggal salah satu otoritas, tetapi melalui proses negosiasi yang terus berlangsung antara negara, tradisi fikih, dan tuntutan reformasi sosial.

⁴⁴² Febry Faiz Romadhon, "Konsep Poligami Dalam Al-Qur'an (Studi Pemikiran Siti Musdah Mulia)" (Tesis, PTIQ Jakarta, 2024), <https://repository.ptiq.ac.id/id/eprint/1636/1/2024-FEBRY%20FAIZ%20ROMADHON-2021.pdf>.

⁴⁴³ Usman, "Western Legal Hegemony over Customary Law."

Konstruksi administratif tersebut dalam praktiknya masih menyisakan berbagai problem. Persyaratan hukum sering kali tidak efektif mencegah ketidakadilan, terutama karena masih maraknya praktik perkawinan tidak tercatat yang berada di luar pengawasan negara.⁴⁴⁴ Kondisi ini menunjukkan adanya jarak antara regulasi formal dan praktik sosial masyarakat. Dalam banyak kasus, masyarakat tetap merujuk pada legitimasi agama atau otoritas informal untuk membenarkan praktik poligami meskipun tidak sesuai dengan ketentuan negara. Fenomena tersebut memperlihatkan bahwa otoritas negara dalam hukum keluarga Islam tidak selalu bersifat absolut, melainkan terus dinegosiasikan dengan norma agama dan praktik sosial yang hidup di masyarakat.

Perkembangan tersebut menunjukkan bahwa poligami di Indonesia bukan hanya persoalan hukum perkawinan semata, tetapi juga arena kontestasi antara negara, otoritas keagamaan, dan wacana reformasi hukum Islam. Dalam konteks inilah perdebatan mengenai reformasi hukum keluarga Islam, termasuk yang berkembang melalui CLD-KHI, menjadi signifikan karena tidak hanya mempersoalkan legalitas poligami, tetapi juga mempertanyakan siapa yang memiliki otoritas untuk menentukan makna keadilan dan arah perkembangan hukum Islam di Indonesia.

Musdah Mulia, CLD-KHI, dan Pergeseran Otoritas Keagamaan dalam Reformasi Hukum Islam di Indonesia

Dalam perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia, Siti Musdah Mulia menempati posisi penting sebagai

⁴⁴⁴ Dama, "Problematika Poligami Di Indonesia Analisis Normatif Dan Sosiologis Dalam Hukum Keluarga Islam."

salah satu actor reformasi hukum Islam yang berupaya mendefinisikan ulang relasi antara agama, negara, dan keadilan sosial.⁴⁴⁵ Berbeda dengan pola otoritas ulama klasik yang umumnya dibangun melalui transmisi turat, jaringan pesantren, dan legitimasi keilmuan tradisional, otoritas Musdah Mulia berkembang melalui ruang akademik moden, diskursus hak asasi manusia, isu kesetaraan gender, serta keterlibatan dalam institusi negara.⁴⁴⁶ Pergeseran tersebut menunjukkan bahwa otoritas keagamaan di Indonesia tidak lagi bersifat tunggal, melainkan mengalami transformasi seiring berkembangnya pendidikan modern, birokrasi negara, dan wacana global mengenai hak-hak perempuan.⁴⁴⁷

Dalam konteks ini, Musdah Mulia merepresentasikan bentuk otoritas keagamaan kontemporer yang bekerja melalui pendekatan reinterpetatif terhadap hukum Islam. Hukum keluarga Islam tidak dipahami sebagai sistem normatif yang final dan tertutup, tetapi sebagai produk ijtihad yang dapat ditafsirkan ulang sesuai dengan perubahan sosial masyarakat.⁴⁴⁸ Pendekatan tersebut menempatkan prinsip keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap kelompok rentan sebagai orientasi utama reformasi hukum Islam.⁴⁴⁹ Karena itu, pembaruan hukum keluarga tidak lagi diarahkan semata pada pemeliharaan legalitas formal fikih klasik, melainkan pada upaya membangun relasi keluarga yang lebih setara dan berkeadilan.

Keterlibatan Musdah Mulia dalam ruang birokrasi negara menjadi signifikan karena hukum Islam di Indonesia telah

⁴⁴⁵ Musdah Mulia, *Muslimah Sejati: Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi* (Marja, 2011).

⁴⁴⁶ Musdah Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pemikiran Untuk Reinterpretasi Dan Aksi* (BACA, 2020), v.

⁴⁴⁷ Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pemikiran Untuk Reinterpretasi Dan Aksi*, vi.

⁴⁴⁸ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami* (Gramedia, 2007), 45.

⁴⁴⁹ Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, 48.

mengalami formalisasi melalui berbagai regulasi, seperti Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI).⁴⁵⁰ Dalam konteks tersebut, negara tidak hanya berfungsi sebagai institusi administratif, tetapi juga sebagai arena produksi dan negosiasi otoritas hukum Islam.⁴⁵¹ Melalui keterlibatannya dalam berbagai forum pengembangan hukum Islam di bawah Kementerian Agama, Musdah Mulia berada pada posisi yang memungkinkan dirinya ikut memengaruhi arah reformasi hukum keluarga Islam nasional.

Puncak keterlibatan tersebut tampak melalui penyusunan *Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (CLD-KHI). Kehadiran CLD-KHI menjadi salah satu momentum penting dalam sejarah pembaruan hukum Islam di Indonesia karena menghadirkan upaya sistematis untuk merekonstruksi hukum keluarga Islam dengan pendekatan yang berbasis kesetaraan gender, hak asasi manusia, pluralisme, dan keadilan substantif.⁴⁵² CLD-KHI tidak hanya menawarkan perubahan norma hukum, tetapi juga menggugat paradigma epistemologis yang selama ini mendasari konstruksi hukum keluarga Islam negara.

Melalui CLD-KHI, hukum keluarga Islam diposisikan sebagai konstruksi sosial yang terbuka terhadap reinterpretasi. Pendekatan tersebut memperlihatkan adanya upaya menggeser orientasi hukum Islam negara dari paradigma patriarkal menuju paradigma yang lebih berorientasi pada perlindungan hak dan

⁴⁵⁰ M. Ikhwani and Anton Jamal, "Diskursus Hukum Islam Dalam Konteks Keindonesiaan: Memahami Kembali Nilai-Nilai Substantif Agama," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 15, no. 1 (2021): 173–86, <https://doi.org/10.24090/mnh.v15i1.4689>.

⁴⁵¹ Nanang Wartono and Hendri Sayuti, "Dinamika Politik Dalam Pembentukan Hukum Keluarga Islam: Analisis Sosiologi Hukum Islam," *Tazkir: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial Dan Keislaman* 11, no. 2 (2025): 153–76, <https://doi.org/10.24952/tazkir.v11i2.17731>.

⁴⁵² Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pemikiran Untuk Reinterpretasi Dan Aksi*, 110.

keadilan substantif.⁴⁵³ Oleh karena itu, isu-isu seperti poligami, relasi suami-istri, hak reproduksi perempuan, dan kedudukan perempuan dalam keluarga dipahami kembali melalui perspektif maqāṣid al-syarī'ah dan prinsip kesetaraan.

Namun, kemunculan CLD-KHI tidak hanya memunculkan perdebatan mengenai substansi hukum, melainkan juga memicu kontestasi mengenai sumber dan legitimasi otoritas keagamaan. Penolakan terhadap CLD-KHI dari berbagai kelompok Islam konservatif pada dasarnya tidak semata diarahkan pada isi gagasannya, tetapi juga pada metode penafsiran dan basis legitimasi yang digunakan.⁴⁵⁴ Kelompok-kelompok tersebut memandang bahwa reinterpretasi hukum Islam berbasis HAM, gender, dan pluralisme dianggap terlalu jauh dari konstruksi fikih klasik yang selama ini menjadi fondasi otoritas keagamaan tradisional.

Perdebatan mengenai CLD-KHI memperlihatkan adanya pertarungan mengenai siapa yang berhak berbicara atas nama hukum Islam. Di satu sisi, kelompok reformis memandang hukum Islam sebagai hasil ijtihad historis yang dapat direkonstruksi sesuai dengan perubahan masyarakat.⁴⁵⁵ Di sisi lain, kelompok konservatif mempertahankan otoritas fikih klasik sebagai bentuk kontinuitas tradisi keilmuan Islam yang dianggap memiliki legitimasi normatif lebih kuat.⁴⁵⁶ Kontestasi tersebut menunjukkan bahwa reformasi hukum Islam pada dasarnya bukan hanya persoalan perubahan norma hukum, tetapi juga

⁴⁵³ Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia* (Marja, 2014), 240.

⁴⁵⁴ Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, 248-252.

⁴⁵⁵ Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, 263.

⁴⁵⁶ Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, 251.

perebutan otoritas dalam menentukan makna syariat, keadilan, dan legitimasi penafsiran agama.

Hal ini memperlihatkan posisi negara yang ambivalen dalam menghadapi reformasi hukum Islam. Pada fase awal kemunculannya, CLD-KHI memperoleh ruang diskusi dalam lingkungan Departemen Agama sebagai bagian dari pengembangan wacana hukum Islam yang lebih responsif terhadap isu keadilan gender.⁴⁵⁷ Namun setelah muncul gelombang penolakan dari berbagai kelompok Islam konservatif, pemerintah mengambil jarak dan menegaskan bahwa CLD-KHI bukan merupakan sikap resmi negara.⁴⁵⁸ Perubahan sikap tersebut menunjukkan bahwa pembentukan hukum Islam di Indonesia tidak hanya dipengaruhi argumentasi teologis, tetapi juga konfigurasi politik, tekanan sosial, dan pertimbangan stabilitas kekuasaan.

Meskipun CLD-KHI tidak pernah diadopsi sebagai regulasi formal, pengaruhnya tetap berkembang dalam diskursus akademik dan wacana reformasi hukum keluarga Islam di Indonesia. Gagasan-gagasan mengenai keadilan substantif, perlindungan perempuan, dan reinterpretasi hukum keluarga terus menjadi bagian penting dalam perkembangan studi hukum Islam kontemporer. Dengan demikian, pengaruh Musdah Mulia tidak hanya bekerja melalui perubahan legislasi formal, tetapi juga melalui proses diskursif yang secara gradual membentuk arah pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia.

⁴⁵⁷ Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, 268.

⁴⁵⁸ Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, 270.

Kontestasi Tafsir Poligami dalam Reformasi Hukum Islam

Dalam wacana reformasi hukum Islam kontemporer, poligami tidak lagi dipahami semata sebagai praktik yang dibolehkan secara normatif, tetapi menjadi arena kontestasi penafsiran mengenai keadilan, relasi gender, dan tujuan hukum Islam.⁴⁵⁹ Perdebatan mengenai poligami memperlihatkan bahwa persoalan utama tidak lagi terletak pada ada atau tidaknya legitimasi tekstual, melainkan pada bagaimana teks keagamaan dipahami dan siapa yang memiliki otoritas untuk menafsirkannya dalam konteks masyarakat modern.⁴⁶⁰ Dalam konteks ini, poligami menjadi salah satu isu paling penting dalam perdebatan reformasi hukum keluarga Islam di Indonesia.

Dalam konstruksi fikih klasik, legitimasi poligami umumnya merujuk pada QS. al-Nisā' [4]: 3 yang dipahami sebagai dasar kebolehan laki-laki menikahi hingga empat perempuan dengan syarat berlaku adil.⁴⁶¹ Keadilan dalam tradisi fikih klasik lebih banyak dimaknai dalam dimensi lahiriah dan material, seperti pembagian nafkah, tempat tinggal, dan giliran.⁴⁶² Dengan konstruksi tersebut, poligami dipandang tetap berada dalam wilayah hukum yang sah selama syarat administratif dan material dapat dipenuhi. Perspektif ini kemudian menjadi fondasi utama dalam banyak regulasi hukum keluarga Islam di berbagai negara Muslim, termasuk Indonesia.⁴⁶³

⁴⁵⁹ Muhammad Iqbal Sabirin, "Analisis Kritis Konsep Poligami Siti Musdah Mulia dalam Perspektif Fikih," *Jurnal Al-Mizan* 11, no. 1 (2024): 48–63, <https://doi.org/10.54621/jiam.v11i1.826>.

⁴⁶⁰ Mulia, "Amandemen Pembaruan Hukum Perkawinan Melalui Counter Legal Draft Terhadap Kompilasi Hukum Islam."

⁴⁶¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 1 (Lentera Hati, 2000).

⁴⁶² Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuh*, vol. 7 (Dār al-Fikr, 1985).

⁴⁶³ Hayah and Anwar, "Kriminalisasi Praktik Poligami Tanpa Izin Pengadilan Dalam Perspektif Hukum Perkawinan Indonesia."

Namun dalam wacana reformasi hukum Islam, pemahaman tersebut mulai dipersoalkan melalui pendekatan yang lebih kontekstual dan berorientasi pada keadilan substantif. Kelompok reformis memandang bahwa QS. al-Nisā' [4]: 3 tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial masyarakat Arab awal, khususnya berkaitan dengan perlindungan perempuan dan anak yatim pasca konflik sosial.⁴⁶⁴ Karena itu, fokus utama ayat dipahami bukan pada pemberian legitimasi permanen terhadap poligami, melainkan pada penegasan prinsip keadilan sebagai tujuan utama hukum Islam.

Penafsiran tersebut diperkuat dengan pembacaan terhadap QS. al-Nisā' [4]: 129 yang menegaskan bahwa manusia tidak akan mampu berlaku adil secara sempurna di antara istri-istri mereka. Dalam pandangan kelompok reformis, ayat tersebut menunjukkan adanya problem etik yang inheren dalam praktik poligami.⁴⁶⁵ Jika dalam fikih klasik keadilan cenderung dipahami secara formal-material, maka reformasi hukum Islam memperluas makna keadilan ke dalam dimensi emosional, psikologis, dan relasional. Keadilan tidak lagi dipahami hanya sebagai kemampuan memenuhi kebutuhan ekonomi, tetapi juga kemampuan membangun relasi keluarga yang setara, bebas dari dominasi, dan tidak melahirkan penderitaan sosial bagi perempuan maupun anak.⁴⁶⁶

Perbedaan cara memahami konsep keadilan tersebut menunjukkan bahwa perdebatan mengenai poligami pada dasarnya merupakan kontestasi epistemologis mengenai tujuan hukum Islam. Kelompok konservatif mempertahankan

⁴⁶⁴ Mulia, "Amandemen Pembaruan Hukum Perkawinan Melalui Counter Legal Draft Terhadap Kompilasi Hukum Islam."

⁴⁶⁵ Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pemikiran Untuk Reinterpretasi Dan Aksi*, 101.

⁴⁶⁶ Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pemikiran Untuk Reinterpretasi Dan Aksi*, 102.

pendekatan tekstual dan legal-formal dengan menempatkan kebolehan poligami sebagai bagian dari ketentuan syariat yang tetap sah selama syarat-syarat formal terpenuhi. Sebaliknya, kelompok reformis menempatkan keadilan substantif dan kemaslahatan sebagai orientasi utama dalam menilai keberlakuan suatu hukum. Dalam perspektif ini, legalitas formal tidak selalu identik dengan keadilan sosial.

Kontestasi tersebut tampak jelas dalam gagasan yang dikembangkan melalui CLD-KHI. Dalam draft tersebut, asas perkawinan ditegaskan sebagai monogami (*tawhīd al-zawj*) dan poligami dipandang bertentangan dengan prinsip kesetaraan serta keadilan dalam keluarga.⁴⁶⁷ Dengan demikian, CLD-KHI tidak lagi menempatkan poligami sebagai hak normatif laki-laki yang hanya perlu dibatasi secara administratif, tetapi sebagai praktik sosial yang secara substantif problematik dalam perspektif hukum keluarga Islam modern.

Pendekatan tersebut memperlihatkan adanya pergeseran paradigma dari *legal* *permissibility* menuju *ethical unacceptability*.⁴⁶⁸ Poligami mungkin tetap berada dalam wilayah kebolehan normatif secara tekstual, tetapi secara etis dipandang sulit dipertahankan karena dalam banyak praktik justru melahirkan ketimpangan relasi, marginalisasi perempuan, konflik keluarga, dan kerentanan sosial maupun hukum bagi perempuan dan anak.⁴⁶⁹ Oleh karena itu, dalam perspektif maqāṣid al-syarī'ah, suatu praktik hukum tidak hanya dinilai berdasarkan legalitas formalnya, tetapi juga berdasarkan

⁴⁶⁷ Mulia, "Amandemen Pembaruan Hukum Perkawinan Melalui Counter Legal Draft Terhadap Kompilasi Hukum Islam."

⁴⁶⁸ Hayah and Anwar, "Kriminalisasi Praktik Poligami Tanpa Izin Pengadilan Dalam Perspektif Hukum Perkawinan Indonesia."

⁴⁶⁹ Dama, "Problematisasi Poligami Di Indonesia Analisis Normatif Dan Sosiologis Dalam Hukum Keluarga Islam."

dampaknya terhadap perlindungan jiwa, martabat, dan keadilan sosial.⁴⁷⁰

Di Indonesia, perdebatan mengenai poligami juga memperlihatkan bagaimana negara berada di tengah tarik-menarik antara otoritas fikih klasik dan tuntutan reformasi hukum Islam. Negara tidak sepenuhnya melarang poligami, tetapi juga tidak membiarkannya berlangsung tanpa pembatasan hukum. Posisi tersebut tercermin dalam regulasi yang menempatkan monogami sebagai asas utama, namun tetap membuka ruang terbatas bagi praktik poligami melalui mekanisme administratif dan izin pengadilan. Model regulasi tersebut menunjukkan bahwa negara berupaya membangun kompromi antara legitimasi agama, tuntutan sosial, dan perlindungan hukum terhadap perempuan.

Dengan demikian, kontestasi tafsir mengenai poligami tidak hanya berkaitan dengan perbedaan pendapat keagamaan, tetapi juga mencerminkan pertarungan mengenai otoritas penafsiran hukum Islam di ruang publik. Perdebatan tersebut menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam di Indonesia terus bergerak melalui proses negosiasi antara tradisi fikih, regulasi negara, dan wacana reformasi yang berkembang dalam masyarakat modern.

Negosiasi Negara, Fikih, dan Reformasi dalam Hukum Keluarga Islam Indonesia

Perdebatan mengenai poligami di Indonesia memperlihatkan bahwa hukum keluarga Islam tidak terbentuk melalui otoritas tunggal yang bersifat absolut, melainkan melalui

⁴⁷⁰ Institut Agama Islam Negeri Kediri et al., "Maqasid Syariah Sebagai Pijakan Konseptual Dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam Indonesia," *Arena Hukum* 13, no. 02 (2020): 314–28, <https://doi.org/10.21776/ub.arenahukum.2020.01302.7>.

proses negosiasi yang terus berlangsung antara negara, tradisi fikih, dan wacana reformasi hukum Islam.⁴⁷¹ Dalam konteks masyarakat Muslim yang plural, hukum keluarga menjadi ruang pertemuan berbagai kepentingan, paradigma, dan bentuk legitimasi yang saling memengaruhi dalam menentukan arah perkembangan hukum Islam nasional.⁴⁷²

Tradisi fikih klasik tetap memiliki pengaruh kuat sebagai sumber legitimasi normatif dalam pembentukan hukum keluarga Islam. Otoritas tersebut dibangun melalui kontinuitas turāt, jaringan ulama, dan penerimaan sosial masyarakat Muslim terhadap konstruksi hukum yang diwariskan dalam kitab-kitab fikih.⁴⁷³ Dalam persoalan poligami, fikih klasik mempertahankan posisi kebolehan dengan syarat keadilan, sehingga praktik tersebut dipandang tetap berada dalam koridor syariat selama syarat formal dan material dapat dipenuhi.⁴⁷⁴ Legitimasi sosial-keagamaan tersebut menyebabkan negara tidak dapat sepenuhnya melepaskan diri dari pengaruh fikih dalam membentuk regulasi hukum keluarga.

Di sisi lain, negara hadir sebagai otoritas regulatif yang memiliki kewenangan formal dalam menentukan batas legal praktik perkawinan. Melalui Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam, negara berupaya mengintegrasikan norma agama ke dalam sistem hukum nasional dengan tetap mempertimbangkan kepentingan sosial, ketertiban administratif,

⁴⁷¹ Arifki Budia Warman, "Dinamika Perkembangan Hukum Keluarga Islam Indonesia," *Jurnal Ijtihad* 35, no. 2 (2019).

⁴⁷² Fitri Al Kadumi et al., "The Reconstruction of Islamic Family Law in Indonesia: A Normative-Comparative Analysis of Gender Justice and Legal Modernity," *ASEAN Journal of Islamic Studies and Civilization (AJISC)* 01 (2024).

⁴⁷³ Mulia, "Amandemen Pembaruan Hukum Perkawinan Melalui Counter Legal Draft Terhadap Kompilasi Hukum Islam."

⁴⁷⁴ Iqbal Sabirin, "Analisis Kritis Konsep Poligami Siti Musdah Mulia dalam Perspektif Fikih."

dan perlindungan hukum bagi warga negara.⁴⁷⁵ Dalam konteks ini, negara tidak sepenuhnya mengadopsi konstruksi fikih klasik, tetapi juga tidak melakukan dekonstruksi total terhadapnya. Hasilnya adalah model regulasi yang bersifat kompromistis: monogami ditegaskan sebagai asas utama, tetapi poligami tetap diberikan ruang terbatas melalui syarat administratif dan izin pengadilan.

Model regulasi tersebut menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam di Indonesia dibangun melalui konfigurasi hukum yang bersifat sintetis. Negara berusaha mempertahankan legitimasi keagamaan dengan tetap mengakomodasi prinsip-prinsip fikih, namun secara bersamaan juga memperkenalkan pembatasan hukum atas nama perlindungan hak dan ketertiban sosial.⁴⁷⁶ Dalam posisi tersebut, negara tidak berfungsi sekadar sebagai pelaksana hukum agama, melainkan sebagai aktor yang secara aktif menegosiasikan hubungan antara syariat, hukum nasional, dan dinamika sosial masyarakat.⁴⁷⁷

Di tengah konfigurasi tersebut, wacana reformasi hukum Islam hadir sebagai bentuk intervensi epistemologis terhadap konstruksi hukum yang telah mapan. Kelompok reformis, termasuk yang berkembang melalui gagasan CLD-KHI, berupaya menggeser orientasi hukum keluarga Islam dari pendekatan legal-formal menuju pendekatan yang lebih menekankan keadilan substantif, kesetaraan gender, dan perlindungan kelompok rentan. Reformasi hukum tidak lagi dipahami sekadar sebagai perubahan norma administratif, tetapi sebagai upaya

⁴⁷⁵ Kadumi et al., "The Reconstruction of Islamic Family Law in Indonesia: A Normative-Comparative Analysis of Gender Justice and Legal Modernity."

⁴⁷⁶ Moch Ahsin Maulana, "Islamic Family Law Reform in Indonesia, Turkiye, and Tunisia: A Pierre Bourdieu Perspective," *Sakina: Journal of Family Studies* 10, no. 1 (2026): 48–66.

⁴⁷⁷ Maulana, "Islamic Family Law Reform in Indonesia, Turkiye, and Tunisia: A Pierre Bourdieu Perspective.", 48.

merekonstruksi paradigma dasar dalam memahami relasi keluarga dan tujuan hukum Islam itu sendiri.

Kemunculan gagasan reformis tersebut memperlihatkan bahwa hukum Islam di Indonesia terus mengalami proses reinterpretasi sesuai dengan perkembangan sosial masyarakat modern. Dalam konteks poligami, perdebatan yang muncul tidak hanya menyangkut boleh atau tidaknya praktik tersebut dilakukan, tetapi juga berkaitan dengan cara memahami konsep keadilan, otoritas penafsiran agama, dan posisi perempuan dalam keluarga Muslim kontemporer.⁴⁷⁸ Oleh karena itu, konflik yang terjadi sesungguhnya merupakan pertarungan epistemologis antara paradigma fikih klasik, regulasi negara, dan pendekatan reformis dalam mendefinisikan makna hukum Islam.

Namun, kontestasi tersebut tidak menghasilkan dominasi absolut dari salah satu aktor. Fikih klasik tetap memiliki legitimasi sosial yang kuat dalam masyarakat Muslim Indonesia, negara mempertahankan otoritas formalnya melalui regulasi hukum, sementara kelompok reformis terus memengaruhi perkembangan diskursus akademik dan arah pembaruan hukum keluarga Islam. Akibatnya, hukum keluarga Islam di Indonesia berkembang dalam bentuk *negotiated law*, yaitu hukum yang terbentuk melalui proses kompromi, adaptasi, dan negosiasi berkelanjutan antara berbagai sistem nilai dan otoritas yang hidup dalam masyarakat.

Fenomena tersebut menunjukkan bahwa pluralisme hukum di Indonesia tidak berlangsung dalam bentuk pemisahan yang tegas antara hukum agama dan hukum negara, tetapi melalui hubungan yang saling beririsan dan terus dinegosiasikan.

⁴⁷⁸ Supiatul Aini and Abdurrahman Abdurrahman, "Rasionalitas Perintah Ayat Poligami: Kajian Pemikiran Tafsir Muhammad Abduh," *Journal al Irfani: Ilmu al Qur'an dan Tafsir* 2, no. 2 (2021): 24–45, <https://doi.org/10.51700/irfani.v2i2.313>.

Dalam praktiknya, masyarakat sering kali bergerak di antara berbagai sistem hukum sekaligus, baik hukum negara, norma agama, maupun praktik sosial lokal. Kondisi ini menjadikan hukum keluarga Islam sebagai ruang yang terus mengalami perubahan dan penyesuaian sesuai dengan dinamika sosial-politik masyarakat Muslim Indonesia.

Perdebatan mengenai poligami melalui wacana Musdah Mulia dan CLD-KHI memperlihatkan bahwa reformasi hukum keluarga Islam di Indonesia pada dasarnya merupakan proses negosiasi otoritas yang berlangsung secara terus-menerus. Hukum Islam tidak hadir sebagai sistem yang statis dan final, tetapi sebagai arena diskursif tempat negara, ulama, dan kelompok reformis saling mempertarungkan makna keadilan, legitimasi, dan tujuan syariat dalam kehidupan keluarga Muslim kontemporer.

Kesimpulan

Perdebatan mengenai poligami di Indonesia menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam berkembang melalui proses negosiasi yang kompleks antara negara, tradisi fikih klasik, dan wacana reformasi hukum Islam kontemporer. Regulasi poligami yang dibangun negara melalui Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam memperlihatkan posisi yang ambivalen: negara menempatkan monogami sebagai asas utama, tetapi tetap mempertahankan ruang legal bagi praktik poligami melalui mekanisme administratif dan izin pengadilan. Posisi tersebut menunjukkan bahwa negara berupaya menjaga legitimasi agama sekaligus menjalankan fungsi perlindungan hukum dan kontrol sosial.

Penelitian ini juga menunjukkan bahwa kemunculan Siti Musdah Mulia dan CLD-KHI merepresentasikan pergeseran bentuk otoritas keagamaan dalam reformasi hukum Islam di

Indonesia. Otoritas keagamaan tidak lagi hanya dibangun melalui tradisi ulama klasik dan transmisi turāt, tetapi juga melalui ruang akademik, diskursus hak asasi manusia, isu kesetaraan gender, dan keterlibatan dalam institusi negara. Melalui CLD-KHI, hukum keluarga Islam diposisikan sebagai produk ijtihad yang terbuka terhadap reinterpretasi berdasarkan prinsip keadilan substantif, maqāṣid al-syarī'ah, dan perlindungan terhadap kelompok rentan.

Dalam konteks poligami, perdebatan yang muncul memperlihatkan adanya kontestasi tafsir mengenai makna keadilan dan tujuan hukum Islam. Kelompok konservatif mempertahankan legitimasi fikih klasik dengan pendekatan legal-formal, sedangkan kelompok reformis menempatkan keadilan substantif dan kesetaraan gender sebagai orientasi utama dalam memahami hukum keluarga Islam. Perdebatan tersebut menunjukkan bahwa persoalan poligami tidak hanya berkaitan dengan legalitas normatif, tetapi juga menjadi arena perebutan legitimasi dalam menentukan otoritas penafsiran hukum Islam di ruang publik.

Dengan demikian, reformasi hukum keluarga Islam di Indonesia tidak berlangsung melalui dominasi tunggal salah satu otoritas, melainkan melalui proses kontestasi dan negosiasi yang terus berlangsung antara negara, otoritas keagamaan tradisional, dan kelompok reformis. Hasilnya adalah konfigurasi hukum keluarga Islam yang bersifat hibrid, dinamis, dan terus mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan sosial masyarakat Muslim Indonesia.

Daftar Pustaka

- Abidin, Zainal, Muhammad Safuan, and Rafiqul Huda Siregar. "Poligami Dalam Islam Dan Keadilan Gender." *The International Journal of Pegon: Islam Nusantara Civilization* 8, no. 02 (2022): 17–38. <https://doi.org/10.51925/inc.v8i02.65>.
- Aini, Supiatul, and Abdurrahman Abdurrahman. "Rasionalitas Perintah Ayat Poligami: Kajian Pemikiran Tafsir Muhammad Abduh." *Journal al Irfani: Ilmu al Qur'an dan Tafsir* 2, no. 2 (2021): 24–45. <https://doi.org/10.51700/irfani.v2i2.313>.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuh*. Vol. 7. Dār al-Fikr, 1985.
- Aseri, Muhsin. "Hukum Islam Dalam Konteks Nation-State Indonesia." *Ittihad* 14, no. 26 (2016). <https://doi.org/10.18592/ittihad.v14i26.873>.
- Chairunnisa, Madiha Dzakiyyah, Hilman Purnama, and Ila Juanda. "Poligami dalam Perspektif Tafsir Modern Al-Manar." *Istinbath / Jurnal Penelitian Hukum Islam* 15, no. 1 (2019): 29. <https://doi.org/10.36667/istinbath.v15i1.273>.
- Dama, Fahrur. "Problematisasi Poligami Di Indonesia Analisis Normatif Dan Sosiologis Dalam Hukum Keluarga Islam." *HOKI: Journal of Islamic Family Law* 1, no. 1 (2025).
- Fairuzaidan, Afrizal Akbar, and Salsabila Fatin Maulida Rahma. "Analisis Dampak Poligami Siri Tinjauan Hak Asasi Manusia Studi Kasus: Di Kabupaten Semarang." *INNOVATIVE: Journal Of Social Science Research* 3, no. 6 (2023).
- Hayah, Siti Sapitri Nurhasanatul, and Syahrul Anwar. "Kriminalisasi Praktik Poligami Tanpa Izin Pengadilan Dalam Perspektif Hukum Perkawinan Indonesia." *Al-*

- Zayn: Jurnal Ilmu Sosial & Hukum* 4, no. 1 (2026).
<https://doi.org/https://doi.org/10.61104/alz.v4i1.3689>.
- Ikhwan, M., and Anton Jamal. "Diskursus Hukum Islam Dalam Konteks Keindonesiaan: Memahami Kembali Nilai-Nilai Substantif Agama." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 15, no. 1 (2021): 173–86.
<https://doi.org/10.24090/mnh.v15i1.4689>.
- Institut Agama Islam Negeri Kediri, Ilham Tohari, Moh. Kholish, and Universitas Islam Maulana Malik Ibrahim Malang. "Maqasid Syariah Sebagai Pijakan Konseptual Dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam Indonesia." *Arena Hukum* 13, no. 02 (2020): 314–28.
<https://doi.org/10.21776/ub.arenahukum.2020.01302.7>.
- Iqbal Sabirin, Muhammad. "Analisis Kritis Konsep Poligami Siti Musdah Mulia dalam Perspektif Fikih." *Jurnal Al-Mizan* 11, no. 1 (2024): 48–63.
<https://doi.org/10.54621/jiam.v11i1.826>.
- Kadumi, Fitri Al, Nadiyah Seff, and Abdul Hakim. "The Reconstruction of Islamic Family Law in Indonesia: A Normative-Comparative Analysis of Gender Justice and Legal Modernity." *ASEAN Journal of Islamic Studies and Civilization (AJISC)* 01 (2024).
- Lukman Chakim, Mohammad, and Muhammad Habib Adi Putra. "Dialektika Poligami Dengan Feminisme: Analisis Maqasid Syariah Terhadap Poligami Menurut Ulama Klasik Dan Feminisme." *Al-Syakhsiyyah: Journal of Law and Family Studies* 4, no. 1 (2022): 130.
<https://doi.org/10.21154/syakhsiyyah.v4i1.4683>.
- Mansari, Mansari, Zahrul Fatahillah, and Siti Sahara. "Overruling Polygamy Alternative Provisions To Grant A Marriage Licence An Analysis of Desicion Number

- 272/Pdt.G/2023/MS.Bna." *Jurnal Yudisial* 16, no. 3 (2023).
- Maulana, Moch Ahsin. "Islamic Family Law Reform in Indonesia, Turkiye, and Tunisia: A Pierre Bourdieu Perspective." *Sakina: Journal of Family Studies* 10, no. 1 (2026): 48–66.
- Mulia, Musdah. "Amandemen Pembaruan Hukum Perkawinan Melalui Counter Legal Draft Terhadap Kompilasi Hukum Islam." *Muslimah Reformis*, Desember 2023. <https://muslimahreformis.co/amandemen-pembaruan-hukum-perkawinan-melalui-counter-legal-draft-terhadap-kompilasi-hukum-islam/>.
- Mulia, Musdah. *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pemikiran Untuk Reinterpretasi Dan Aksi*. BACA, 2020.
- Mulia, Musdah. *Muslimah Sejati: Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi*. Marja, 2011.
- Mulia, Prof. Dr. Siti Musdah. *Islam Menggugat Poligami*. Gramedia, 2007.
- Romadhon, Febry Faiz. "Konsep Poligami Dalam Al-Qur'an (Studi Pemikiran Siti Musdah Mulia)." Tesis, PTIQ Jakarta, 2024. <https://repository.ptiq.ac.id/id/eprint/1636/1/2024-FEBRY%20FAIZ%20ROMADHON-2021.pdf>.
- Septiandani, Dian, Ani Triwati, and Efi Yulistyowati. "Kemaslahatan dalam Perkawinan Poligami Dalam Kajian Hukum Islam dan Hukum Positif Indonesia." *Jurnal Ius Constituendum* 8, no. 3 (2023): 466–81. <https://doi.org/10.26623/jic.v8i3.7236>.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*. Vol. 1. Lentera Hati, 2000.
- Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan (1974).
- Usman, Rachmadi. "Western Legal Hegemony over Customary Law: A Critical Legal Studies (CLS) Perspective." *Journal*

- of Adat Recht* 2, no. 4 (2025): 19–27.
<https://doi.org/10.62872/6d7b8w69>.
- Wahid, Marzuki. *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Marja, 2014.
- Warman, Arifki Budia. “Dinamika Perkembangan Hukum Keluarga Islam Indonesia.” *Jurnal Ijtihad* 35, no. 2 (2019).
- Wartono, Nanang, and Hendri Sayuti. “Dinamika Politik Dalam Pembentukan Hukum Keluarga Islam: Analisis Sosiologi Hukum Islam.” *Tazkir: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial Dan Keislaman* 11, no. 2 (2025): 153–76.
<https://doi.org/10.24952/tazkir.v11i2.17731>.



**DARI KEADILAN SUBSTANTIF
KE KEADILAN ADMINISTRATIF:
Reinterpretasi QS. An-Nisā' [4]: 3 tentang
Poligami dalam Perspektif
Hukum Perkawinan di Indonesia**

Oleh: Prof. Dr. Hj. Nur Lailatul Musyafa'ah, Lc., M.Ag.



Diskursus poligami senantiasa menghadirkan perdebatan yang tidak pernah usai dalam wacana hukum Islam maupun hukum positif di Indonesia.⁴⁷⁹ Di satu sisi, poligami memperoleh legitimasi normatif dari QS. An-Nisā' [4]: 3 yang memberikan ruang kebolehan dengan syarat ketat berupa kemampuan berlaku adil.⁴⁸⁰ Namun di sisi lain, ayat tersebut juga mengandung batas etik yang tegas melalui frasa *fa in khiftum an lā ta'dilū fa wāḥidah*, yang menunjukkan bahwa ketidakmampuan berlaku adil menjadi dasar normatif untuk memilih monogami.

⁴⁷⁹ Muhammad Saleh Ridwan, Wahidah Abdullah, and Idham, "Public Perception of Polygamy in Makassar, Indonesia: Cultural Perspective and Islamic Law," *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 8, no. 1 (2024): 21, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i1.15419>.

⁴⁸⁰ Dahlia Haliah Ma'u, "The Harmonization of Polygamy Between Islamic Law and Legal Law in Indonesia," *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 7, no. 2 (2023): 671, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i2.8519>.

Dalam praktiknya, problem poligami kontemporer tidak lagi hanya berkaitan dengan aspek legalitas formal, tetapi lebih pada persoalan standar keadilan itu sendiri.⁴⁸¹ Fenomena maraknya praktik poligami sirri—yang dilakukan tanpa pencatatan resmi dan tanpa izin pengadilan—menunjukkan adanya kesenjangan antara klaim keadilan secara subjektif dengan perlindungan hak-hak perempuan dan anak. Hal ini memunculkan pertanyaan fundamental: apakah keadilan dalam poligami cukup ditentukan oleh kesadaran individual, ataukah memerlukan mekanisme verifikasi yang bersifat objektif dan akuntabel?

Dalam konteks negara modern, hukum perkawinan Indonesia melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam menempatkan poligami sebagai pengecualian yang sangat terbatas. Negara mensyaratkan izin Pengadilan Agama, persetujuan istri, serta pembuktian kemampuan ekonomi dan komitmen untuk berlaku adil.⁴⁸² Ketentuan ini sering dipahami sebagai pembatasan terhadap kebolehan syariat, namun dalam perspektif QS. An-Nisā' [4]: 3, regulasi tersebut dapat dibaca sebagai bentuk institusionalisasi prinsip kehati-hatian Qur'ani dalam rangka memastikan terwujudnya keadilan.

Berdasarkan kerangka tersebut, artikel ini memperkenalkan konsep *keadilan administratif*, yaitu transformasi makna *al-'adl* dalam QS. An-Nisā' [4]: 3 yang tidak hanya bersifat moral-individual, tetapi juga diwujudkan melalui mekanisme hukum negara yang bersifat prosedural, terukur, dan

⁴⁸¹ Sifa Mulya Nurani, "Perspectives of Justice in the Family (Study of the Concept of Justice in Polygamy According to Law and Compilation of Islamic Law)," *Ascarya* 1, no. 1 (2021): 2, <https://doi.org/10.53754/iscs.v1i1.1>.

⁴⁸² Rohmadi, "Polygamy in Indonesia: A Critical Interpretation through the Lens of Mubadalah Theory," *Jurnal Ilmiah Mizani* 11, no. 02 (2024): 380, <https://doi.org/10.29240/jhi.v8i1.5139.4>.

akuntabel dalam konteks poligami di Indonesia. Dalam perspektif ini, kepatuhan terhadap prosedur hukum seperti izin pengadilan, persetujuan istri, dan pembuktian kemampuan nafkah dapat dipahami sebagai bagian dari upaya objektifikasi keadilan.⁴⁸³ Sebaliknya, ketidakmauan menjalani prosedur tersebut dapat mengindikasikan belum terpenuhinya standar kehati-hatian yang dikehendaki oleh ayat tersebut, sehingga pilihan monogami menjadi bentuk yang paling dekat dengan semangat preventif al-Qur'an.

Konteks Turun, Struktur Normatif, dan Dinamika Tafsir QS. An-Nisā' [4]: 3

QS. An-Nisā' merupakan salah satu surah Madaniyyah yang secara dominan membahas tata kelola relasi sosial, khususnya yang berkaitan dengan perlindungan terhadap kelompok rentan seperti perempuan dan anak yatim. Dalam literatur sejarah Islam dan tafsir, ayat ketiga surah ini dipahami turun dalam konteks sosial pasca-perang, ketika banyak perempuan yatim berada dalam posisi rentan di bawah perwalian laki-laki. Dalam situasi tersebut, sebagian wali tidak menjalankan amanah secara adil, bahkan terdapat praktik menikahi perempuan yatim dengan motif penguasaan harta tanpa memberikan mahar yang layak dan tanpa menjamin perlakuan yang adil.

Dengan demikian, QS. An-Nisā' [4]: 3 tidak dapat dipahami sebagai teks normatif yang lahir dalam ruang hampa, melainkan sebagai respons terhadap realitas sosial yang problematis. Ayat ini hadir sebagai koreksi terhadap praktik eksploitatif yang merugikan pihak lemah. Struktur normatif ayat menunjukkan logika yang tegas dan bertahap: apabila terdapat

⁴⁸³ Nurani, "Perspectives of Justice in the Family (Study of the Concept of Justice in Polygamy According to Law and Compilation of Islamic Law)," 11–12.

kekhawatiran tidak mampu berlaku adil terhadap perempuan yatim, maka mereka tidak boleh dinikahi; dan apabila terdapat kekhawatiran tidak mampu berlaku adil dalam poligami, maka pilihan yang dianjurkan adalah satu istri saja. Penutup ayat “ *ذلك* ” *ألا تقولوا* ” (yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim) memperkuat orientasi preventif ayat ini, yakni pencegahan terhadap potensi kezaliman sebagai prinsip utama. Struktur ini menunjukkan bahwa poligami dalam QS. An-Nisā’ [4]: 3 tidak hadir sebagai instruksi terbuka tanpa batas, melainkan sebagai kebolehan yang dibingkai secara ketat oleh syarat keadilan. Bahkan secara retorik, ayat ini lebih menonjolkan mekanisme pembatasan daripada ekspansi kebolehan. Dengan kata lain, monogami ditempatkan sebagai opsi yang lebih aman secara moral dan sosial ketika terdapat keraguan terhadap kemampuan berlaku adil.

Dalam literatur tafsir klasik, konsep *khiftum* (kekhawatiran) dan keadilan dalam ayat ini mendapatkan perhatian yang cukup luas. Ibn Kathir menafsirkan *khiftum* sebagai kekhawatiran terhadap ketidakmampuan berlaku adil dalam aspek-aspek material seperti pembagian nafkah dan giliran di antara para istri. Ia menegaskan bahwa keadilan yang dituntut dalam poligami bersifat lahiriah dan terukur, sementara aspek cinta dan kecenderungan hati berada di luar kapasitas manusia sehingga tidak dijadikan standar hukum. Dengan demikian, keadilan dalam poligami menurut Ibn Kathir lebih bersifat operasional dan terbatas pada aspek eksternal.

Al-Qurtubi memberikan penekanan yang lebih normatif dengan menyatakan bahwa keadilan merupakan syarat utama kebolehan poligami. Menurutnya, ayat ini tidak hanya memberikan izin, tetapi sekaligus menetapkan batasan yang ketat. Ketidakmampuan seseorang untuk memenuhi standar keadilan tersebut dapat menjadi alasan untuk tidak melakukan

poligami. Dalam kerangka ini, keadilan tidak hanya menjadi etika, tetapi juga menjadi parameter legal dalam menentukan boleh atau tidaknya praktik poligami. Sementara itu, Al-Tabari menafsirkan *khiftum* sebagai bentuk kekhawatiran yang didasarkan pada dugaan kuat (*ẓann ghālib*), bukan sekadar perasaan emosional. Hal ini menunjukkan bahwa sejak awal, konsep kekhawatiran dalam ayat ini memiliki dimensi rasional dan kalkulatif. Namun demikian, dalam tafsir klasik, penilaian terhadap kemampuan berlaku adil tetap berada pada ranah individu, terutama suami sebagai subjek hukum. Negara atau otoritas publik belum diposisikan sebagai institusi yang berwenang melakukan verifikasi terhadap klaim keadilan tersebut.

Perkembangan pemikiran tafsir kontemporer kemudian membawa pendekatan yang lebih kontekstual dan kritis terhadap ayat ini. Beberapa pemikir modern melihat bahwa QS. An-Nisā' [4]: 3 merupakan bagian dari proses reformasi sosial Islam terhadap praktik poligami yang telah mengakar dalam masyarakat Arab pra-Islam. Islam tidak serta-merta menghapus poligami, tetapi mengarahkannya secara gradual melalui pembatasan jumlah dan pengetatan syarat keadilan. Dalam perspektif ini, ayat tersebut dipahami sebagai mekanisme transisi menuju tatanan keluarga yang lebih adil dan berimbang.

Pendekatan hermeneutika kontekstual menegaskan bahwa keadilan dalam ayat ini tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial dan historisnya. Ketika QS. An-Nisā' [4]: 129 menyatakan bahwa manusia tidak akan mampu berlaku adil secara sempurna, khususnya dalam aspek cinta dan kecenderungan hati, maka hal tersebut memperkuat argumentasi bahwa monogami lebih dekat kepada prinsip keadilan ideal. Dengan demikian, keterbatasan manusia dalam memenuhi

standar keadilan justru menjadi dasar moral untuk membatasi poligami secara ketat.

Dalam kerangka *maqāṣid al-sharī'ah*, ayat ini juga dapat dipahami sebagai bagian dari upaya perlindungan terhadap tujuan-tujuan utama syariat, seperti perlindungan jiwa, harta, keturunan, dan martabat manusia. Poligami yang tidak dikelola dengan baik berpotensi menimbulkan ketidakadilan struktural, konflik rumah tangga, serta kerugian terhadap perempuan dan anak. Oleh karena itu, pembatasan terhadap poligami, bahkan kecenderungan untuk memilih monogami, dapat dipahami sebagai upaya menjaga kemaslahatan yang menjadi inti dari tujuan syariat Islam. Dengan demikian, *khiftum* dalam QS. An-Nisā' [4]: 3 dapat direinterpretasi sebagai standar preventif yang tidak hanya bersifat psikologis, tetapi juga rasional dan struktural. Ia menunjukkan adanya ambang kehati-hatian yang tinggi dalam praktik poligami. Apabila terdapat kemungkinan kuat terjadinya ketidakadilan, maka pilihan normatif yang lebih sesuai dengan prinsip syariat adalah monogami. Dalam perspektif ini, keadilan tidak hanya dipahami sebagai kemampuan membagi hak secara material, tetapi juga sebagai kemampuan sistemik untuk mencegah terjadinya ketimpangan dan kezaliman dalam relasi perkawinan.

Keadilan Administratif sebagai Rekonstruksi Konsep *al-'Adl* dalam Poligami

Dalam studi hukum Islam, konsep keadilan (*al-'adl*) dalam poligami secara klasik umumnya dipahami sebagai kemampuan suami untuk berlaku adil dalam aspek material, seperti pembagian nafkah, tempat tinggal, dan giliran antar

istri.⁴⁸⁴ Pemaknaan ini banyak ditemukan dalam literatur tafsir klasik yang menekankan dimensi lahiriah keadilan sebagai syarat utama kebolehan poligami. Namun, perkembangan pemikiran hukum Islam kontemporer menunjukkan adanya perluasan makna keadilan yang tidak hanya bersifat individual dan moral, tetapi juga struktural dan institusional. Dalam perspektif ini, keadilan tidak lagi dipahami semata sebagai kualitas etis yang melekat pada subjek hukum (suami), melainkan sebagai prinsip yang harus diuji melalui mekanisme sosial dan hukum yang objektif. Dengan kata lain, keadilan tidak cukup dinyatakan (*declared*), tetapi harus diverifikasi (*verified*). Pergeseran ini sejalan dengan karakter hukum modern yang menempatkan negara sebagai otoritas yang memiliki fungsi kontrol terhadap klaim-klaim moral individu dalam ruang publik, termasuk dalam institusi perkawinan.

Berdasarkan kerangka tersebut, penulis memperkenalkan konsep keadilan administratif, yaitu bentuk aktualisasi *al-'adl* dalam QS. An-Nisā' [4]: 3 yang diinstitusionalisasikan melalui sistem hukum negara. Keadilan administratif tidak menghapus dimensi moral keadilan, tetapi memperluasnya ke dalam bentuk prosedural yang terukur. Dalam konteks Indonesia, keadilan administratif diwujudkan melalui mekanisme izin Pengadilan Agama, persetujuan istri atau istri-istri, pembuktian kemampuan ekonomi, serta kewajiban pencatatan perkawinan. Dengan demikian, QS. An-Nisā' [4]: 3 yang memuat frasa *fa in khiftum an lā ta'dilū fa wāḥidah* tidak hanya dipahami sebagai etika individual, tetapi sebagai prinsip preventif yang menuntut adanya sistem verifikasi eksternal terhadap klaim kemampuan berlaku adil. Kekhawatiran

⁴⁸⁴ Iffah Fathiah, "Itsbat Nikah Poligami Perspektif Undang-Undang Perkawinan Dan SEMA No. 3 Tahun 2018," *Mawaddah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 3 (2023): 16, <https://doi.org/10.52496/mjhki.v1i1.2>.

(*khiftum*) dalam ayat tersebut tidak berhenti pada ranah psikologis, tetapi ditransformasikan menjadi standar objektif yang dapat diuji melalui institusi hukum. Dalam konteks ini, negara berfungsi sebagai instrumen untuk memastikan bahwa klaim keadilan dalam poligami tidak bersifat asertif, tetapi terbukti secara hukum dan sosial.

Lebih jauh, keadilan administratif juga mencerminkan pergeseran paradigma dari keadilan substantif-individual menuju keadilan prosedural-institusional. Keadilan tidak lagi hanya diukur dari niat dan kemampuan personal, tetapi dari kepatuhan terhadap prosedur hukum yang dirancang untuk melindungi pihak yang rentan, khususnya perempuan dan anak dalam institusi keluarga. Oleh karena itu, hukum perkawinan Indonesia melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam dapat dipahami sebagai bentuk konkret dari institusionalisasi prinsip kehati-hatian (*preventive principle*) yang terkandung dalam ayat tersebut. Dalam kerangka ini pula, praktik poligami yang dilakukan secara sirri tanpa izin pengadilan dan tanpa pencatatan hukum dapat dipahami sebagai bentuk pengingkaran terhadap prinsip keadilan administratif. Hal tersebut bukan hanya pelanggaran administratif, tetapi juga indikasi ketidakterpenuhan standar *al-'adl* yang mensyaratkan transparansi, akuntabilitas, dan keterbukaan dalam relasi perkawinan. Dengan demikian, keadilan administratif menjadi instrumen konseptual untuk menjembatani antara teks Al-Qur'an, tafsir klasik-kontemporer, dan realitas hukum perkawinan modern di Indonesia.

Transformasi Prinsip Qur'ani dalam Hukum Perkawinan Indonesia

Hukum positif Indonesia melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menempatkan asas monogami sebagai norma dasar.⁴⁸⁵ Pasal 3 ayat (1) menyatakan: "Pada dasarnya seorang pria hanya boleh mempunyai seorang isteri. Seorang wanita hanya boleh mempunyai seorang suami." Ketentuan ini menunjukkan bahwa monogami merupakan prinsip utama dalam sistem hukum perkawinan nasional, sedangkan poligami hanya diposisikan sebagai pengecualian. Pengecualian tersebut diatur dalam Pasal 3 ayat (2) yang menyebutkan: "Pengadilan dapat memberi izin kepada seorang suami untuk beristeri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan." Penggunaan istilah "dapat" menunjukkan bahwa izin tersebut bersifat diskresioner, bukan hak otomatis suami, sehingga poligami berada dalam pengawasan lembaga peradilan. Ketentuan ini menunjukkan bahwa monogami adalah prinsip dasar, sedangkan poligami merupakan pengecualian yang bersifat terbatas.⁴⁸⁶

Untuk mengajukan poligami, undang-undang memberikan syarat yang ketat.⁴⁸⁷ Pasal 4 ayat (1) menegaskan bahwa setiap permohonan poligami wajib diajukan ke Pengadilan di daerah tempat tinggal pemohon. Adapun Pasal 4 ayat (2) membatasi pemberian izin hanya dalam kondisi tertentu, yaitu ketika istri tidak dapat menjalankan kewajiban, mengalami

⁴⁸⁵ Lutfiana Dwi Mayasari, Akmal Adi Cahya, and Ulfa Wulan Agustina, "Islamic Justice in Indonesia Polygamy Regulation on Asghar Ali Engineer's Perspective," *Al-Mazaahib: Jurnal Perbandingan Hukum* 9, no. 1 (2021): 11, <https://doi.org/10.14421/al-mazaahib.v9i1.2292>.

⁴⁸⁶ Mayasari, Cahya, and Ulfa Wulan Agustina, 11.

⁴⁸⁷ Fathurrahman Azhari, "The Habibs' Polygamy Lives with Ahwal Women (A Case Study in Banjar Regency, South Kalimantan, Indonesia)," *Kasetsart Journal of Social Sciences* 42, no. 1 (2021): 160, <https://doi.org/10.34044/j.kjss.2021.42.1.25>.

cacat atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan, atau tidak dapat melahirkan keturunan. Pembatasan tersebut diperketat dalam Pasal 5 ayat (1) yang menetapkan tiga syarat utama, yaitu adanya persetujuan istri/istri-istri, adanya kepastian kemampuan suami dalam menjamin nafkah, serta adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap seluruh istri dan anak-anaknya. Bahkan dalam kondisi tertentu, persetujuan istri dapat dikecualikan, namun tetap berada dalam penilaian ketat pengadilan. Ketentuan ini menegaskan bahwa keadilan tidak cukup dinyatakan secara subjektif, melainkan harus dibuktikan melalui mekanisme hukum yang objektif dan terukur.

Regulasi tersebut kemudian diperkuat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Pasal 55 ayat (1) membatasi jumlah istri maksimal empat orang dalam waktu bersamaan. Namun pembatasan ini langsung dikaitkan dengan syarat utama dalam ayat (2), yaitu kemampuan suami untuk berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anaknya. Bahkan ayat (3) secara tegas melarang poligami apabila syarat keadilan tersebut tidak dapat dipenuhi. Kewajiban izin pengadilan kembali ditegaskan dalam Pasal 56 ayat (1), sementara ayat (3) menyatakan bahwa perkawinan poligami tanpa izin Pengadilan Agama tidak memiliki kekuatan hukum. Dengan demikian, hukum Islam positif di Indonesia menempatkan legalitas poligami secara ketat dalam kerangka kontrol institusional negara.

Dalam perspektif reinterpretasi QS. An-Nisā' [4]: 3, seluruh ketentuan tersebut dapat dipahami sebagai institusionalisasi prinsip *khiftum an lā ta'dilū* (kekhawatiran tidak mampu berlaku adil). Negara tidak lagi menyerahkan penilaian keadilan pada kesadaran individual, tetapi menghadirkannya dalam bentuk verifikasi yudisial melalui prosedur peradilan. Dengan demikian, keberanian untuk mengajukan izin, meminta persetujuan istri, serta membuktikan

kemampuan ekonomi dan komitmen keadilan merupakan indikator konkret dari kesiapan moral dan hukum seorang suami. Keadilan dalam konteks ini tidak hanya bermakna distribusi materi, tetapi juga mencakup transparansi, akuntabilitas, dan kepatuhan terhadap mekanisme hukum yang melindungi pihak rentan. Sebaliknya, penolakan atau keengganan untuk mengikuti prosedur tersebut dapat dipahami sebagai indikasi tidak terpenuhinya standar keadilan sebagaimana dikehendaki oleh ayat. Dalam logika normatif QS. An-Nisā' [4]: 3, kondisi tersebut mengarah pada pilihan yang lebih aman secara etis, yaitu monogami (fa wāḥidah).

Nikah Sirri dan Pengingkaran terhadap Standar Keadilan

Secara etimologi kata siri berasal dari bahasa Arab, yaitu *sirrun* yang artinya rahasia, sunyi, diam, tersembunyi sebagai lawan kata dari *'alaniyyah*, yaitu terang-terangan. Kata siri ini kemudian digabung dengan kata nikah sehingga menjadi nikah siri untuk menyebutkan bahwa nikah yang dilakukan secara diam-diam atau tersembunyi. Nikah sirri adalah nikah yang dilakukan secara sembunyi-sembunyi yang diam-diam tidak diumumkan kepada khalayak atau pernikahan yang tidak diketahui atau tercatat di lembaga negara.⁴⁸⁸ Berdasarkan hal tersebut, yang dimaksud dengan nikah sirri adalah pernikahan yang tidak dicatatkan secara resmi di dokumen negara. Pernikahan yang tidak tercatat, tidak berakibat hukum dan tidak memiliki pengakuan hukum. Pencatatan perkawinan bertujuan untuk mewujudkan ketertiban perkawinan dalam masyarakat.⁴⁸⁹

⁴⁸⁸ Uswatun Hasanah, "Legislasi Sistem Nikah Sirri," *Jurnal Maziyatul Ilmi* 7, no. 7 (2021): 4.

⁴⁸⁹ Ashadi L Diab, "Legalisasi Nikah Sirri Melalui Isbat Nikah Perspektif Fikih (Telaah Terhadap Kompilasi Hukum Islam)," *Jurnal Al-'Adl* 11, no. 2 (2018): 37.

Banyak faktor pasangan tidak mencatatkan perkawinannya di antaranya karena hamil, perbedaan agama, pekerjaan, sekolah,⁴⁹⁰ nikah usia dini, nikah kontrak, atau nikah poligami.⁴⁹¹ Dalam hal ini akan disampaikan tentang kaitan nikah poligami secara sirri berdasarkan konsep keadilan dalam QS. An-Nisā' [4]: 3.

Penyebutan nikah sirri pada sebagian besar masyarakat Indonesia tidak lain adalah perkawinan / pernikahan yang tidak dicatatkan pada pegawai pencatat nikah atau sering disebut nikah dibawah tangan. Di Indonesia sejak tanggal 2 Januari 1974 telah lahir Undang- undang no 1 tahun 1974 tentang perkawinan dan berlaku efektif sejak 1 Oktober 1975 yaitu dengan lahirnya peraturan pemerintah no 9 tahun 1975 tentang pelaksanaan Undang-undang no 1 tahun 1974, sebagai hukum positif yang berlaku secara universal di Indonesia. Dengan telah berlakunya Undang-undang/hukum perkawinan tersebut diatas maka setiap warga Negara Indonesia dalam melaksanakan pernikahan/perkawinan harus mengikuti dan berpedoman kepada Undang-undang tersebut tanpa kecuali namun pada kenyataannya sebagian masyarakat Indonesia masih banyak yang melaksanakan perkawinan diluar ketentuan Undang-undang no 1 tahun 1974 pasal 2 ayat 1 dan 2.⁴⁹² Pasal 2 ayat 1 berbunyi lengkapnya sebagai berikut: "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing- masing agamanya dan kepercayaannya itu". Sedangkan pasal 2 ayat 2 berbunyi:

⁴⁹⁰ Holilur Rohman et al., "The Phenomenon of Unregistered (Sirri) Marriages in Surabaya," *Hikmatuna: Journal for Integrative Islamic Studies* 10, no. 2 (2024): 219, <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/hikmatuna.v10i2.9180>.

⁴⁹¹ M. Ali Rusdi, "Status Hukum Pernikahan Kontroversial Di Indonesia (Telaah Terhadap Nikah Siri, Usia Dini Dan Mutah)," *Al-'Adl* 9, no. 1 (2016): 38, <https://ejournal.iainkendari.ac.id/index.php/al-adl/article/view/667>.

⁴⁹² Marita Lailia Rahman, "Nikah Sirri: Keabsahan Dan Akibatnya," *Al Hikmah: Jurnal Studi Keislaman* 8, no. 1 (2018): 128, <http://ejournal.kopertais4.or.id/pantura/index.php/alhikmah/article/view/3315>.

“Tiap-tiap perkawinan Transformasi prinsip *khiftum an lā ta’dilū* dalam QS. An-Nisā’ [4]: 3 menemukan bentuk konkretnya dalam sistem hukum perkawinan Indonesia. Jika ayat tersebut menempatkan kekhawatiran tidak mampu berlaku adil sebagai batas normatif poligami, maka hukum positif menerjemahkannya ke dalam mekanisme yuridis yang ketat dan terukur. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 secara tegas menempatkan asas monogami sebagai prinsip dasar. Pasal 3 ayat (1) menegaskan bahwa pada dasarnya seorang pria hanya boleh memiliki satu istri. Poligami hanya dimungkinkan melalui izin pengadilan sebagaimana diatur dalam Pasal 3 ayat (2), sehingga tidak lagi menjadi tindakan privat, melainkan tindakan yang tunduk pada kontrol negara. Kewajiban pengajuan permohonan ke pengadilan ditegaskan dalam Pasal 4 ayat (1), sedangkan ayat (2) membatasi alasan pemberian izin secara ketat. Syarat tersebut diperkuat dalam Pasal 5 ayat (1) yang mewajibkan adanya persetujuan istri, jaminan nafkah, serta jaminan keadilan.

Kompilasi Hukum Islam mempertegas struktur tersebut melalui pembatasan jumlah istri, penegasan syarat keadilan, serta kewajiban izin Pengadilan Agama. Tanpa izin tersebut, perkawinan tidak memiliki kekuatan hukum. Dalam kerangka ini, seluruh regulasi tersebut merupakan bentuk konkret dari prinsip preventif Qur’ani. Kekhawatiran tidak mampu berlaku adil tidak lagi berhenti pada ranah subjektif, tetapi diuji melalui mekanisme institusional negara. Sebaliknya, praktik poligami secara sirri—tanpa pencatatan dan tanpa izin pengadilan—menunjukkan pengabaian terhadap mekanisme verifikasi tersebut. Dalam perspektif normatif QS. An-Nisā’ [4]: 3, tindakan tersebut mengindikasikan tidak terpenuhinya standar *al-’adl* yang disyaratkan. Oleh karena itu, kepatuhan terhadap hukum negara dalam hal ini tidak hanya bersifat administratif, tetapi merupakan bagian dari realisasi nilai keadilan Qur’ani. Dalam

sejumlah kajian empiris, praktik poligami sirri juga kerap berkorelasi dengan meningkatnya ketegangan rumah tangga dan berujung pada perceraian,⁴⁹³

Nikah poligami sirri biasanya dilakukan untuk menghindari perizinan di Pengadilan Agama. Pernikahan sirri tersebut akan berdampak pada status hukum istri dan anak-anak. Karena tidak ada dokumen pernikahan, maka pasangan nikah sirri akan sulit mengurus berbagai dokumen yang diperlukan yang membutuhkan bukti surat nikah.⁴⁹⁴ Berbagai masalah yang muncul akibat nikah sirri diantaranya adalah kelalaian dalam pemberian nafkah, penyangkalan status anak dari hasil perkawinan yang dilakukan secara sirri, serta penyelesaian harta bersama yang absurd saat terjadi perceraian. Dalam hal ekonomi, perempuan akan dirugikan terutama dalam hak mendapatkan nafkah dan waris untuk anaknya karena secara tertib administratif untuk mendapatkan nafkah dan waris harus ada bukti tertulis.⁴⁹⁵ Selain itu, kekerasan terhadap Perempuan dan anak sering terjadi pada poligami sirri.⁴⁹⁶ Berdasarkan hal tersebut, terdapat keadilan administratif yang tidak terpenuhi jika seseorang melakukan poligami secara sirri.

⁴⁹³ Muhamad Isna Wahyudi, "Women Dealing With The Law In Religious Courts," *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 18, no. 2 (2018): 316, <https://doi.org/10.15408/ajis.v18i2.7491>.

⁴⁹⁴ L Diab, "Legalisasi Nikah Sirri Melalui Isbat Nikah Perspektif Fikih (Telaah Terhadap Kompilasi Hukum Islam)," 37.

⁴⁹⁵ Sheila Fakhria, "Menyoal Legalitas Nikah Sirri (Analisis Metode Istislahiyyah)," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 9, no. 2 (2016): 187, <https://doi.org/10.14421/ahwal.2016.09204>.

⁴⁹⁶ Alfitri Alfitri, "Protecting Women from Domestic Violence: Socio-Legal Approach to CEDAW Bill in Indonesia," *Studia Islamika* 27, no. 2 (2020): 302, <https://doi.org/10.36712/sdi.v27i2.9408>.

Reinterpretasi Normatif: Keadilan sebagai Transparansi dan Akuntabilitas

Reinterpretasi terhadap frasa *fa in khiftum an lā ta'dilū fa wāḥidah* dalam QS. An-Nisā' [4]: 3 menuntut perluasan makna *al-'adl* dari sekadar distribusi materi menuju dimensi etis dan institusional yang lebih komprehensif. Dalam literatur tafsir klasik, keadilan dalam poligami umumnya dipahami sebagai kemampuan suami dalam membagi nafkah, tempat tinggal, dan giliran secara proporsional. Namun, para mufassir juga menyadari keterbatasan manusia dalam aspek batin, sebagaimana ditegaskan dalam QS. An-Nisā' [4]: 129 tentang ketidakmampuan manusia untuk berlaku adil secara sempurna dalam urusan cinta dan kecenderungan hati. Dengan demikian, sejak awal Al-Qur'an telah menghadirkan standar keadilan yang berat dan penuh kehati-hatian.⁴⁹⁷

Dalam pembacaan kontemporer, makna keadilan mengalami perluasan tidak hanya terbatas pada pembagian materi, tetapi juga mencakup struktur relasi yang setara, perlindungan terhadap pihak yang rentan, serta jaminan kepastian hukum. Dalam titik ini, keadilan tidak dapat dilepaskan dari prinsip transparansi dan akuntabilitas. Ia tidak lagi semata-mata bertumpu pada niat subjektif, melainkan pada komitmen yang dapat diuji secara sosial dan dilembagakan secara hukum. Dalam konteks negara modern seperti Indonesia, dimensi ini menemukan bentuknya melalui mekanisme hukum perkawinan yang mensyaratkan izin pengadilan, persetujuan istri, serta pembuktian kemampuan ekonomi suami.⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ Mohd Anuar Ramli et al., "Gender Analysis in Contemporary Islamic Discourse," *Asian Social Science* 9, no. 7 (2013): 69, <https://doi.org/10.5539/ass.v9n7p62>.

⁴⁹⁸ Abdul Hakim, "Reasons for Polygamy and Its Impact on Muslim Family Life: Experiences of Polygamous Perpetrators in Babat, Lamongan, Indonesia," *JIL*:

Dalam kerangka tersebut, *al-'adl* dalam QS. An-Nisā' [4]: 3 dapat dipahami mencakup tiga dimensi utama. Pertama, kejujuran dan keterbukaan, yaitu kewajiban suami untuk tidak menyembunyikan niat poligami serta tidak melakukan manipulasi terhadap pasangan dan keluarga. Kedua, tanggung jawab publik, yakni pengakuan bahwa perkawinan bukan semata urusan privat, melainkan institusi sosial yang berdampak pada status hukum perempuan dan anak, sehingga negara berwenang melakukan verifikasi untuk menjamin perlindungan hak-hak mereka. Ketiga, kepatuhan terhadap aturan yang dirancang untuk melindungi pihak yang rentan, di mana hukum dipahami bukan sebagai penghalang syariat, melainkan sebagai instrumen untuk memastikan nilai keadilan Qur'ani dapat terwujud secara nyata dalam praktik sosial.

Dalam perspektif ini, dapat dikembangkan apa yang disebut sebagai keadilan administratif, yaitu bentuk keadilan yang tidak hanya bersifat substantif-etis, tetapi juga terinstitusionalisasi melalui mekanisme hukum negara yang bersifat prosedural, terukur, dan akuntabel. Keadilan tidak lagi berhenti pada pengakuan moral, tetapi harus dibuktikan melalui sistem verifikasi yang objektif. Karena itu, ketentuan izin pengadilan, persetujuan istri, dan pembuktian kemampuan ekonomi bukan sekadar prosedur formal, melainkan instrumen epistemik untuk menguji klaim keadilan itu sendiri.

Berdasarkan logika tersebut, apabila seorang suami merasa keberatan atau tidak siap untuk mengajukan izin ke pengadilan, memperoleh persetujuan istri, atau membuktikan kemampuan ekonominya, maka kondisi tersebut dapat dibaca sebagai indikasi belum terpenuhinya standar keadilan sebagaimana dikonstruksikan dalam QS. An-Nisā' [4]: 3.

Kekhawatiran tersebut tidak semata-mata bersifat psikologis, tetapi mencerminkan ketidaksiapan moral dan sosial yang secara objektif dapat diuji dalam kerangka hukum. Dalam logika ayat, kekhawatiran tidak mampu berlaku adil (*khiftum an lā ta'dilū*) secara normatif mengarah pada pilihan monogami sebagai bentuk perlindungan dari potensi ketidakadilan.

Dengan demikian, asas monogami dalam hukum perkawinan Indonesia tidak dapat dipahami sebagai pembatasan terhadap ajaran Al-Qur'an, melainkan sebagai bentuk aktualisasi paling dekat dengan prinsip kehati-hatian yang terkandung dalam QS. An-Nisā' [4]: 3. Negara melalui perangkat hukum menghadirkan ruang evaluasi objektif atas klaim keadilan yang pada asalnya bersifat subjektif. Dalam konteks ini, transparansi dan akuntabilitas menjadi parameter utama dalam mewujudkan *al-'adl* secara operasional. Oleh karena itu, kepatuhan terhadap prosedur hukum tidak hanya dipahami sebagai kewajiban administratif, tetapi juga sebagai manifestasi etis dari nilai-nilai Qur'ani yang menekankan perlindungan, kejujuran, dan keadilan substantif dalam institusi perkawinan.

Kesimpulan

Reinterpretasi terhadap frasa *fa in khiftum an lā ta'dilū fa wāḥidah* dalam QS. An-Nisā' [4]: 3 menegaskan bahwa poligami dalam Al-Qur'an bukanlah perintah terbuka, melainkan kebolehan yang dibatasi secara ketat oleh standar keadilan. Literatur tafsir klasik menunjukkan bahwa keadilan mencakup distribusi nafkah, giliran, dan perlakuan lahiriah, sementara tafsir kontemporer memperluasnya pada dimensi relasional, psikologis, dan struktural. Dengan demikian, *al-'adl* bukan konsep minimalis, tetapi prinsip etik yang berat dan menuntut kesiapan moral, sosial, dan institusional.

Dalam konteks Indonesia, prinsip preventif Qur'ani tersebut mengalami transformasi normatif melalui Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam. Negara menginstitusionalisasikan standar keadilan dengan mensyaratkan izin Pengadilan Agama, persetujuan istri, kemampuan ekonomi, serta jaminan berlaku adil. Mekanisme ini bukan pembatasan terhadap ajaran Islam, melainkan bentuk konkret dari upaya memastikan bahwa poligami tidak dijalankan secara sewenang-wenang dan tidak merugikan perempuan serta anak. Reinterpretasi ini menempatkan keadilan sebagai transparansi dan akuntabilitas. Keberanian mengajukan izin, keterbukaan kepada istri, dan kesediaan diuji secara hukum merupakan bagian integral dari pembuktian *al-'adl*. Sebaliknya, praktik poligami secara sirri yang menghindari pencatatan dan izin pengadilan menunjukkan absennya komitmen terhadap mekanisme keadilan tersebut. Jika seorang suami takut menjalani prosedur hukum yang dirancang untuk melindungi hak-hak keluarga, maka secara normatif ia belum memenuhi standar keadilan sebagaimana dituntut ayat. Dalam logika Qur'ani, rasa takut tidak mampu berlaku adil seharusnya berujung pada pilihan monogami.

Dengan demikian, monogami dalam sistem hukum Indonesia dapat dipahami sebagai aktualisasi paling realistis dari prinsip kehati-hatian Al-Qur'an. Poligami tetap berada dalam ruang kebolehan yang sangat terbatas, dengan standar keadilan yang tidak hanya bersifat moral-subjektif, tetapi juga objektif-institusional. Kesimpulan ini menegaskan bahwa kepatuhan terhadap hukum negara dalam perkara poligami bukan sekadar kewajiban administratif, melainkan manifestasi etis dari komitmen terhadap nilai keadilan Qur'ani itu sendiri.

Daftar Pustaka

- Alfitri, Alfitri. "Protecting Women from Domestic Violence: Socio-Legal Approach to CEDAW Bill in Indonesia." *Studia Islamika* 27, no. 2 (2020). <https://doi.org/10.36712/sdi.v27i2.9408>.
- Azhari, Fathurrahman. "The Habibs' Polygamy Lives with Ahwal Women (A Case Study in Banjar Regency, South Kalimantan, Indonesia)." *Kasetsart Journal of Social Sciences* 42, no. 1 (2021): 159–64. <https://doi.org/10.34044/j.kjss.2021.42.1.25>.
- Fakhria, Sheila. "Menyoal Legalitas Nikah Sirri (Analisis Metode Istiṣlāḥiyyah)." *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 9, no. 2 (2016): 185–200. <https://doi.org/10.14421/ahwal.2016.09204>.
- Fathiah, Iffah. "Itsbat Nikah Poligami Perspektif Undang-Undang Perkawinan Dan SEMA No. 3 Tahun 2018." *Mawaddah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 3 (2023): 14–38. <https://doi.org/10.52496/mjhki.v1i1.2>.
- Hakim, Abdul. "Reasons for Polygamy and Its Impact on Muslim Family Life: Experiences of Polygamous Perpetrators in Babat, Lamongan, Indonesia." *JIL: Journal of Islamic Law* 3, no. 1 (2022): 34–53. <https://doi.org/10.24260/jil.v3i1.529>.
- Hasanah, Uswatun. "Legislasi Sistem Nikah Sirri." *Jurnal Maziyyatul Ilmi* 7, no. 7 (2021): 1–20.
- L Diab, Ashadi. "Legalisasi Nikah Sirri Melalui Isbat Nikah Perspektif Fikih (Telaah Terhadap Kompilasi Hukum Islam)." *Jurnal Al-'Adl* 11, no. 2 (2018): 36–61.
- Lailia Rahman, Marita. "Nikah Sirri: Keabsahan Dan Akibatnya." *Al Hikmah: Jurnal Studi Keislaman* 8, no. 1 (2018): 128–35.

- <http://ejournal.kopertais4.or.id/pantura/index.php/alhikmah/article/view/3315>.
- Ma'u, Dahlia Haliah. "The Harmonization of Polygamy Between Islamic Law and Legal Law in Indonesia." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 7, no. 2 (2023): 669–86. <https://doi.org/10.22373/sjkh.v7i2.8519>.
- Mayasari, Lutfiana Dwi, Akmal Adi Cahya, and Ulfa Wulan Agustina. "Islamic Justice in Indonesia Polygamy Regulation on Asghar Ali Engineer's Perspective." *Al-Mazaahib: Jurnal Perbandingan Hukum* 9, no. 1 (2021): 1–21. <https://doi.org/10.14421/al-mazaahib.v9i1.2292>.
- Nurani, Sifa Mulya. "Perspectives of Justice in the Family (Study of the Concept of Justice in Polygamy According to Law and Compilation of Islamic Law)." *Ascarya* 1, no. 1 (2021): 1–14. <https://doi.org/10.53754/iscs.v1i1.1>.
- Ramli, Mohd Anuar, Ahmad Badri Abdullah, Muhammad Ikhlas Rosele, Syed Mohd Jeffri Syed Jaafar, Mohammad Aizat Jamaludin, Mohd Roslan Mohd Nor, Mohamad Zaid Mohd Zin, Ahmad Faisal Mahdi, and Zalina Ibrahim. "Gender Analysis in Contemporary Islamic Discourse." *Asian Social Science* 9, no. 7 (2013): 62–74. <https://doi.org/10.5539/ass.v9n7p62>.
- Ridwan, Muhammad Saleh, Wahidah Abdullah, and Idham. "Public Perception of Polygamy in Makassar, Indonesia: Cultural Perspective and Islamic Law." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 8, no. 1 (2024): 20–38. <https://doi.org/10.22373/sjkh.v8i1.15419>.
- Rohmadi. "Polygamy in Indonesia: A Critical Interpretation through the Lens of Mubadalah Theory." *Jurnal Ilmiah Mizani* 11, no. 02 (2024): 378–90. <https://doi.org/10.29240/jhi.v8i1.5139.4>.
- Rohman, Holilur, Muhammad Jazil Ifqi, Agus Solikin, and Abdul

- Wahab. "The Phenomenon of Unregistered (Sirri) Marriages in Surabaya." *Hikmatuna: Journal for Integrative Islamic Studies* 10, no. 2 (2024): 6–12. <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/hikmatuna.v10i2.9180>.
- Rusdi, M. Ali. "Status Hukum Pernikahan Kontroversial Di Indonesia (Telaah Terhadap Nikah Siri, Usia Dini Dan Mutah)." *Al-'Adl* 9, no. 1 (2016): 37–56. <https://ejournal.iainkendari.ac.id/index.php/al-adl/article/view/667>.
- Wahyudi, Muhamad Isna. "Women Dealing With The Law In Religious Courts." *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 18, no. 2 (2018): 305–20. <https://doi.org/10.15408/ajis.v18i2.7491>.

TENTANG PENULIS



Dea Salma Sallom, M.H

merupakan akademisi dan peneliti di bidang Hukum Keluarga Islam. Penulis adalah anak ketiga dari tujuh bersaudara dan tinggal di Gresik, Jawa Timur. Pendidikan formalnya ditempuh secara berjenjang mulai dari TK Aisyiyah Bungah Gresik, MI Ma'arif NU Assa'adah Bungah Gresik, MTs Assa'adah II Bungah Gresik, dan MAN Tambakberas Jombang. Penulis kemudian menyelesaikan studi Sarjana (S1) pada Program Studi Hukum Keluarga Islam di Institut Agama Islam Qomaruddin Gresik pada tahun 2021 serta meraih gelar Magister (S2) Ilmu Syariah dengan konsentrasi Hukum Keluarga Islam di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2023. Saat ini, penulis sedang menempuh pendidikan Doktorat (S3) pada Program Studi Studi Islam di UIN Sunan Ampel Surabaya.

Selain mengajar sebagai dosen di Universitas Qomaruddin Gresik, penulis juga mengelola Asrama Pesantren Ta'limul Qur'anil 'Adhim (APTQ) Bungah Gresik. Selama menempuh studi pendidikan tinggi, penulis aktif mengikuti konferensi nasional dan internasional, menerbitkan artikel ilmiah pada berbagai jurnal akademik, serta mengikuti pelatihan mediator yang diselenggarakan oleh FHP Law School.

Minat dan fokus kajian penulis meliputi Hukum Keluarga Islam, reformasi hukum Islam, isu gender dan relasi keluarga, serta perlindungan hak-hak penyandang disabilitas intelektual dalam keluarga. Berbagai penelitian yang dilakukan berupaya menjembatani antara khazanah fikih klasik, hukum positif Indonesia, dan realitas sosial kontemporer yang terus berkembang.

Artikel Dea Salma Sallom, M.H :

- ✚ Matchmaking in Pesantren: The Role of Wali Mujbir in Matchmaking with Maqasid Sharia Perspectives (Ar-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan), DOI: <https://doi.org/10.30631/alrisalah.v22i1.1073>.
- ✚ Interpretasi Terhadap Syarat Ijab Kabul Ittihad Al-Majlis Dalam Akad Nikah Perspektif Ulama Empat Madzhab (Jurnal Hukum Islam), DOI: <http://dx.doi.org/10.24014/jhi.v22i2.17428>.
- ✚ Beyond Pity: Dialectics of Religious Authority, Social Capital, and Stigma in Intellectual Disability Marriage (Al-Hukama': The Indonesian Journal of Islamic Family Law), DOI: <https://doi.org/10.15642/alhukama.2025.15.2.258-285>.
- ✚ Interpretation of Ijab Kabul Conditions: Pros and Cons of Ittihad Al-Majlis in Marriage Contract from a Contemporary Ulama Perspective (Al-Hurriyah: Jurnal Hukum Islam), DOI: <https://doi.org/10.30983/alhurriyah.v7i1.5647>
- ✚ Interaksi Tradisi Jawa Dengan Nilai Islam: Tradisi Kawin Mayit Dalam Hukum Islam (Studi Kasus di Kecamatan Malo Kabupaten Bojonegoro), DOI: <https://doi.org/10.54298/jk.v7i1.250>.

More Information:

https://scholar.google.com/scholar?hl=en&as_sdt=0%2C5&q=dea+salma+sallom&btnG=.

Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I

Lahir di Sidoarjo, 16 Januari 1975.

Mondok di Pondok Modern Gontor (1986-1992). Melanjutkan studi S-1 di Fakultas Dirasah Islamiyah wa al- Lughah al-Arabiyah, Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir. Mengikuti studi program S-2 di IAIN Sunan Ampel Surabaya Konsentrasi Pemikiran Islam di Tahun 2002. Menyelesaikan studi S-3 di IAIN Sunan Ampel Surabaya Prodi Dirasah Islamiyah di Tahun 2008.



Mengikuti Short Course Pengajaran Bahasa Arab di Suez Canal University Tahun 2010. Mengikuti Short Course Peacebuilding di Mindanao Peace Institute, Davao City, Mindanao, Philippines di Tahun 2013. Mengikuti program Post Doctoral di Deaken University, Melbourne, Australia di Tahun 2013. Presenter pada pertemuan pegiat Asset Based Community Development (ABCD) di Carlton University, Ottawa, Canada, di Tahun 2015. Peserta International Visitor Leadership Program (IVLP) di USA, Tahun 2016. Short Course tentang Pengelolaan Jurnal Internasional di SIRAZ University Iran, Tahun 2016. Penelitian Kolaboratif Internasional bersama Suez Canal University, Tahun 2017. Presentasi di UNISZA Malaysia, Tahun 2018. Penelitian Kolaboratif Internasional bersama UNISZA Malaysia, Tahun 2018. Sharing Bersama di Curtin University Australia, Tahun 2022. Penelitian Kolaboratif Internasional bersama The University of Melbourne, Tahun 2024.

Menjabat sebagai Ketua Jurusan Aqidah-Filsafat di Tahun 2013. Ketua Jurusan Pemikiran Islam di Tahun 2014. Wakil Dekam Bidang AUPK FISIP-FEBI (2014-2018). Ketua Program Studi Doktor Studi Islam Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya (2018-2022). Wakil Direktur Pascasarjana UINSA (2022-2026). Pengurus RMI dan LTNU PWNU Jawa Timur (2014-2018). Penasehat LTNU Jawa Timur (2018-2022). Anggota tim editor Journal of Indonesian Islam (JIIS). Executive Editor Jurnal Islamica UINSA (2022-sekarang).



Dr. Hj, Suqiyah Musafa'ah, M.Ag

Merupakan Dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya. Lahir di Sidoarjo, 27 Maret 1963. Pendidikan penulis diawali TK Muslimat NU dan Madrasah Ibtidaiyah Nurul Huda Kalanganyar Kec.Sedati Kab. Sidoarjo, kemudian melanjutkan di Madrasah Mu'allimin Mu'allimat Atas Bahrul Ulum

Tambakberas Jombang (Mts dan MA). S1 dan S2 diselesaikan di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta , dan S3 diselesaikan pada tahun 2014 di UIN Sunan Ampel Surabaya. Penulis mengajar di Fakultas Syariah dan Hukum sejak tahun 2000. Selain mengajar, saat ini penulis juga mendapat tugas tambahan sebagai Dekan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya (2022-2026).

Beberapa buku yang telah terbit;

- ✚ Tafsir Ayat Hukum Ekonomi dan Bisnis Islam (UIN Sunan Ampel) – Buku ini menjadi pijakan penting dalam mengkaji dasar-dasar normatif Al-Qur'an yang mengatur transaksi, etika, dan hukum bisnis dalam Islam.
- ✚ Hukum Ekonomi dan Bisnis Islam I: Struktur Akad Tijari dalam Hukum Islam (UIN Sunan Ampel) – Mengulas struktur akad komersial secara mendalam perspektif hukum Islam.
- ✚ Hadith Hukum Ekonomi Islam (Cahaya Intan / UINSA Press) – Kajian tematik terhadap hadis-hadis yang menjadi fondasi hukum muamalah dan ekonomi syariah.
- ✚ Studi al-Qur'an (ditulis bersama tim kolaborator/UIN SA Press) – Buku ajar fundamental untuk memahami metodologi dan dasar-dasar ilmu Al-Qur'an.
- ✚ Dialektika al-Quran: Upaya Penerapan Hukum Islam di Indonesia (Insight Mediatama Anggota IKAPI No. 338/JTI/2022) ditulis bersama Dr. H. Nafi' Mubarak, SH., MH., MHI.

Artikel yang telah dipublikasikan;

- ✚ *Hazairin's Interpretation of Inheritance Verses in the Qur'an and Its Influence on the Compilation of Islamic Law* (Journal of Indonesian Islam) – Studi mendalam mengenai pemikiran hukum waris tokoh hukum Indonesia, Hazairin, beserta pengaruhnya terhadap KHI.
- ✚ *Reframing Islamic Family Law Through Web-Based Tafsir: The Case of Nushuz in the Indonesian Tafsir Online* (Ulumuna) – Analisis mengenai kontekstualisasi tafsir hukum keluarga dan isu nushuz melalui media digital.
- ✚ *Epistemological Transformation of 'Urf in the DSN-MUI Fatwa on E-Commerce: A Maqāṣid al-Sharī'ah Based Analysis* (Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam) – Meneliti transformasi adat/kebiasaan ('urf) dalam fatwa e-commerce modern.
- ✚ *Mu'tazilah and the Digital Era: Reinterpreting Islamic Tafsir in the Era of Artificial Intelligence (AI)* (Jurnal Semiotika-Q) – Kajian inovatif mengenai bagaimana metodologi tafsir rasional merespons perkembangan teknologi kecerdasan buatan.
- ✚ Kontekstualisasi Pemikiran Waris Abdullah Saeed dalam Hukum Kewarisan di Indonesia (Islamica: Jurnal Studi Keislaman) – Pemikiran alternatif kontemporer mengenai penerapan hukum waris yang berkeadilan di Indonesia.
- ✚ *Muslim Entrepreneur Profile: Exploring the Spirit of Entrepreneurship from The Qur'an and The Sunnah* – Menggali nilai-nilai kewirausahaan langsung dari teks primer Islam.

More Information of articles:

https://scholar.google.com/scholar?start=10&q=suqiyah+musafa%27ah&hl=en&as_sdt=0.5

Mukhammad Nur Hadi, S.H.I., M.H.

(mukhammad.nur.hadi@uinsa.ac.id)



Penulis merupakan seorang dosen tetap di program studi Hukum Keluarga Islam, UIN Sunan Ampel Surabaya, sejak tahun 2022. Penulis lahir di Lumajang, 16 Mei 1994. Pendidikan S1 ditempuh di Prodi Hukum Keluarga Islam, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang (2016). Sedangkan jenjang S2 ditempuh di Prodi Magister Ilmu Syari'ah, konsentrasi Hukum Keluarga, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2020). Penulis juga *nyantri* di Pondok Pesantren Salfiyah Safi'iyah Nurul Huda Mergosono Malang, dari 2012 hingga 2018. *Sejak* menikah di tahun 2018, penulis menetap di Malang. Konsentrasi kajian penulis adalah HAM dan Gender Hukum Keluarga Islam dan Filsafat Hukum Keluarga Islam. Tahun 2021, penulis menjadi Dosen Luar Biasa di Fakultas Syariah, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Sejak tahun 2022 hingga sekarang, penulis sebagai Dosen Tetap di Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Sunan Ampel Surabaya. Sejak tahun 2023, penulis menjadi Peneliti sekaligus sebagai Sekretaris pada FIQHUNA: Pusat Studi Fikih dan Masyarakat Muslim, Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Sunan Ampel Surabaya. Saat ini, penulis sedang menempuh studi doktoral (S3) di UIN Sunan Ampel Surabaya, pada Program Studi Studi Islam, konsentrasi Hukum Islam.

Beberapa mata kuliah yang diampu; Hak Asasi Manusia dan Hukum Keluarga Islam, Kaidah Fikih, Hukum Kewarisan Islam, Fatwa dan Yurisprudensi Hukum Keluarga Islam, Metodologi Interpretasi Hukum Islam, dan Penemuan Hukum.

Adapun penelitian yang pernah penulis lakukan yaitu; 1) Transformasi Kantor Urusan Agama di Jawa Timur Berbasis Inklusi (Mora Air Funds 2024-2026) dan 2) Halal Supply Chain dan Percepatan Perolehan Sertifikat Halal Produk Pelaku Usaha Makanan Dan Minuman Skala Mikro Dan Kecil Di Jawa Timur-Indonesia (Litapdimas 2024).

Penulis juga pernah mengikuti konferensi berikut;

- ✚ Annual International Conference on Islam, Science, and Society (AICIS) 2023 di UIN Sunan Ampel Surabaya dan 2025 Universitas Islam Internasional Indonesia, Depok.
- ✚ CILIS Islamic Studies Postgraduate Conference, Melbourne Law School, The University of Melbourne, 2025: *Expanding Interpretation of the Mandatory Bequest: Judicial Reasoning, Justice, and Human Rights in Indonesian Islamic Inheritance Law*.
- ✚ International Conference on Law, Technology, Spirituality, and Society (ICOLESS), 2024 dan 2025.
- ✚ International Colloquium di Universiti Islam Sharif Ali, Brunei Darussalam, 2026.

Beberapa karya-karya tulisan terbaiknya, yaitu:

- [Decolonization of Islamic Family Law in Indonesia: Tracing Transformation and Continuity](#) (*Hakam: Jurnal Kajian Hukum Islam dan Ekonomi Islam*, Vol. 10, No. 1)
- [Registering Marriage in Pasuruan, East Java: The Interdependence of Role Between Penghulus and Modins in the Marriage Validation Process](#) (*Journal of Islamic Law*, Vol. 7, No. 1, 2026)
- [Humanizing Islamic Legal Discourse in the Digital Public Space: A Maqāsid Perspective of Buya Yahya's Fatwas on LGBT](#) (*Journal of Digital Sharia and Contemporary Legal Thought*, Vol 1, no 1, 2026).
- Protecting or Exploiting the Environment? Interpretive Contestation of Islamic Legal Maxims on Mining in Indonesia's Digital Public Sphere (*AICIS 2025, UIII Depok*)
- [Expanding Interpretation of the Mandatory Bequest: Judicial Reasoning, Justice, and Human Rights in Indonesian Islamic Inheritance Law \(CILIS Islamic Studies Postgraduate Program 2025, Melbourne Law School, Melbourne University, Australia\)](#).
- [Reframing Islamic Family Law Through Web-Based Tafsir: The Case of Nushuz in the Indonesian Tafsir Online](#) (*Ulumuna*, Vol 29, No 2, 2025)

- [Customary Hegemony and Limited Female Agency: The Persistence of the Sangkal Tradition in Madurese Communities](#) (*Indonesian Journal of Sharia and Socio-Legal Studies* Vol 1, No. 2, 2025)
- [Children's Legal Identity at Stake: Reconstructing Maqasid al-Syari'ah through Marriage Isbat Applications by the Second Generation in Pasuruan](#) (*El-Maslahah*, Vol 15, No 1, 2025)
- Reviewing Girls Take Over in a Gender Context: The Role of Women in Sooko Village, Sooko Subdistrict, Mojokerto Regency as the Responsible Family Provider, (*ICOLESS*, 2025).
- Human Rights and Islamic Law Perspectives on Netizens' Responses to the Phenomenon of Celebrities Removing Their Hijab After Divorce (*ICOLESS*, 2024).
- Mainstreaming Legal Humanism in The Digital Sphere: Buya Yahya's Islamic Legal Ethics Toward LGBT, (*ICOLESS*, 2024).
- [The Reality of Violence Against Wives: Dynamics of Social Settlement and Support in Lamongan, East Java](#) (*Mazahib*, Vol. 23, No. 1, 2024).
- [Public Perception Regarding Paternity Leave Rights During Childbirth](#), (*IJLDR*, Vol. 2, No. 2, 2024).
- [Attitude and Legal Consciousness of Muslim Families Regarding the MUI Fatwa on Supporting Palestine](#), (*IJSJ*, Vol. 4, No. 2, 2024).
- [Ayah Tiri sebagai Wali Nikah Perspektif Empat Mazhab](#), (*Komparatif*, Vol. 4, No. 2, 2024).
- [Metode Ijtihad Kolektif di Indonesia sebagai Media Proyeksi Nalar Kemanusiaan](#), (*Ma'mal*, Vol, 4, No. 2, 2023)
- [Conservative Interpretation of Islamic Legal Maxims: Judicial Legal Interpretation in Polygamous Marriage Cases at the Religious Courts of Mojokerto, Indonesia](#) (*Journal of Islamic Law*, 2023).

- [Social Justice and Humanity on Polygamous Marriage at the Religious Court of Pasuruan, Indonesia](#) (*Justicia Islamica*, Vol. 20, No. 2, 2023).
- [Wage-based Dowry Legal Paradigm: Perspective of Muslim Generation Z in Surabaya](#) (*Al-Ahkam*, Vol. 33, No. 2, 2023).
- [Navigating Stigma and Discrimination: Betrothal Challenges Faced by Descendants of Leprosy in Madura, Indonesia](#) (*Al-Istinbath*, Vol. 8, No. 2, 2023).
- Islamic Law Perspective on Digital Marketing: Prospects and Challenges, (*International Conference on Syariah and Law 2023*).
- Prinsip-Prinsip Hukum Keluarga di Indonesia: Dari Karakter Diskriminasi Menuju Karakter Kesetaraan [Book Chapter] (Balai Literasi Bangsa, 2023).
- Dinamika Hukum Waris Islam dalam Konteks Sosial dan Ekonomi, dalam buku : Hukum Kewarisan Islam [Book Chapter], (Sada Press: 2023).
- Mahar dalam Perkawinan Islam, dalam buku: Hukum Tentang Perkawinan Islam [Book Chapter], (Sada Press: 2023).
- [Husband's 'Iddah in Indonesian Islamic Law Context: Insights From the Fatwa Approach of the Indonesian Women's Ulema Congress](#) (*Al-Hukama: Indonesian Journal of Islamic Family Law*, Vol. 13, No. 2, 2023)
- [Between Conservatism and Progressivism: The Young Penghulu in East Java's Legal Paradigm Addresses Disability Issues in Marriage](#), (*Al-Qadha'*, Vol. 10, No. 3, 2023).
- Rekonseptualisasi Iddah Bagi Suami Perspektif Pendekatan Fatwa KUPI, (AICIS, 2023).
- Fatwa-Based Protection of Muslim Women's Human Rights: Comparative Study of Indonesian Fatwas on Abortion, (7th Conference on Human Rights, 2024).

- Protecting Sexuality and Reproductive Rights in Marriage: A Study of Hyper Sex as a Divorce Reasons in Indonesian Islamic Courts (ICOLESS, 2023).
- [The Narrative of Polygamous Women in Indonesia's Digital World: Between Moderate and Conservative Muslims](#) (*Al Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 15, No. 2, 2022).
- Dimensi Hukum Keluarga dalam Maqashid Syariah: Studi Pemikiran Jamaluddin Athiyyah (*International Conference on Sharia and Law*, 2022).
- [Nalar Fikih Penghulu di Kota dalam Saksi Nikah Tuli](#) (*Inklusi*, Vol. 8, No. 2, 2021)
- [Conservative Muslim on the Screen: The Narrative of Islamic Family Law in Indonesian Films](#) (*Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 14, No. 2, 2021)
- [Pernikahan dan Disabilitas: Nalar Hukum Penghulu di Kota Malang](#) [Buku] (Publica Institute, 2020)
- [Mubadalah Perspective: A Progressive Reading on Book of Dhau' Al-Mishbah Fi Bayani Ahkam An-Nikah](#) (*Islam Universalia*, 2020)
- [Modin dan Otoritasnya: Studi Kasus Larangan Kawin Hamil di Keluarahan Temas. Batu](#) (*Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, Vol. 11, No. 1, 2020).
- [Interpretasi Progresif Hadis-Hadis Tema Perempuan: Studi Aplikasi Teori Qira'ah Mubadalah](#), (*Humanisma: Journal of Gender Studies*, Vol. 04, No. 02, 2020)
- [Mahar Produktif dalam Penalaran Ta'ili](#) (*Qolamuna: Jurnal Studi Islam*, Vol. 4, No. 2, 2019).
- [Muhammad Syahrur dan Milkul Yamin: Kritik Penafsiran Perspektif Ushul Fiqh](#) (*Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, Vol. 10, No. 1, 2019).



Prof. Dr. Nur Lailatul Musyafa'ah, Lc., M.Ag.

Merupakan anak kedua dari empat bersaudara. Penulis lahir pada tanggal 16 April 1979 di Sidoarjo. Saat ini penulis bertempat tinggal di Sidoarjo, Jawa Timur. Riwayat pendidikan penulis diawali dari Pendidikan TK dan Madrasah Ibtidaiyyah Nahdhatul Ulama, lalu melanjutkan masuk pesantren di Pondok

Modern Darussalam Gontor Putri pada tahun 1990-1996 dan melanjutkan kuliah S1 di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir, dan melanjutkan S2 di UIN Sunan Gunung Djati Bandung pada tahun 2002-2005, dan melanjutkan S3 di UIN Sunan Ampel Surabaya pada tahun 2008-2012.

Penulis saat ini mengajar di UIN Sunan Ampel Surabaya semenjak tahun 2006. Di tengah kesibukan penulis sebagai pengajar, penulis aktif mengelola jurnal ilmiah dan menulis karya ilmiah. Penulis telah menerbitkan beberapa karya ilmiahnya ada yang berbentuk jurnal dan buku. Di antara bukunya adalah Hadis Hukum Pidana, Hukum Tata Negara Islam, dan Hukum Pidana Indonesia, sedangkan di antara artikel jurnalnya adalah Peran Keluarga yang Terpapar Covid-19 dalam Memperkuat Ketahanan Keluarga Perspektif Maqasid al-Shari'ah, Filsafat kewarisan dalam hukum Islam, '*Santri without pesantren*' and the sectarian violence on Indonesian Muslim social media, Rekonstruksi Status Anak Luar Nikah dalam Sistem Hukum Indonesia: Distingsi antara Anak Zina dan Anak dari Perkawinan Tidak Tercatat, Beyond the Domestic Sphere: Reframing Muslim Husband-Wife Relations through Mubādalah in Indonesian Social Media, dan lain lain.

Kunjungi link berikut untuk karya-karya lainnya:

<https://scholar.google.com/citations?user=EMXjtMAAAAJ&sortby=pubdate>

Dr. Nurul Asiya Nadhifah, M.HI

Merupakan Dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya. Lahir di Sidoarjo, 23 April 1975, saat ini penulis bertempat tinggal di Sidoarjo Jawa Timur. Riwayat Pendidikan penulis diawali TK Muslimat NU dan Madrasah Ibtidaiyah Darun Najah Klopsepuluh Sukodono



Sidoarjo, kemudian melanjutkan di Madrasah Mu'allimin Mu'allimat Atas Bahrul Ulum Tambakberas Jombang (SMP dan SMA). S1 di selesaikan pada tahun 1994 di STAIN Malang dan berkesempatan mondok di PPS Nurul Huda Margosono Malang, S2 diselesaikan pada tahun 2003 di IAIN Sunan Ampel Surabaya dan S3 diselesaikan pada tahun 2021 di UIN Sunan Ampel Surabaya.

Penulis mengajar di Fakultas Syariah dan Hukum sejak tahun 2004. Selain mengajar, saat ini penulis juga mendapat tugas tambahan sebagai Wakil Dekan 2 Fakultas Syariah dan Hukum Uin Sunan Ampel Surabaya (2022-2026). Buku yang pernah ditulis Adalah; Pengantar Studi Islam dan Hukum Perkawinan Islam. Sedang Karya tulis yang sudah dihasilkan diantaranya Adalah : [Assistance in the Use of the Sigenduk Application in Lamongan Regency to Improve Public Services, The Implementation Of Maqāṣid Al-Sharī 'Ah Jamāl al-Dīn 'Aṭiyyah On Endogamy Marriage of Ahmadiyyah, Perkembangan Fikih Pada Masa Berakhirnya Madhhab.](#)

Kunjungi link berikut untuk karya-karya lainnya:

<https://scholar.google.com/citations?hl=id&user=tAthyEoAAA>
[AJ](#)