

**REFORMULASI HUKUM POLIGAMI NYANDUNG DI
PROVINSI BANTEN PENDEKATAN SOSIOLOGI DAN
ANTROPOLOGI TELAAH *MAQĀṢID AL-SYARI'AH***



Oleh:

Desi Anggriani
NIM: 19933002

DISERTASI

Diajukan Kepada
PROGRAM STUDI HUKUM ISLAM PROGRAM DOKTOR
JURUSAN STUDI ISLAM
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Untuk Memenuhi Salah Satu Guna Memperoleh Gelar Doktor Dalam Bidang
Hukum Islam

**YOGYAKARTA
2026**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Desi Anggriani

NIM : 19933004

Program Doktor : Hukum Islam

Konsentrasi : Hukum Keluarga Islam

Judul Disertasi : Reformulasi Hukum Poligami *Nyandung* Di Provinsi Banten Pendekatan Sosiologi dan Antropologi telaah *Maqāṣid Al-Syari'ah*

Menyatakan bahwa disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian yang dirujuk sumbernya. Apabila di kemudian hari terbukti, bahwa disertasi ini adalah hasil plagiasi, maka saya siap untuk dicabut gelar Doktor yang dianugerahkan dan mendapat sanksi sesuai ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 17 Mei 2026

Yang menyatakan,



Desi Anggriani

HALAMAN PENGESAHAN

NOTA DINAS

DEWAN PENGUJI DISERTASI
UJIAN PROPOSAL DISERTASI

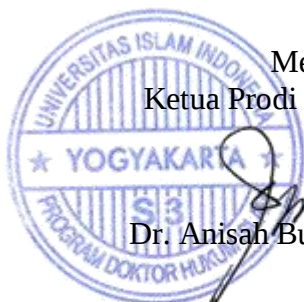
Nama : Desi Anggriani
Tempat/tgl.lahir : Bengkulu, 31 Desember
N. I. M. : 19933002
Konsentrasi : Doktor Hukum Islam
Judul Disertasi : Reformulasi Hukum Poligami *Nyandung* Dalam Perspektif Sosiologi Hukum Islam: Upaya Perlindungan *Maqāṣid Al-Syari'ah* Terhadap Tujuan Perkawinan Di Provinsi Banten

Ketua	: Dr. Anisah Budiwati, S.HI., M.SI	(14/10/2025)	/		)
Sekretaris	: Dr. Mukhsin Achmad, S.Ag,M.Ag	(14/10/2025)	/		)
Penguji	: Prof. Dr.Drs. Yusdani, M.Ag	(14/10/2025)	/		)
Penguji	: Dr. Drs. Asmuni, M.A	(14/10/2025)	/		)
Penguji	: Dr. Mustari,M.Hum	(14/10/2025)	/		)

Diuji di Yogyakarta pada hari Selasa, 14 Oktober 2025

Pukul : 10.30–11.45 WIB

Hasil / Nilai : **Lulus dengan perbaikan**



Mengetahui
Ketua Prodi HIPD JSI FIAI UII

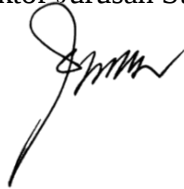
Dr. Anisah Budiwati, S.HI., M.SI.

PENGESAHAN PROMOTOR

Judul : Reformulasi Hukum Poligami *Nyandung* Di Provinsi Banten
Pendekatan Sosiologi dan Antropologi telaah *Maqāṣid Al-Syari'ah*
Nama : Desi Anggriani
NIM : 19933002
Program : Doktor Hukum Islam

Telah dapat kami setuju untuk diuji di hadapan tim Dewan Penguji Ujian Kelayakan Disertasi Program Studi Hukum Islam Program Doktor Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.

Mengetahui,
Ketua Prodi Hukum Islam Program
Doktor Jurusan Studi Islam FIAI UII



Dr. Anisah Budiwati, S.HI.,M.SI.

Yogyakarta. 19 Mei 2026

Promotor,



Prof. Dr. Drs. Yusdani, M.Ag

PENGESAHAN CO-PROMOTOR

Judul : Reformulasi Hukum Poligami *Nyandung* Di Provinsi Banten
Pendekatan Sosiologi dan Antropologi telaah *Maqāṣid Al-Syari'ah*
Nama : Desi Anggriani
NIM : 19933002
Program : Doktor Hukum Islam

Telah dapat kami setuju untuk diuji di hadapan tim Dewan Penguji Ujian Kelayakan Disertasi Program Studi Hukum Islam Program Doktor Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.

Mengetahui,

Ketua Prodi Hukum Islam Program

Doktor Jurusan Studi Islam FIAI UII



Dr. Anisah Budiwati, S.HI.,M.SI.

Yogyakarta. 19 Mei 2026

Co-Promotor,



Dr. Drs. Asmuni, M.A

PERSEMBAHAN

Disertasi ini dipersembahkan untuk:

- ❖ Kedua orang tua tercinta Ayahanda Maziadi (Alm) dan Ibunda Rismayani
 - ❖ Keluarga besar tersayang
 - ❖ Guru-guru yang tak ternilai jasanya
 - ❖ Sahabat-sahabat terkasih
- ❖ Segenap civitas akademika UII Yogyakarta
- ❖ Negara Kesatuan Republik Indonesia

MOTO

يٰدَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيفَةً فِى الْاَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى
فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اِنَّ الَّذِيْنَ يَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌۢ بِمَا نَسُوْا
يَوْمَ الْحِسَابِ ١٢٦

Artinya: (Allah berfirman,) “Wahai Daud, sesungguhnya Kami menjadikanmu khalifah (penguasa) di bumi. Maka, berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan hak dan janganlah mengikuti hawa nafsu karena akan menyesatkan engkau dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari Perhitungan.”(Shad: 26)

¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019). hlm. 381.

ABSTRAK

Poligami dalam hukum keluarga Islam Indonesia secara normatif diatur melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam dengan syarat keadilan dan kemampuan finansial yang ketat. Namun dalam praktik sosial di Provinsi Banten, poligami justru banyak dijalankan dalam bentuk poligami *nyandung*, yaitu praktik *poligami nyandung* yang dilangsungkan melalui mekanisme keagamaan informal tanpa keterlibatan Pengadilan Agama dan Kantor Urusan Agama. Fenomena ini menunjukkan adanya kesenjangan serius antara hukum normatif dan realitas sosial, yang berdampak langsung pada terabaikannya hak-hak istri dan anak, serta melemahnya fungsi hukum sebagai instrumen perlindungan keluarga. Penelitian ini bertujuan untuk: (1) mengeksplor realitas praktik *poligami nyandung* (*nyandung*) di Banten dan kesenjangan hukumnya; (2) mengkaji prinsip-prinsip *maqasid* syariah sebagai dasar etik dalam menilai dan mengoreksi praktek poligami di provinsi Banten; serta (3) merumuskan model reformulasi hukum poligami yang berorientasi pada perlindungan kemaslahatan keluarga. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan sosiologi hukum Islam (*Sociology of Islamic Law*) dan *maqāṣid al-syari'ah*. Data diperoleh melalui observasi lapangan, wawancara mendalam dengan hakim Pengadilan Agama, tokoh agama, pelaku poligami, serta istri-istri yang terdampak, dan didukung oleh studi dokumentasi serta data kelembagaan terkait. Hasil penelitian menunjukkan bahwa praktik poligami *nyandung* di Banten merupakan produk pemikiran hukum lokal yang dilegitimasi oleh otoritas keagamaan non-formal dan dipengaruhi oleh struktur sosial patriarkal serta kondisi ekonomi sektor informal yang dominan (49,73%). Penelitian ini mengkritisi pendekatan sosiologi hukum Atho Mudzhar dengan menegaskan bahwa pemahaman hukum sebagai produk sejarah harus diikuti dengan intervensi regulasi yang proaktif demi perlindungan subjek hukum yang lemah. Persepsi keadilan di kalangan pelaku poligami terbukti bersifat parsial dan reduktif, sehingga melahirkan apa yang disebut sebagai “keadilan semu”. Dalam perspektif *maqāṣid al-syari'ah*, praktik ini gagal melindungi unsur-unsur dasar kemaslahatan, khususnya perlindungan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*). Secara akademik, disertasi ini memposisikan diri untuk melengkapi keterbatasan sosiologi hukum konvensional dengan menawarkan model reformulasi hukum poligami berbasis integrasi sosiologi hukum dan *maqāṣid al-syari'ah* yang bersifat operasional-protektif. Model ini mencakup: (a) konkretisasi syarat keadilan dan kemampuan finansial melalui audit finansial dan standar Kebutuhan Hidup Layak (KHL); (b) rekonstruksi budaya hukum melalui pergeseran paradigma dari “hak” menjadi “beban tanggung jawab” dengan melibatkan tokoh agama sebagai “Bapak Asuh Hukum”; serta (c) penguatan peran struktural Pengadilan Agama melalui mekanisme pengawasan pasca-izin (*post-marriage supervision*). Reformulasi ini tidak dimaksudkan untuk menegasikan kebolehan poligami, melainkan untuk mengembalikannya pada tujuan etis syariat dan tujuan perkawinan, yaitu perlindungan perempuan, anak, dan ketahanan keluarga.

Kata Kunci: Poligami, *Nyandung*, Sosiologi Antropologi, *Maqāṣid al-Syari'ah*, Keadilan Keluarga

ABSTRACT

In the context of Indonesian Islamic family law, the practice of polygamy is subject to normative regulation, as outlined in Law No. 1 of 1974 and the Compilation of Islamic Law. However, the implementation of polygamy is contingent upon the fulfilment of specific criteria, including the establishment of fairness and the demonstration of financial capacity. However, in social practice in Banten Province, polygamy is frequently practised in an unregistered form (*nyandung*) that falls outside the state's legal framework. This phenomenon indicates a significant discrepancy between the prevailing legal framework and the prevailing social reality, which directly results in the neglect of the rights of wives and children, as well as the weakening of the law's function as an instrument for family protection. The objective of this study is to: The following three points are to be explored in this study: firstly, the reality of unregistered polygamy (*nyandung*) practices in Banten and the associated legal gaps; secondly, an examination of the principles of maqasid sharia as an ethical foundation for evaluating and correcting polygamy practices in Banten Province; and thirdly, the formulation of a model for reformulating polygamy laws oriented toward protecting the welfare of the family. The present study employs a qualitative method, drawing upon the theoretical framework of the Sociology of Islamic Law and the maqasid sharia approaches. The data were collected through field observations, in-depth interviews with Religious Court judges, religious leaders, polygamous practitioners, and affected wives, and were supported by documentary studies and relevant institutional data. The research findings indicate that the practice of *nyandung* polygamy in Banten is a product of local legal thought, which is legitimised by informal religious authorities and influenced by patriarchal social structures, as well as the dominant conditions of the informal economic sector (49.73%). The present study offers a critical evaluation of Atho Mudzhar's sociological approach to law. It is contended that a comprehension of law as a historical artefact necessitates proactive regulatory interventions to safeguard vulnerable legal subjects. The concept of justice as perceived by individuals who practice polygamy has been shown to be partial and simplistic, giving rise to what is termed "illusory justice". From the perspective of maqashid sharia, this practice fails to protect the fundamental elements of public interest, particularly the protection of life (*hifz al-nafs*), lineage (*hifz al-nasl*), and property (*hifz al-māl*). The present dissertation sets out to address the limitations of conventional legal sociology by proposing a reformulation model of polygamy law based on the integration of legal sociology and maqashid sharia, which is operational and protective in nature. The model incorporates the following elements: The implementation of criteria for fairness and financial capacity is to be achieved through financial audits and the Decent Living Standard (KHL). Secondly, a paradigm shift from "rights" to "responsibilities" is to be instigated through the involvement of religious figures as "Legal Guardians". Thirdly, the structural role of Religious Courts is to be strengthened through a post-marriage supervision mechanism. This reformulation is not intended to negate the permissibility of polygamy, but rather to restore it to the ethical objectives of sharia and the purpose of marriage, namely the protection of women, children, and family resilience.

Keywords: Polygamy, *Nyandung*, Sociology Anthropology, *Maqashid Sharia*, Family Justice

PEDOMAN TRANSLITERASI
ARAB LATIN
Sesuai dengan SKB Menteri Agama RI,
Menteri Pendidikan dan Menteri Kebudayaan RI
No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987
Tertanggal 22 Januari 1988

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ša	š	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	d	De
ذ	Žal	ž	Zet (dengan titik di atas)

ر	Ra	r	er
ز	Zai	z	zet
س	Sin	s	es
ش	Syin	sy	es dan ye
ص	Ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	g	ge
ف	Fa	f	ef
ق	Qaf	q	ki
ك	Kaf	k	ka
ل	Lam	l	el
م	Mim	m	em
ن	Nun	n	en
و	Wau	w	we
ه	Ha	h	ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	Ya	y	ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	Fathah	a	a
ِ	Kasrah	i	i
ُ	Dammah	u	u

2. Vokal Rangkap

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

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
يَ...	Fathah dan ya	ai	a dan u
وَ...	Fathah dan wau	au	a dan u

Contoh:

- كَتَبَ *kataba*
- فَعَلَ *fa`ala*
- سَأَلَ *suila*
- كَيْفَ *kaifa*
- حَوْلَ *hauila*

C. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا...ى...	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
ى...	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
و...	Dammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

- قَالَ *qāla*
- رَمَى *ramā*
- قِيلَ *qīla*
- يَقُولُ *yaqūlu*

D. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua, yaitu:

1. Ta' marbutah hidup

Ta' marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah “t”.

2. Ta' marbutah mati

Ta' marbutah mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah "h".

3. Kalau pada kata terakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan "h".

Contoh:

- رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ *raudah al-atfāl/raudahtul atfāl*
- الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ *al-madīnah* *al-munawwarah/al-madīnatul munawwarah*
- طَلْحَةُ *talhah*

E. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau *tasydid* yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda *syaddah* atau tanda *tasydid*, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu.

Contoh:

- نَزَّلَ *nazzala*
- الْبِرُّ *al-birr*

F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf “l” diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh:

- الرَّجُلُ *ar-rajulu*
- الْقَلَمُ *al-qalamu*
- الشَّمْسُ *asy-syamsu*
- الْجَلَالُ *al-jalālu*

G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- تَأْخُذُ *ta'khuẓu*
- شَيْءٌ *syai'un*
- النَّوْءُ *an-nau'u*
- إِنَّ *inna*

H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

- | | |
|--|---|
| - وَ إِنَّ اللَّهَ فَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ | <i>Wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn/</i> |
| - بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا | <i>Wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn
Bismillāhi majrehā wa mursāhā</i> |

I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

- | | |
|---|---|
| - الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ | <i>Alhamdu lillāhi rabbi al-`ālamīn/<br/>Alhamdu lillāhi rabbil `ālamīn</i> |
| - الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ | <i>Ar-rahmānir rahīm/Ar-rahmān ar-rahīm</i> |

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan

kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

- اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ *Allaāhu gafūrun rahīm*
- لِلَّهِ الْأُمُورُ جَمِيعًا *Lillāhi al-amru jamī'an/Lillāhil-amru jamī'an*

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ أُمَّةَ الْإِسْلَامِ خَيْرَ أُمَّةٍ، وَبَعَثَ إِلَيْنَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْنَا آيَاتِهِ وَيُزَكِّيْنَا وَيُعَلِّمُنَا الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، أَكْمَلَ لَنَا الدِّينَ وَأَتَمَّ عَلَيْنَا النِّعْمَةَ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ الْمَبْعُوثُ لِلْعَالَمِينَ هُدًى وَرَحْمَةً، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ.

Alḥamdulillāhi rabb al-‘ālamīn. Puji syukur ke hadirat Allah Swt. Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Ṣalawāt serta salām semoga senantiasa tercurah kepada Rasulullah Muḥammad Saw. yang telah menyebarkan ajaran Islam sebagai agama kasih sayang universal (*rahmatan lil ‘ālamīn*). Berkat izin, rahmat, dan pertolongan Allah Swt., disertasi doctoral ini akhirnya dapat diselesaikan dengan baik dan lancar.

Dalam proses penyusunan disertasi ini, tentunya terdapat banyak pihak yang telah memberikan bantuan serta dukungan, baik secara langsung

maupun tidak langsung. Oleh karena itu, penulis memanjatkan doa semoga Allah Swt. memberikan balasan yang sepadan kepada seluruh pihak yang telah membantu, serta menjadikannya sebagai amal ṣālih yang bernilai ibadah dan bermanfaat bagi agama, bangsa, dan masyarakat.

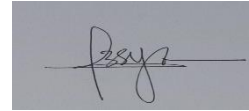
Pada kesempatan ini, penulis ingin mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr.Ir.Hari Purnomo,M.T,IPU selaku Rektor beserta staf di UII yang memberikan inspirasi kepada seluruh mahasiswa UII.
2. Bapak Dr. Drs. Asmuni, M.A., selaku Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam UII.
3. Bapak Dr. Anton Priyo Nugroho, S.E., M.M., selaku Ketua Jurusan Studi Islam FIAI UII beserta stafnya.
4. Ibu Dr. Anisah Budiwati, S.H.I., M.S.I. selaku Ketua Prodi Hukum Islam Program Doktor beserta stafnya.
5. Ibu Prof. Dr. Drs. YUSDANI, M.Ag selaku Promotor dan Dr. Drs. Asmuni, M.A. selaku Co-promotor yang keduanya telah memberi arahan dan masukan konstruktif. Para dosen dan guru besar yang telah memberikan ilmu-ilmu yang sangat berharga.
6. Kedua orang tua, Maziadi (Alm) Ayah, Rismayani (Ibu), dan keluarga besar di Bengkulu.
7. Teman-teman program S3 UII Angkatan 2019 yang telah berbagi ilmu melalui diskusi dan meluangkan waktu untuk berbagi pengalaman dalam persahabatan yang erat.
8. Semua pihak yang tidak bisa disebutkan satu persatu yang telah membantu penulis dan selalu mendoakan agar bisa menyelesaikan studi ini.

Dan masih banyak pihak-pihak yang berjasa dalam proses penelitian ini, namun penulis tidak bisa menyebutkan satu per satu dalam kesempatan yang terbatas ini. Akhirnya, penulis menyadari bahwa disertasi ini tidak sempurna dan masih terdapat banyak kekurangan. Oleh karena itu, penulis mengharapkan kritik dan saran dari semua pihak untuk

memperbaiki kekurangan yang ada. Penulis berharap semoga penelitian ini bermanfaat bagi agama dan bangsa. Amin.

Yogyakarta, 19 Mei 2026



Desi Anggriani

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN	i
HALAMAN PENGESAHAN	ii
NOTA DINAS	iii
DEWAN PENGUJI DISERTASI	i
PENGESAHAN PROMOTOR	ii
PENGESAHAN CO-PROMOTOR	ii
PERSEMBAHAN	iii
MOTO	iv
ABSTRAK.....	v
ABSTRACT	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	vii
KATA PENGANTAR.....	xiv
DAFTAR ISI	xvi

BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	20
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	21
D. Sistematika Pembahasan	22
BAB II PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI.....	26
A. Penelitian Terdahulu	26
B. Kerangka Teori	51
BAB III METODE PENELITIAN	97
A. Jenis dan Pendekatan Penelitian	97
B. Sumber Data	99
C. Lokasi dan Subjek Penelitian.....	101
D. Teknik Pengumpulan Data	102
E. Pengujian Validitas dan Analisis Data	103
BAB IV HASIL DAN ANALISIS PENELITIAN.....	109
A. Hasil Penelitian.....	109
1. Kondisi Objektif Penelitian: Gambaran Sosiologis Masyarakat Banten dan Lembaga Terkait (Pengadilan Agama dan Kantor Urusan Agama)	109
2. Paparan Hasil Penelitian	125
B. Pembahasan.....	194
1. Dialektika Hukum Islam Normatif dan Historis: Analisis Sosiologi Hukum terhadap Praktik Poligami di Banten.....	194
2. Kritik <i>Maqāṣid al-Syari'ah</i> terhadap “Keadilan Semu” dalam Praktik Poligami.....	207
3. Konstruksi Reformulasi Hukum Poligami Berbasis Integrasi Sosiologi Hukum dan <i>Maqāṣid al-Syari'ah</i>	224
BAB V PENUTUP	248
A. Kesimpulan	248
B. Saran.....	250
C. Kontribusi Penelitian.....	252
DAFTAR PUSTAKA.....	259
LAMPIRAN-LAMPIRAN.....	267

CURICULUM VITAE.....	270
-----------------------------	------------

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Poligami merupakan salah satu isu hukum keluarga Islam yang paling sarat dengan paradoks. Di satu sisi, ia dibenarkan secara normatif oleh teks-teks keagamaan dan peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia, tetapi di sisi lain, mengalami kegagalan sosial yang berulang dalam praktiknya.² Kegagalan ini menuntut adanya pergeseran paradigma dalam melihat poligami; jika selama ini dipandang sebagai “hak” prerogatif suami, maka secara teologis, yuridis, dan sosiologis, poligami harus direkonseptualisasi sebagai “beban tanggung jawab” yang sangat berat karena menyangkut keadilan substantif. Secara doktrinal, Islam memberikan legitimasi atas praktik poligami melalui firman Allah dalam Al-Qur’an Surah al-Nisā’ ayat 3 yang menyatakan bahwa seorang laki-laki diperbolehkan menikahi dua, tiga, atau empat perempuan, “*jika kamu dapat berlaku adil*”. Namun, perintah yang bersyarat ini tidak dimaknai sebagai perintah memperbanyak istri, melainkan sebagai pembatasan moral atas praktik poligami yang sudah mengakar dalam masyarakat Arab pra-Islam.³

Wacana fikih klasik sejak masa awal Islam menunjukkan bahwa para fuqaha memahami kebolehan poligami bukan sebagai ideal normatif, melainkan sebagai *rukhsah* (dispensasi hukum) yang diberikan dalam kondisi

² Husein Muhammad, *Poligami: Sebuah Kajian Kritis Kontemporer Seorang Kiai* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020). hlm. 9-14.

³ Danu Aris Setyanto, “Poligami Dalam Perspektif Filsafat Hukum Islam (Kritik Terhadap Hukum Perkawinan Di Indonesia)” 10, no. 1 (2017): 49–60.

sosial tertentu.⁴ Mayoritas mazhab, Ḥanafī, Maliki, Syafī'i, dan Ḥanbali, sepakat bahwa poligami hukumnya *mubāḥ* (boleh), tetapi mereka berbeda dalam menafsirkan batasan dan tanggung jawab moral yang menyertainya.⁵

Menurut Abu Hanifah (w. 150 H) dan murid-muridnya, kebolehan poligami harus disertai kemampuan nyata dalam memenuhi kebutuhan ekonomi dan spiritual seluruh istri. Mazhab Ḥanafī menekankan bahwa *'adl* yang dimaksud bukan hanya pembagian materi, tetapi juga keadilan dalam giliran (*qasm*) dan pemeliharaan kehormatan masing-masing istri.⁶ Karena itu, dalam pandangan Ḥanafī, seorang suami yang berpoligami tanpa kemampuan finansial dianggap telah melakukan tindakan *makrūh tahrīman*, yakni sesuatu yang mendekati haram karena menimbulkan *ḍarar* (bahaya) bagi istri.⁷ Mazhab Maliki lebih ketat lagi. Imam Malik (w. 179 H) dan pengikutnya melihat bahwa keadilan yang dituntut dalam poligami sulit diwujudkan secara total, karena bersentuhan dengan aspek emosional yang tidak bisa diukur. Oleh sebab itu, meskipun secara hukum boleh, poligami dalam pandangan Mālikī tidak dianjurkan kecuali terdapat kebutuhan mendesak, seperti kemandulan istri pertama atau kebutuhan sosial yang spesifik.

Sementara itu, Imam al-Syāfi'ī (w. 204 H) menempatkan poligami sebagai kebolehan hukum dengan syarat keadilan dalam hal-hal yang dapat diupayakan. Dalam *al-Umm*, beliau menegaskan bahwa suami wajib

⁴ Abdurrahman al-Jaziri, *Al-Fiqh Ala Mazahib Al-Arba'ah, Vol. IV* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996). hlm. 206-117.

⁵ Abdurrahman al-Jaziri. hlm. 206-117.

⁶ Shams al-Din al-Sarakhsi, *Al Mabsuth, Vol. V* (Beirut: Dar Al Ma'rufah, 1989). hlm. 217.

⁷ Muhammad Amin Ibnu Abidin, *Hashiyah Radd Al-Muhtar 'ala Al-Dur Al-Mukhtar, Vol. II* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992). hlm. 210

memberikan perlakuan yang sama dalam pembagian malam, tempat tinggal, dan nafkah, namun tidak dituntut untuk adil dalam hal cinta dan kecenderungan hati karena hal itu di luar kemampuan manusia.⁸ Meski begitu, Imam al-Syāfi‘ī juga menambahkan dimensi moral: jika seorang suami khawatir tidak dapat berlaku adil, maka monogami lebih utama (*fahidatan khayr lahu*), sebuah sikap yang menunjukkan *tawaqquf* moral terhadap praktik poligami yang berpotensi merugikan pihak perempuan.⁹ Adapun mazhab Ḥanbalī, sebagaimana dirumuskan oleh Ibn Qudamah (w. 620 H) dalam *al-Mughnī*, menegaskan bahwa poligami dibolehkan tetapi tidak termasuk sunnah yang dianjurkan secara umum. Kebolehan itu bersifat kontekstual, bergantung pada kemampuan dan maslahat yang dihasilkan.¹⁰

Jika ditelusuri lebih jauh, hampir semua mazhab klasik menekankan bahwa keadilan merupakan syarat moral, bukan administratif.¹¹ Artinya, tanggung jawab keadilan tidak dapat sekadar diwakilkan pada lembaga hukum, tetapi menjadi beban kesadaran spiritual individu. Di sinilah letak keindahan etika fikih klasik, yakni kebolehan hukum tidak pernah dilepaskan dari tuntutan moral dan sosialnya. Para fukaha, berdasarkan uraian di atas, menyadari bahwa poligami, jika tidak diiringi keadilan, dapat menjadi bentuk kezaliman terselubung terhadap perempuan yang karena itu, mereka

⁸ Muhammad bin Idris al-Syafi‘ī, *Al-Umm*, Edisi Muzni Jilid V (Bairut: Dar al-Fikr, n.d.), hlm. 129.

⁹ Muhammad bin Idris al-Syafi‘ī. hlm. 172-173.

¹⁰ Badrihatun Hasanah, “Rejection of the Terms of Polygamy from the Perspective of the Book Al- Mughnī b y Ibnu Qudāmah : A Normative Study of the Hanbali School” 1, no. 1 (2025): 15–39.

¹¹ Lilik Nur Hidayah, *Tesis: Pandangan Mufasir Klasik Dan Modern Terkait Poligami* (Jakarta: Institut PTIQ, 2020).

memaknai ayat *fa-in khiftum allā ta‘dilū fa wāḥidah* (QS. al-Nisā’: 3) sebagai peringatan keras, bukan izin terbuka.¹²

Dalam konteks Indonesia, ketentuan serupa diadopsi oleh sistem hukum positif. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, beserta Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI), memuat mekanisme legalisasi poligami dengan sejumlah syarat: kemampuan ekonomi, izin dari istri pertama, serta izin dari Pengadilan Agama.¹³ Artinya, secara yuridis-formal, hukum Islam dan hukum nasional memberikan ruang legal bagi praktik poligami. Namun secara sosiologis, praktik tersebut justru melahirkan ketimpangan, ketidakadilan, dan disfungsi keluarga, fenomena yang memperlihatkan adanya kesenjangan tajam antara “hukum di atas kertas” (*law in books*) dan “hukum dalam kenyataan” (*law in action*).¹⁴

Penelitian-penelitian terdahulu menunjukkan bahwa ketegangan antara norma dan realitas¹⁵ ini bukan anomali individual¹⁶, melainkan gejala

¹² Ashwab Mahasin, “Poligami Dalam Prespektif Hukum Islam: Prinsip,” *Jurnal Pro Justicia* 04, no. 01 (2024): 19–32.

¹³ Dian Septiandani, Ani Triwati, and Efi Yulistyowati, “Kemaslahatan Dalam Perkawinan Poligami Dalam Kajian Hukum Islam Dan Hukum Positif Indonesia”, Vol. 8, No. 1, 2023, hlm. 6–10.

¹⁴ Fitrotin Jamilah, “The Social Change Impact on Polygamy Practices in Modern Society in Islamic Family Law Perspective,” *Al-’Adalah Jurnal Syariah Dan Hukum Islam* 9, no. 1 (2024): 167–77.

¹⁵ Erna Sri Mardani, Universitas Muhammadiyah, and Prof Hamka, “Dampak Praktik Poligami Terhadap Interaksi Muamalah Dalam Keluarga Biologis . Praktik Poligami Pada Masa Rasulullah Juga Memperhatikan Kebutuhan Emosional Perlindungan Dan Dukungan . Terhadap Anak Yatim , Bukan Tentang Poligami . Pendekatan Modernis Dalam Islam Menekankan Agama Islam .” 1, no. 3 (2024).

¹⁶ Muhammad Husni et al., “Peran Hukum Keluarga Dalam Menghadapi Tantangan Poligami Dalam Masyarakat Kontemporer” 11, no. 01 (2023): 36–43.

struktural.¹⁷ Meskipun isu ini telah banyak dikaji, namun terdapat *research gap* (peta penelitian) yang nyata, di mana kajian terdahulu cenderung bersifat normatif murni atau perspektif gender general. Penelitian ini secara spesifik menawarkan kebaruan (*novelty*) melalui integrasi pola sosiologi hukum Islam dan *maqāṣid al-syari'ah* untuk membedah fenomena lokal yang spesifik di Banten. Di berbagai wilayah Indonesia, terutama di daerah yang memiliki basis keagamaan kuat seperti Jawa Barat,¹⁸ Sulawesi Tenggara¹⁹, dan Banten,²⁰ poligami sering dilakukan tanpa memenuhi syarat normatif yang ditetapkan hukum, baik hukum Islam maupun hukum positif. Dalam konteks lokal Banten, praktik poligami tidak tercatat ini dikenal dengan istilah *nyandung*, yakni praktik seorang laki-laki beristri lebih dari satu melalui akad keagamaan informal tanpa pencatatan negara. Istilah *nyandung* tidak sekadar penanda linguistik, tetapi sekaligus mencerminkan penerimaan sosial terhadap poligami di luar mekanisme hukum negara, sehingga menjadi kategori budaya hukum lokal yang penting untuk dikaji secara sosiologis dan *maqāṣidiyyah*.²¹

¹⁷ Arif Sugitanata, Suud Sarim Karimullah, and Faradila Hasan, “Dinamika Dalam Praktik Pernikahan: Tawaran Untuk Mengurangi Prevalensi Poligami Di Era Kontemporer” 04, no. 01 (2024).

¹⁸ Saman Abdurrohman, Ahmad Ropei, “Paradigma Pemikiran Abraham Maslow Mengenai Kontruksi Hukum Poligami (Studi Kasus Praktik Poligami Di Kabupaten Subang Jawa Barat),” *Jurnal Bisnis Mahasiswa* 4, no. 4 (2024).

¹⁹ Ipandang Anwar Sadat, “Dinamika Poligami Di Tengah Budaya Oligarkis-Patriarkis (Studi Pada Masyarakat Poliwali Mandar Dan Konawe Sulawesi),” *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 14, no. 1 (2020): 131–46.

²⁰ Abbas Arfan Dayan Fithoroini, Fadil SJ, “Polygamy Through Sirri Marriage in The Salafi Group (Study On Salafi Family in Ciwedus City, Cilegon Banten City),” *Al-'Adalah: Jurnal Syariah Dan Hukum Islam* 7, no. 2 (22AD).

²¹ Utami, Mifa Dwi Indri. *Tradisi Nyandung Watang Dalam Pernikahan Perspektif Maqashid Al-Syari'ah (Studi Kasus Di Desa Mulung, Kecamatan Driyorejo, Kabupaten Gresik)*. Diss. IAIN Kediri, 2022.

Berdasarkan data Laporan Tahunan Pengadilan Tinggi Agama (PTA) Banten (2022-2024), jumlah perkara izin poligami resmi sangat kontras dengan tingginya perkara *itsbāt nikāh* yang diajukan oleh pelaku *poligami nyandung*, yang menunjukkan bahwa praktik “bawah tangan” jauh lebih dominan di wilayah ini. Data Kementerian Agama dan catatan lembaga peradilan menunjukkan bahwa kasus poligami yang tidak tercatat atau dilakukan secara diam-diam jauh lebih tinggi dibandingkan poligami resmi yang memperoleh izin pengadilan.²² Ketidakteraturan ini tidak hanya menyalahi prinsip legalitas, tetapi juga merusak fungsi sosial hukum Islam yang sejatinya ditujukan untuk melindungi nilai-nilai keadilan, kemaslahatan, dan martabat manusia (*maqāṣid al-syarī‘ah*).²³

Paradoks ini semakin tajam ketika dikaitkan dengan tujuan perkawinan sebagaimana dirumuskan dalam Pasal 1 Undang-Undang Perkawinan, yang berbunyi: “Perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa”. Dalam praktik poligami, tujuan ini sering kali justru tidak tercapai, di mana istri-istri mengalami penelantaran ekonomi dan emosional, anak-anak kehilangan stabilitas pengasuhan, dan suami gagal memenuhi tanggung jawab

²² Ariyall Hikam Pratama Abdul Halim, “Pologami Tidak Tercatat Di Pengadilan Agama Di Indonesia Mahkamah Syariah Malaysia,” *Jurnal Yuridis*, Vol. 7, No. 1, 2020, hlm. 82–104.

²³ Abu Ishaq Ibrahim Al Syatibi, *Al Muwafaqat, Jilid II* (Saudi Arabia: Dar ibn al ‘Affan, n.d.). hlm. 17.

moral serta sosialnya secara proporsional.²⁴ Berbagai studi empiris menunjukkan bahwa ketidakmampuan memenuhi prinsip keadilan, baik keadilan nafkah maupun keadilan psikologis, menjadi titik kegagalan utama dalam praktik poligami kontemporer.²⁵

Sejumlah kajian lapangan di Indonesia, khususnya terhadap praktik *poligami nyandung* (sirri) dan dalam lingkungan pesantren, menemukan pola struktural, yakni istri-istri dalam rumah tangga poligami sering berada dalam posisi rentan secara ekonomi dan sosial, mengalami beban nafkah yang timpang, akses ke keadilan yang terbatas, serta relasi sumber daya yang condong ke pihak suami atau istri selanjutnya.²⁶ Secara historis, praktik poligami di Banten telah mengalami pergeseran bentuk. Jika pada masa sebelumnya relasi poligami cenderung berlangsung dalam struktur keluarga dan komunitas yang lebih terbuka, maka pasca penguatan regulasi negara melalui UU Perkawinan dan KHI, sebagian praktik tersebut bergeser ke ruang-ruang privat dan informal dalam bentuk *nyandung* yang tidak tercatat. Perubahan ini menunjukkan adanya proses ‘pemindahan’ poligami dari ranah hukum negara ke ranah budaya hukum lokal sebagai adaptasi terhadap kontrol administratif negara.²⁷ Kajian di Madura misalnya memperkenalkan istilah

²⁴ Kudrat Abdillah Moh. Nailor Ridho, “Implikasi Poligami Terhadap Kerukunan Keluarga Di Kecamatan Pragaan Kabupaten Sumenep,” *Nawazil: Jurnal Hukum Dan Syariah Kontemporer*, Vol. 5, No. 1, 2023.

²⁵ Andri Jaelani, “Perilaku Poligami Pada Kalangan Salafi Dan Dampaknya Pada Pendidikan Anak Di Lombok,” *Jurnal Ilmiah Mandala Education (JIME)* 9, no. 2 (2023): 921–31.

²⁶ Nur Lailatul Musyafaah Nadhifa Salsabilla Syafa, “Isbat Nikah Pernikahan Poligami Secara Siri Dalam Putusan Nomor 3401/Pdt. G/2022/PA. Sby.” Ma’mal,” *Jurnal Laboratorium Syariah Dan Hukum*, Vol. 5, No. 1, 2024. hlm. 50-72.

²⁷ Utami, Mifa Dwi Indri. *Tradisi Nyandung Watang Dalam Pernikahan Perspektif Maqashid Al-Syari’ah (Studi Kasus Di Desa Mulung, Kecamatan Driyorejo, Kabupaten Gresik)*. Diss. IAIN Kediri, 2022.

“keadilan semu” untuk menggambarkan keadaan ketika status hukum istri pertama secara formal dipertahankan, tetapi distribusi nafkah, perhatian, dan sumber daya dalam realitas sosial berpihak kepada istri berikutnya.²⁸

Fakta-fakta tersebut menunjukkan bahwa mekanisme hukum positif maupun norma agama belum efektif menekan potensi ketidakadilan poligami. Kegagalan ini tidak semata-mata disebabkan oleh ketiadaan regulasi, melainkan karena ketimpangan antara struktur norma dan struktur sosial. Dalam perspektif sosiologi hukum, praktik poligami di Indonesia memperlihatkan kesenjangan antara hukum yang tertulis (*law in books*) dan hukum yang dijalankan (*law in action*). Roscoe Pound menyebut fenomena ini sebagai *a gap between legal order and social order*, yakni jarak antara norma ideal yang ditetapkan hukum dan perilaku aktual masyarakat yang menafsirkan serta mengoperasionalkan hukum itu sendiri.²⁹

Dalam kajian ini, pendekatan sosiologi hukum ditekankan pada *sociology of islamic law* (sosiologi hukum islam), untuk membedah bagaimana norma agama diinternalisasi dan disimpangkan dalam struktur sosial. Pada tataran normatif, baik hukum Islam maupun hukum positif Indonesia menempatkan keadilan sebagai prasyarat mutlak poligami. Namun dalam praktik sosial, konsep keadilan tersebut sering kali direduksi menjadi ukuran material-administratif, seperti kemampuan finansial atau pembagian

²⁸ Masturiyah Shofiyullah Muzzammil, Mohammad Affan, Muhammad Alwi HS, “Motives, Construction, and Pseudo Justice in Polygamy Practices by Kiai in the Pesantren in Madura,” *Jurnal SMaRT Studi Masyarakat, Religi Dan Tradisi* Vol. 07, No. 01, 2021, hlm. 129–41.

²⁹ Amr Ibn Munir, “Roscoe Pound ’ s Theory of Justice & Mechanical Jurisprudence : A Critical Evaluation,” *Journal of Law & Social Studies (JLSS)* Voll. 5, No. 2, 2023, hlm. 274–80, <https://doi.org/10.52279/jlss.05.02.274280>.

gilirantanpa memperhitungkan dimensi emosional, spiritual, dan eksistensial istri.³⁰

Paradoks tersebut memperlihatkan wajah ganda hukum Islam dalam praktiknya, yakni ia dapat berperan sebagai alat legitimasi bagi ketimpangan, tetapi juga memiliki potensi untuk menjadi instrumen korektif dan perlindungan sosial, tergantung pada bagaimana ia diformulasikan dan diimplementasikan. Dalam kerangka teori *maqāṣid al-syari'ah*, kebolehan poligami bukan tujuan pada dirinya sendiri, melainkan *wasīlah* (sarana) untuk mewujudkan kemaslahatan. Namun, ketika sarana ini menimbulkan kerusakan (*mafsadah*) yang lebih besar, seperti penelantaran istri dan anak, maka pembolehan itu kehilangan ruh etikanya.³¹

Di titik inilah urgensi reformulasi hukum poligami menemukan relevansinya. Reformulasi yang dimaksud bukanlah penolakan terhadap hukum Islam, melainkan penataan ulang formulasi norma hukum agar lebih responsif terhadap nilai-nilai *maqāṣid* dan konteks sosial masyarakat Indonesia. Dalam kerangka kajian hukum Islam kontemporer, Atho Mudzhar menegaskan bahwa hukum Islam sebagai sistem tidak bisa dipahami eksklusif sebagai norma dogmatis melainkan sebagai hasil dan bagian dari dinamika sosial-kultural.³² Pendekatan inilah yang memungkinkan peneliti membaca

³⁰ Abdul Haris et al., "Perlindungan Hukum Terhadap Hak Istri Pada Praktik Poligami Keluarga ASN: Studi Di Kabupaten Bima Legal Protection of Wives ' Rights in Polygamous Marriages Among Civil Servants : A Case Study in Bima Regency," *Intizar*, Vol. 31, No. 1, 2025, hlm. 3–5.

³¹ Abd. Halim, "Izin Poligami dalam Bingkai Maqashid Syariah Dan Hukum Progresif," *Al-Maahib Jurnal Perbandingan Hukum* Vol. 8, No. 2, 2020, hlm. 93–111.

³² M. Atho Mudzhar, "Social History Approach To Islamic Law," *Al Jamiah: Al-Jami'ah Research Centre*, 1998.

poligami bukan hanya sebagai produk hukum, tetapi sebagai arena interaksi antara norma, kesadaran sosial, dan struktur ekonomi-keagamaan.

Paradoks antara pembenaran normatif dan kegagalan sosial ini, hemat peneliti berdasarkan uraian demi uraian di atas, bukan sekadar problem teoretik, tetapi juga problem etis dan kemanusiaan. Selama formulasi hukum poligami masih menempatkan laki-laki sebagai subjek dominan dan perempuan sebagai objek kebijakan, keadilan substantif dalam keluarga tidak akan tercapai. Karena itu, penelitian ini berupaya menjawab paradoks tersebut dengan menelusuri mengapa hukum yang telah sah secara normatif tidak mampu menciptakan keadilan sosial, dan bagaimana reformulasi hukum poligami dapat diarahkan untuk memulihkan kembali tujuan perkawinan dalam makna yang substantif: kesejahteraan, kasih sayang, dan kesetaraan.

Fenomena poligami di Provinsi Banten memperlihatkan dengan jelas wajah paradoks hukum Islam dalam praktik sosial yang dibenarkan oleh teks, tetapi dilanggar oleh struktur realitas. Di daerah ini, poligami telah menjadi bagian dari lanskap sosial keagamaan yang kompleks yang terjalin antara tradisi pesantren, kultur patriarki, dan legitimasi moral berbasis agama.³³ Namun, pembenaran keagamaan tersebut sering kali tidak diiringi oleh kesiapan sosial, ekonomi, maupun spiritual pelakunya. Akibatnya, poligami justru melahirkan gelombang baru ketidakadilan yang paling nyata terlihat

³³ Dayan Fithoroini, Fadil SJ, "Polygamy Through Sirri Marriage in The Salafi Group (Study On Salafi Family in Ciwedus City, Cilegon Banten City)."

dalam aspek nafkah, keadilan emosional, dan perlindungan hukum bagi perempuan.³⁴

Hasil observasi lapangan dan data administratif menunjukkan kesenjangan yang signifikan antara jumlah kasus poligami resmi (melalui izin Pengadilan Agama) dan *poligami nyandung* (bawah tangan). Berdasarkan wawancara peneliti dengan Hakim Pengadilan Agama Pandeglang (2023), dalam tiga tahun terakhir hanya terdapat tiga permohonan izin poligami yang diajukan secara resmi, sementara Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil (Dukcapil) mencatat lebih dari 1.800 pasangan poligami yang tidak terdaftar dalam satu tahun terakhir. Dari jumlah tersebut, sebagian besar dilakukan secara diam-diam tanpa sepengetahuan istri pertama.³⁵ Data ini menunjukkan bahwa mekanisme hukum positif nyaris tidak memiliki daya paksa sosial terhadap praktik poligami di lapangan.

Ketimpangan tersebut bukan hanya persoalan administratif, melainkan menunjukkan lemahnya otoritas hukum negara dan hukum Islam normatif di tingkat praksis sosial. Seperti dijelaskan oleh Satjipto Rahardjo, ketika hukum tidak lagi mencerminkan kesadaran sosial masyarakat, ia kehilangan kehidupan sosialnya dan menjadi “sekadar teks tanpa ruh”.³⁶ Dalam konteks Banten, hukum poligami telah kehilangan fungsinya sebagai social control mechanism, di mana ia hanya hidup di atas kertas perundang-undangan,

³⁴ Dayan Fithoroini, Fadil SJ.

³⁵ Observasi dan Wawancara dengan Ama' Khisbul Maulana, Hakim Pengadilan Agama Pandeglang, di Pandeglang, Banten 2023

³⁶ M. Zulfa Aulia, “Riwayat , Urgensi , Dan Relevansi,” *Undang: Jurnal Hukum*, Vol. 1, No. 1, 2018, hlm. 159–85, <https://doi.org/10.22437/ujh.1.1.159-185>.

sementara dalam kenyataan, praktik yang berkembang ditentukan oleh relasi kuasa dan legitimasi agama yang maskulin.³⁷

Disejumlah wilayah pedesaan di Banten, terutama Pandeglang, Serang, dan Lebak, yang dikenal memiliki basis keislaman dan jaringan tarekat yang kuat, praktik *poligami nyandung* (poligami sirri) masih cukup marak. Berbagai penelitian hukum keluarga dan laporan lapangan dari kalangan akademik menunjukkan bahwa praktik ini seringkali dilakukan dengan mekanisme keagamaan informal, yakni melalui akad yang disahkan oleh tokoh agama setempat tanpa pencatatan resmi di Kantor Urusan Agama dan tanpa izin dari Pengadilan Agama.³⁸ Dalam konteks lokal, sebagian masyarakat menyebut praktik ini dengan istilah “*nyandung*”, yakni menikahi perempuan kedua atau ketiga secara tidak resmi namun tetap dianggap sah secara agama.³⁹ Fenomena ini mengonfirmasi temuan-temuan penelitian hukum Islam di Banten bahwa pola poligami semacam ini tidak hanya melanggar ketentuan administratif, tetapi juga memperlihatkan jarak antara norma hukum dan praktik sosial masyarakat.⁴⁰

Praktik *nyandung* ini memperlihatkan mekanisme kultural yang menegasikan sistem hukum formal, sekaligus membuka ruang bagi terjadinya

³⁷ Syafruddin Syam, Imam Yazid, and Muhammad Fadhil, “Efektifitas Mediasi Non Litigasi Dalam Menyelesaikan Kasus Perceraian Pada Keluarga Jamaah Tabligh Kabupaten Deli Serdang,” *Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial Islam*, Vol. 9, No. 01, 2021, hlm. 2614–4018, <https://doi.org/10.30868/am.v9i01.1275>.

³⁸ Muhammad Roy Purwanto, “Poligami Dalam Pandangan Kyai (Studi Pada Pengasuh Pondok Pesantren Fahmil Qur’an Kota Serang Banten Kecamatan Trondol)” (Universitas Islam Indonesia, 2020).

³⁹ Ahmad Sururi, Siska Mardiana, and Liza Diniarizky Putri, “Cultural Transformation and Revitalisation Identity of Banten Jawara” 27, no. 1 (2020).

⁴⁰ Muhammad Roy Purwanto, “Poligami Dalam Pandangan Kyai (Studi Pada Pengasuh Pondok Pesantren Fahmil Qur’an Kota Serang Banten Kecamatan Trondol).”

eksploitasi dan ketimpangan gender. Para pelaku poligami sering beralasan bahwa mereka menjalankan “sunnah Nabi”, namun gagal memahami bahwa syarat keadilan yang melekat pada poligami bukan hanya bersifat material, tetapi juga moral dan emosional.⁴¹ Dalam banyak kasus, istri pertama mengalami penurunan drastis dalam hal kesejahteraan ekonomi dan psikologis setelah suami berpoligami.⁴²

Sejumlah temuan lapangan dan rujukan kebijakan menunjukkan bahwa di Provinsi Banten, terutama di Kabupaten Pandeglang dan Serang, praktik perkawinan tidak tercatat tetap menonjol; hal ini tampak dari banyaknya perkara *itsbāt nikāḥ* dan fenomena pernikahan siri yang dikaji dalam penelitian hukum Islam di wilayah tersebut. Temuan-temuan tersebut memperlihatkan bahwa sebagian perkawinan (termasuk poligami) dijalankan di luar mekanisme pencatatan dan perizinan formal, sehingga menimbulkan konsekuensi yuridis bagi istri dan anak, seperti hilangnya akses terhadap penetapan pernikahan, pembuktian nafkah, dan hak atas harta bersama.⁴³

Pada saat yang sama, struktur pasar kerja di Provinsi Banten ditandai oleh proporsi pekerja informal yang besar. Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) tahun 2024, sekitar 49,73% tenaga kerja Banten bekerja di

⁴¹ Dayan Fithoroini, Fadil SJ, “Polygamy Through Sirri Marriage in The Salafi Group (Study On Salafi Family in Ciwedus City, Cilegon Banten City).”

⁴² Ismal Faseh, “Dampak Poligami Terhadap Keharmonisan Keluarga (Studi Kasus Di Desa Nameng Kecamatan Rangkasbitung Kabupaten Lebak)” (nstitut Agama Islam Tribakti Lirboyo Kediri, 2022).

⁴³ Ratu Nurul Afini Yuanita Aprilandini Siregar, “Stigmatisasi Terhadap Janda Muda (Studi Kasus Lima Perempuan Korban Perceraian Usia Muda Di Desa Kadubungbang Kecamatan Cimanuk Pandeglang Banten),” *SeNSosis Unram* 4 (2023): 474–95.

sektor informal, sementara sisanya 50,27% di sektor formal.⁴⁴ Kondisi ini memberikan konteks sosial ekonomi yang relevan untuk memahami kerentanan rumah tangga dalam praktik poligami yang tidak tercatat. Angka pekerja informal yang hampir mencapai separuh dari total tenaga kerja ini mempertegas bahwa syarat “kemampuan finansial” dalam poligami sering kali hanya menjadi klaim tanpa dukungan struktur ekonomi yang stabil.

Secara kultural, istilah lokal seperti *nyandung* digunakan oleh sebagian masyarakat untuk menyebut praktik beristri lebih dari satu tanpa pencatatan resmi, sebuah terminologi yang juga ditemukan dalam studi antropologis dan hukum keluarga di wilayah Banten dan sekitarnya.⁴⁵ Fenomena ini menandakan adanya legitimasi sosial terhadap praktik keagamaan non-negara, yang sering kali menegasikan sistem hukum formal.

Dengan demikian, kombinasi antara praktik perkawinan tidak tercatat dan basis tenaga kerja informal yang tinggi menunjukkan adanya kerentanan ekonomi dan hukum bagi istri-istri dalam rumah tangga *poligami nyandung*. Dalam kerangka hukum Islam, hal ini menyingkap jarak antara norma keadilan yang ideal dan realitas implementasi sosial. Maka, reformulasi hukum poligami yang berorientasi pada keadilan substantif, bukan sekadar kepatuhan prosedural, menjadi kebutuhan epistemologis yang mendesak. Hukum Islam harus bergerak dari teks normatif yang statis menuju sistem etis yang hidup (*living law*) dan fungsional secara sosial. Dengan cara itulah

⁴⁴ Badan Pusat Statistik Provinsi Banten, “Keadaan Ketenagakerjaan Provinsi Banten Februari 2024” (Banten, 2024).

⁴⁵ Muhammad Roy Purwanto, “Poligami Dalam Pandangan Kyai (Studi Pada Pengasuh Pondok Pesantren Fahmil Qur’an Kota Serang Banten Kecamatan Trondol).”

maqāṣid al-syari'ah dapat kembali menemukan maknanya dalam konteks keluarga Muslim kontemporer.

Hukum poligami sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam sejatinya dirancang untuk membatasi bukan mendorong praktik poligami. Ketentuan mengenai izin istri pertama, kemampuan ekonomi, dan izin pengadilan merupakan bentuk pengendalian moral dan sosial agar praktik tersebut tidak merusak keadilan keluarga. Namun, dalam realitas, mekanisme pembatasan ini sering kali tidak efektif. Di satu sisi, penegakan hukum administratif masih lemah; di sisi lain, kesadaran hukum masyarakat dibentuk oleh tafsir keagamaan yang konservatif dan patriarkal, yang menempatkan poligami sebagai ekspresi legitimasi spiritual seorang laki-laki, bukan tanggung jawab sosialnya.⁴⁶

Dalam kacamata sosiologi hukum Islam, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, kondisi tersebut menunjukkan adanya gap struktural antara sistem hukum normatif (*formal legal system*) dan sistem hukum sosial (*living law*). Hukum normatif beroperasi dalam ruang ideal teks dan doktrin, sedangkan hukum sosial beroperasi di tingkat kesadaran dan perilaku masyarakat. Ketika dua sistem ini tidak berinteraksi secara harmonis, maka yang terjadi adalah disfungsi sosial hukum: norma hadir, tetapi tidak efektif; aturan dibuat, tetapi tidak ditaati. Sebagaimana dijelaskan oleh Lawrence M. Friedman, efektivitas hukum ditentukan oleh tiga elemen yang saling

⁴⁶ Anwar Sadat, "Dinamika Poligami Di Tengah Budaya Oligarkis-Patriarkis (Studi Pada Masyarakat Poliwali Mandar Dan Konawe Sulawesi)."

berinteraksi: *legal structure*, *legal substance*, dan *legal culture*.⁴⁷ Dalam konteks poligami di Banten, struktur hukum (pengadilan dan aparat) dan substansi hukum (UU dan KHI) sudah ada, tetapi *legal culture* masyarakat, yakni kesadaran dan perilaku hukum belum/tidak sepenuhnya mendukung pelaksanaannya.

Disfungsi inilah yang menjadi dasar bagi urgensi reformulasi hukum poligami. Reformulasi di sini tidak dimaksudkan sebagai revisi kosmetik terhadap teks undang-undang, melainkan sebagai upaya akademik dan normatif untuk menata ulang formulasi hukum poligami agar lebih berdaya guna dalam mewujudkan *maqāṣid al-syari'ah* dan tujuan perkawinan.

Dalam kerangka *maqāṣid*, hukum Islam tidak diukur dari ketaatan literal terhadap teks, tetapi dari sejauh mana hukum itu menjaga kemaslahatan manusia, baik individu maupun sosial, melalui perlindungan atas lima unsur pokok kehidupan (*al-ḍarūriyyāt al-khams*): agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.⁴⁸ Ketika poligami tidak lagi menjadi jalan bagi perlindungan keturunan dan kehormatan keluarga, melainkan justru menimbulkan penelantaran dan penderitaan, maka ia harus dibaca ulang dalam kerangka kemaslahatan baru.

Pendekatan *maqāṣid al-syari'ah* yang digunakan dalam reformulasi hukum ini tidak berdiri sendiri, tetapi bersinggungan langsung dengan pendekatan sosiologi hukum Islam. Pendekatan ini memandang hukum Islam sebagai *living institution*, yakni lembaga sosial yang berfungsi menjaga keseimbangan antara norma ilahiah dan kebutuhan manusia yang berubah.

⁴⁷ Lawrence M Friedman et al., "Legal System in the Perspectives of H . L . A Hart," n.d., 51–61.

⁴⁸ Al Ghazali, *Al Mustashfa* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006). hlm. 174.

Menurut Atho Mudzhar, hukum Islam hanya akan relevan apabila ia bergerak bersama dinamika masyarakat, bukan di atasnya.⁴⁹ Dalam konteks poligami di Banten, reformulasi hukum menjadi sarana untuk menautkan kembali idealitas hukum Islam dengan realitas masyarakat Muslim lokal, dengan mempertimbangkan struktur ekonomi, budaya patriarki, dan sistem nilai keagamaan yang membentuk perilaku sosial.

Reformulasi juga menjadi langkah penting untuk mengembalikan fungsi etik hukum keluarga Islam. Selama ini, hukum keluarga di Indonesia lebih banyak bekerja pada tataran legal-formal dan administratif, tetapi lemah dalam menanamkan nilai etik keadilan substantif. Dalam praktik poligami, misalnya, syarat keadilan sering diartikan secara sempit: cukup dengan pembagian nafkah lahir (pangan, sandang, papan).⁵⁰ Padahal, dalam konteks modern, keadilan dalam poligami tidak bisa direduksi menjadi hitungan materi. Ia mencakup keseimbangan psikologis, penghargaan emosional, perlindungan martabat, dan pengakuan eksistensial terhadap istri dan anak.⁵¹ Dengan demikian, reformulasi hukum poligami harus diarahkan untuk memperluas tafsir keadilan, dari yang bersifat materialistik menuju keadilan relasional yang menempatkan perempuan sebagai subjek hukum yang bermartabat.

⁴⁹ M. Atho Mudzhar, "Social History Approach To Islamic Law."

⁵⁰ Aji Afdillah M. Syuib, "Persepsi Masyarakat Terhadap Izin Poligami Berdasarkan Pasal 3 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974," *El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga*, Vol. 2, No. 1, 2019.

⁵¹ Tutin Aryanti Amrin Ma'ruf, Wilodati, "Kongres Ulama Perempuan Indonesia Dalam Wacana Merebut Tafsir Gender Pasca Reformasi: Sebuah Tinjauan Genealogi," *Musāwa Jurnal Studi Gender Dan Islam*, Vol. 20, No. 2, 2021.

Langkah ini sejalan dengan pandangan para pemikir hukum Islam progresif yang menekankan bahwa pembaharuan hukum keluarga Islam, termasuk isu poligami, merupakan keniscayaan untuk mewujudkan *justice and compassion* dalam relasi gender dan keluarga.⁵² Dengan demikian, reformulasi hukum poligami dalam konteks ini merupakan langkah *maqāṣidiyyah* dan sosial-historis sekaligus, yakni penataan ulang formulasi hukum agar ia kembali pada tujuan moral dan sosialnya: menghadirkan keadilan dan kemaslahatan bagi semua anggota keluarga.

Urgensi reformulasi juga didorong oleh pertimbangan hukum positif nasional. Dalam sistem hukum Indonesia, hukum keluarga merupakan subsistem dari hukum perdata yang bercorak pluralistik, berakar pada hukum Islam, hukum adat, dan hukum Barat.⁵³ Pluralisme ini sering menimbulkan tumpang tindih, khususnya ketika nilai keagamaan dan norma sosial tidak berjalan seirama.⁵⁴ Dalam hal poligami, pluralisme hukum justru memperlebar ruang bagi praktik ilegal seperti nikah siri atau poligami sembunyi-sembunyi. Oleh karena itu, reformulasi hukum poligami juga berarti memperkuat sinergi antara hukum Islam dan hukum negara, dengan menjadikan nilai-nilai *maqāṣid* sebagai basis etik perumusan norma. Hukum Islam tidak hanya dimaknai sebagai kewajiban agama, tetapi juga sebagai sistem nilai yang memperkaya hukum nasional dalam mewujudkan keadilan sosial.

⁵² Amrin Ma'ruf, Wilodati.

⁵³ Rahmawati Kusuma Lalu Hadi Adha, H Zaeni Asyhadie, "Legal Consequences and Pluralisme of Adoption Law In Indonesia," *Jurnal Private Law Fakultas Hukum Universitas Mataram* 4, no. 3 (2024).

⁵⁴ Lalu Hadi Adha, H Zaeni Asyhadie.

Selain itu, reformulasi juga penting dalam kerangka perlindungan hukum terhadap tujuan perkawinan. Tujuan perkawinan dalam Islam bukan sekadar pemenuhan naluri biologis atau reproduksi sosial, melainkan pencapaian *sakinah, mawaddah, wa rahmah*, yakni ketenangan, kasih sayang, dan kasih Tuhan.⁵⁵ Ketika poligami justru menimbulkan ketegangan, konflik, dan penderitaan, maka tujuan perkawinan tersebut gagal tercapai. Menurut konsep *maqāṣid al-syari'ah*, setiap ketentuan hukum yang menimbulkan *mafsadah* (kerusakan) lebih besar daripada *maṣlaḥah*-nya wajib direvisi atau ditafsir ulang.⁵⁶ Artinya, reformulasi hukum poligami menjadi langkah etis dan teologis sekaligus: ia adalah bentuk tanggung jawab ilmiah dan moral untuk memastikan bahwa hukum Islam tidak menjadi sumber ketidakadilan, tetapi instrumen rahmah bagi kehidupan keluarga Muslim.

Dengan demikian, arah reformulasi hukum poligami yang dimaksud dalam penelitian ini meliputi dua dimensi besar. Pertama, dimensi normatif, yakni penataan ulang norma hukum Islam dan hukum positif agar lebih menegaskan syarat kemampuan ekonomi dan keadilan substantif sebelum poligami diizinkan. Kedua, dimensi sosiologis, yaitu membangun mekanisme sosial dan kultural yang mendorong kesadaran hukum masyarakat untuk mematuhi prinsip keadilan tersebut. Kedua dimensi ini saling terkait: norma yang baik tanpa kesadaran sosial tidak akan efektif, sementara kesadaran sosial tanpa norma yang jelas akan kehilangan arah.

⁵⁵ Abdul Kholik, "Konsep Keluarga Sakinah, Mawaddah Dan Rahmah Dalam Perspektif Hukum Islam," *Masile*, Vol. 1, No. 1, 2019.

⁵⁶ M. Syuib, "Persepsi Masyarakat Terhadap Izin Poligami Berdasarkan Pasal 3 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974."

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan adanya kebutuhan akademik untuk mengkaji ulang hukum poligami secara sosiologis dan normatif. Oleh sebab itu, penelitian ini hadir untuk menjawab pertanyaan mendasar: mengapa hukum poligami yang telah sah secara normatif tidak mampu melindungi tujuan perkawinan sebagaimana mestinya, dan bagaimana hukum tersebut dapat direformulasi agar kembali berfungsi sebagai instrumen keadilan sosial dan spiritual? Pertanyaan ini menjadi inti dari refleksi akademik yang mendasari keseluruhan disertasi ini.

Melalui kerangka *maqāṣid al-syari'ah* dan pendekatan sosiologi hukum Islam, penelitian ini berupaya merumuskan suatu model reformulasi hukum yang tidak hanya relevan dengan kebutuhan masyarakat Banten, tetapi juga representatif bagi arah pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia. Reformulasi ini diharapkan mampu mengintegrasikan kembali norma agama, struktur sosial, dan nilai kemanusiaan dalam satu bingkai hukum yang lebih adil, kontekstual, dan berdaya transformasi. Atas dasar pemikiran tersebut, penelitian ini diberi judul: **“Reformulasi Hukum Poligami Nyandung Di Provinsi Banten Pendekatan Sosiologi dan Antropologi telaah *Maqāṣid Al-Syari'ah*”**

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana realitas empiris praktik poligami *nyandung* di Provinsi Banten menunjukkan kesenjangan antara norma hukum Islam dan hukum positif dengan perilaku sosial masyarakat?
2. Bagaimana prinsip-prinsip *maqāṣid al-syari'ah* dapat dijadikan dasar etik untuk menilai dan mengoreksi praktik poligami kontemporer di Provinsi Banten?
3. Bagaimana model reformulasi hukum poligami yang operasional dapat dirumuskan melalui pendekatan sosiologi dan antropologi hukum Islam?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

- a. Untuk mengeksplor kesenjangan antara norma hukum (Islam dan positif) dengan praktik sosial “Poligami Nyandung” di Provinsi Banten, serta mengidentifikasi faktor-faktor sosial, ekonomi, dan kultural yang memengaruhi lemahnya efektivitas hukum tersebut. Analisis ini difokuskan pada disfungsi hukum negara dalam membendung praktik *poligami nyandung* yang masih sangat dominan di wilayah tersebut.
- b. Untuk mengkaji prinsip-prinsip *maqāṣid al-syarī’ah* sebagai dasar etik dalam menilai dan mengoreksi praktik poligami kontemporer di Provinsi Banten, khususnya dalam mengukur sejauh mana praktik tersebut mewujudkan atau justru mengancam kemaslahatan keluarga.
- c. Untuk merumuskan model reformulasi hukum poligami yang operasional melalui pendekatan sosiologi dan antropologi hukum Islam yang berorientasi pada perlindungan *maqāṣid al-syarī’ah* terhadap tujuan perkawinan (*sakinah, mawaddah, wa rahmah*).

2. Manfaat Penelitian

- a. Secara teoritis penulisan disertasi ini diharapkan dapat memperkaya ilmu pengetahuan para pembaca khususnya bagi mahasiswa dan akademisi lainnya. Mengidentifikasi potensi inkonsistensi atau kekosongan norma, dan merumuskan usulan perbaikan untuk memperkuat norma tersebut serta menyinkronkan antar

peraturan. Selain daripada itu penelitian ini juga menjadi bahan untuk mengkaji kerangka hukum yang telah ada dan dapat berkontribusi pada pengembangan teori hukum dalam bidang hukum keluarga islam, dimana analisis mendalam terhadap pemenuhan nafkah istri dalam perkawinan poligami.

- b. Secara praktis penelitian ini dapat memberikan masukan konkret bagi pemerintah dan pembuat kebijakan di Indonesia untuk merekonstruksi undang-undang poligami yang sudah ada, sehingga menciptakan perlindungan hukum yang lebih efektif terhadap hak nafkah istri-istri pada perkawinan poligami.

D. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan disusun mengikuti alur kerangka berpikir penelitian ini, yaitu bergerak dari pengenalan masalah substantif tentang poligami sebagai arena tarik-menarik antara legitimasi normatif dan kegagalan sosial, menuju pemilihan kacamata analitik yang mampu menilai keadilan secara lebih jernih, lalu turun ke desain metodologis, pembacaan temuan lapangan, hingga perumusan model reformulasi hukum yang berorientasi perlindungan *maqāṣid al-syari'ah* dan pemulihan tujuan perkawinan. Dengan alur demikian, pembahasan tidak diposisikan sebagai daftar istilah yang mendefinisikan poligami semata, melainkan sebagai perangkat baca yang memeriksa bagaimana poligami dan pemenuhan nafkah dinilai adil atau zalim di dalam putusan, regulasi, dan praktik sosial yang hidup di Provinsi Banten.

Bab I memaparkan latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan, dan manfaat penelitian sebagai fondasi argumentatif sekaligus penegasan urgensi

kajian. Pada bab ini, paradoks poligami diletakkan sebagai persoalan hukum, persoalan sosial, dan sekaligus persoalan etis: ada norma yang mengklaim keadilan, tetapi ada praktik yang kerap menimbulkan ketimpangan; ada regulasi yang membatasi, tetapi ada realitas yang mencari jalan pintas; ada klaim “sah”, tetapi ada jejak penderitaan yang menuntut dibaca ulang. Selain itu, bab ini juga menegaskan kebaruan (*novelty*) penelitian ini dalam memotret fenomena *poligami nyandung* di Banten.

Bab II menyajikan kajian penelitian terdahulu serta merumuskan kerangka teori dan kerangka analitik yang akan dipakai sepanjang penelitian. Di sini, kajian pustaka tidak hanya berfungsi menunjukkan posisi penelitian pada peta studi yang sudah ada, tetapi juga memperjelas celah (*gap*) yang hendak diisi. Pada saat yang sama, kerangka teoritik-analitik dibangun untuk mengubah orientasi pembacaan: dari kamus istilah menjadi alat baca; dari pertanyaan “apa itu poligami” menjadi pertanyaan “dengan kaca mata apa poligami dan nafkah dinilai adil atau zalim”. Kerangka ini menautkan *maqāṣid al-syarī’ah* sebagai basis etik penilaian kemaslahatan dan perlindungan martabat, dengan sosiologi dan antropologi hukum Islam sebagai perangkat untuk membaca jarak antara hukum normatif dan hukum sosial, sehingga analisis mampu menangkap bukan hanya teks aturan, tetapi juga mekanisme kuasa, budaya hukum, struktur simbolik, dan logika kepatuhan yang bekerja di lapangan.

Bab III memaparkan metode penelitian, meliputi jenis dan pendekatan penelitian, lokasi penelitian, informan, teknik pengumpulan data, strategi validasi, serta metode analisis data. Bab ini menjelaskan bagaimana data

diperoleh dan bagaimana data dibaca, agar pembahasan berikutnya tidak berubah menjadi opini, melainkan bertumpu pada pijakan metodologis yang dapat dipertanggungjawabkan.

Bab IV menyajikan hasil penelitian dan analisis, yakni paparan temuan lapangan mengenai realitas praktik poligami di Banten beserta dinamika pemenuhan nafkah, relasi kuasa, dan konsekuensi sosial-hukum yang muncul, lalu membedah temuan tersebut dengan kerangka teori dan kerangka analitik yang telah dirumuskan. Pada bab ini, data tidak dibiarkan berdiri sebagai cerita, tetapi diolah menjadi pengetahuan: bagaimana kesenjangan norma dan praktik diproduksi, apa faktor-faktor sosial-ekonomi-kultural yang memeliharanya, dan di titik mana keadilan substantif kehilangan pijakan dalam praktik. Pada bagian akhir bab ini, temuan lapangan dianalisis secara integratif melalui pendekatan sosiologi dan antropologi hukum Islam untuk membaca praktik *nyandung* sebagai fenomena sosial-budaya yang memiliki struktur makna, mekanisme legitimasi, dan pola reproduksi tersendiri, sekaligus merumuskan pola relasi integrasi antara *maqāṣid al-syarī'ah* dan sosiologi-antropologi hukum Islam sebagai novelty akademik disertasi ini

Bab V berisi penutup yang memuat kesimpulan dan rekomendasi. Kesimpulan dirumuskan sebagai jawaban atas rumusan masalah, sementara rekomendasi diarahkan pada usulan reformulasi hukum poligami yang lebih fungsional dan protektif, yakni reformulasi yang tidak berhenti pada kepatuhan prosedural, tetapi bekerja untuk perlindungan *maqāṣid al-syarī'ah*

dan pemulihan tujuan perkawinan sebagai ruang *sakinah, mawaddah, wa rahmah*.

BAB II

PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI

A. Penelitian Terdahulu

Penelitian mengenai poligami dan pemenuhan nafkah istri dalam konteks poligami sebenarnya telah menjadi perhatian para sarjana hukum Islam maupun peneliti hukum positif Indonesia sejak lama. Namun, perkembangan literatur menunjukkan bahwa meskipun diskursusnya cukup kaya, kerangka regulasi yang tersedia, baik dalam hukum Islam klasik maupun dalam kebijakan negara, belum memberikan perlindungan yang memadai bagi hak nafkah istri dalam perkawinan poligami. Kelemahan tersebut terutama tampak pada absennya pengaturan eksplisit dan operasional dalam Undang-Undang Perkawinan maupun Kompilasi Hukum Islam (KHI) mengenai standar kemampuan finansial suami, formula pembagian nafkah antar istri, serta mekanisme pengawasan yang memastikan terpenuhinya asas keadilan. Dengan demikian, kebutuhan untuk melakukan rekonstruksi hukum poligami, baik melalui pengembangan fikih poligami maupun reformulasi aturan perundang-undangan, menjadi sangat mendesak untuk menjawab tantangan praktik di lapangan.

Penelusuran penelitian terkini menunjukkan adanya pola yang relatif konsisten mengenai kesenjangan pemenuhan nafkah dalam keluarga poligami. Baik penelitian yang bertumpu pada dalil al-Qur'an dan hadis maupun yang menggunakan kerangka hukum positif, semuanya memperlihatkan bahwa praktik poligami cenderung menghasilkan ketimpangan hak nafkah antara istri

pertama dan istri berikutnya. Dari penelusuran literatur, penulis menemukan dua puluh lima penelitian yang secara langsung relevan dengan tema poligami dan nafkah istri. Untuk memudahkan pemetaan, penelitian-penelitian tersebut dapat dikelompokkan ke dalam tiga kategori besar: (1) kajian normatif-yuridis, (2) kajian empiris atau studi lapangan, dan (3) kajian filosofis-historis.

Dalam kategori pertama, yaitu kajian normatif-yuridis, penulis mengidentifikasi enam penelitian yang memiliki kedekatan langsung dengan fokus studi ini. Sebagian besar penelitian tersebut memaparkan kritik terhadap KHI dan Undang-Undang Perkawinan, khususnya mengenai lemahnya norma perlindungan hak istri terkait syarat izin poligami dan ketidakjelasan konsep keadilan sebagai basis pemberian izin. Regulasi yang ada saat ini dinilai hanya memberikan batasan administratif, tanpa dibarengi penjelasan substantif mengenai parameter kemampuan finansial suami atau pembagian nafkah yang adil antar istri.

Dalam kategori kedua, yaitu kajian lapangan, ditemukan dua penelitian yang mengungkapkan kenyataan sosial bahwa praktik poligami tidak jarang berlangsung di luar kerangka hukum. Praktik *poligami nyandung*, perkawinan yang tidak tercatat, dan poligami yang dilakukan tanpa memenuhi ketentuan prosedural masih sering terjadi. Kondisi ini berimplikasi langsung pada terabaikannya hak nafkah istri pertama maupun berikutnya. Penelitian-penelitian ini juga menunjukkan bahwa alasan poligami sering bersifat personal dan pragmatis, bahkan tak jarang didorong oleh motif biologis semata, sementara kewajiban nafkah lahir dan batin diabaikan.

Kategori ketiga, yaitu kajian filosofis-historis, mencakup enam penelitian yang membahas poligami dari perspektif sejarah, filsafat, dan teologi. Kajian-kajian tersebut menelusuri praktik poligami sejak masa Rasulullah hingga perkembangannya dalam masyarakat Indonesia. Faktor-faktor filosofis yang melatarbelakangi poligami dipertautkan dengan tantangan etis dan sosial dalam mewujudkan keadilan, terutama karena prinsip “kemampuan berlaku adil” dalam poligami merupakan syarat yang sulit diwujudkan secara empiris. Kompleksitas ini menunjukkan bahwa poligami tidak hanya persoalan legal-formal, melainkan juga persoalan moral, struktural, dan sosial.

Dengan demikian, untuk memahami urgensi rekonstruksi hukum poligami terutama terkait pemenuhan nafkah istri, diperlukan kajian komprehensif atas penelitian-penelitian yang telah ada. Bagian berikut menguraikan temuan utama dari studi-studi tersebut secara lebih terstruktur sebagai fondasi untuk merumuskan rekonstruksi hukum yang lebih adil, progresif, dan kontekstual.

1. Penelitian yang dilakukan oleh Dini Paramitha, Siti Muffatahah, dan Anita Zulkaida mengusung judul “*Poligami dalam Hukum Islam dan Hukum Positif Indonesia serta Urgensi Pemberian Izin Poligami di Pengadilan Agama.*” Studi ini menggunakan pendekatan yuridis normatif dengan memanfaatkan berbagai teori interpretasi untuk menelusuri dasar-dasar hukum poligami baik dalam tradisi hukum Islam maupun dalam kerangka hukum positif Indonesia. Melalui analisis tersebut, para penulis

menunjukkan adanya ketidaksinkronan antara dua sistem hukum tersebut: hukum positif Indonesia menetapkan prosedur perizinan poligami yang relatif ketat dan berlapis, sedangkan fikih memberikan ruang poligami dengan persyaratan yang lebih sederhana. Kajian ini menekankan bahwa urgensi pemberian izin oleh Pengadilan Agama terletak pada upaya menghadirkan kontrol yuridis demi mencegah praktik poligami yang berpotensi menimbulkan ketidakadilan bagi istri, terutama terkait pemenuhan hak nafkah dan syarat kemampuan berlaku adil yang sering kali gagal dipenuhi dalam praktik.⁵⁷

2. Penelitian yang dilakukan oleh Ashidiqi melalui artikelnya yang berjudul *“Poligami dalam Tinjauan Syari‘at dan Realitas”* menghadirkan dialog konseptual yang menarik antara norma syariat dan kondisi empirik praktik poligami. Tujuan utama kajian ini bukan untuk membenarkan maupun melarang poligami, tetapi untuk menempatkannya secara proporsional dalam dua bingkai besar: bagaimana poligami dipahami dalam konstruksi hukum Islam, dan bagaimana ia dijalankan dalam realitas sosial kontemporer. Melalui pendekatan tersebut, penelitian ini menegaskan bahwa pemahaman terhadap poligami tidak dapat berhenti pada tataran normatif semata; ia harus dibaca secara komprehensif yang mencakup aspek legalitas, kondisi sosial, dan pelaksanaan di lapangan. Dengan demikian, studi ini memperlihatkan kesenjangan yang kerap terjadi antara

⁵⁷ Setyawan Bima Reza Fitra Ardhian, Satrio Anugrah, “Poligami Dalam Hukum Islam Dan Hukum Positif Indonesia Serta Urgensi Pemberian Izin Poligami Di Pengadilan Agama,” *Privat Law*, III, no. 2 (2016).

idealitas syariat dan praktik faktual, terutama dalam aspek pemenuhan kewajiban suami termasuk nafkah dan keadilan antar istri.⁵⁸

3. Penelitian yang ditulis oleh Rohmah dalam artikel "*Problematika Poligami dalam Lintas Sejarah dan Agama*" memperluas cakrawala kajian dengan menempatkan poligami dalam perspektif sejarah panjang peradaban manusia dan dalam perbandingan lintas agama. Dengan metode deskriptif-analitis, penelitian ini menunjukkan bahwa poligami bukan fenomena eksklusif dalam Islam, tetapi merupakan praktik yang dikenal hampir semua bangsa di dunia sejak masa-masa awal sejarah kemanusiaan. Studi ini juga menelusuri bagaimana tradisi agama yang berbeda memandang dan mengatur poligami, sekaligus memetakan problematika sosial yang menyertainya. Temuan ini menggarisbawahi bahwa poligami, dalam berbagai bentuk dan konteksnya, merupakan institusi sosial yang kompleks, yang keberadaannya selalu berkelindan dengan struktur budaya, relasi kekuasaan gender, dan dinamika moral dalam masyarakat.⁵⁹
4. Penelitian yang dilakukan oleh Astri Yulisti Datau, Mutia Cherawaty Thalib, dan Julisa Aprilia Kaluku, melalui artikel berjudul "*Hak Istri Sah atas Nafkah Pasca Poligami dalam Perspektif Perlindungan Hukum*," memberikan kontribusi penting dalam melihat problem nafkah istri dari perspektif perlindungan hukum. Berangkat dari premis bahwa perkawinan

⁵⁸ Mughni Labib and Ilhamuddin Is, "Poligami Dalam Tinjauan Syariat Dan Realitas" 2, no. 2 (2021): 199–218, <https://doi.org/10.15575/as.v2i2.14332>.

⁵⁹ Elva Imeldatul Rohmah, "Problematika Poligami Dalam Lintas Sejarah Dan Agama," *Alqonun: Jurnal Pembaharuan Pemikiran Islam* 25, no. 1 (2022).

merupakan institusi sakral yang melahirkan hak dan kewajiban timbal balik antara suami dan istri, studi ini menyoroti temuan lapangan bahwa dalam praktiknya banyak istri sah kehilangan hak nafkah setelah suami melakukan poligami. Dengan menggunakan metode penelitian empiris yang dipadukan dengan pendekatan perundang-undangan dan analisis kasus, penelitian ini menunjukkan bahwa ketentuan dalam Undang-Undang Perkawinan maupun Kompilasi Hukum Islam belum menyediakan mekanisme perlindungan yang efektif. Ketiadaan instrumen penegakan hukum yang mampu menjamin pemenuhan nafkah pasca poligami mengakibatkan istri berada dalam posisi rentan, sehingga problem nafkah bukan sekadar isu normatif, tetapi menjadi persoalan struktural dalam sistem perlindungan hukum keluarga di Indonesia.⁶⁰

5. Penelitian Moh. Afandi yang dituangkan dalam artikel berjudul *“Nafkah Produktif pada Keluarga Poligami dalam Perspektif Sosio-Religius”* menawarkan perspektif berbeda dengan menelusuri praktik “nafkah produktif” di kalangan keluarga poligami di Pamekasan. Studi ini tidak hanya mencatat pemberian nafkah sebagai kewajiban finansial semata, tetapi juga sebagai upaya pemberdayaan istri agar memiliki kemandirian ekonomi. Penelitian ini menggali model-model pemberian nafkah produktif, pandangan para tokoh masyarakat tentang praktik tersebut, serta relevansinya dengan konsep nafkah dalam fikih Islam. Temuan Afandi menunjukkan bahwa pemberian nafkah produktif dapat menjadi strategi

⁶⁰ Astri Yulisti Datau, Mutia Cherawaty Thalib, and Julisa Aprilia Kaluku, “Hak Istri Sah Atas Nafkah Pasca Poligami Dalam Perspektif Perlindungan Hukum,” *Federalisme : Jurnal Kajian Hukum Dan Ilmu Komunikasi* 1, no. 4 (2024): 22–35.

sosial-religius untuk mengurangi ketimpangan ekonomi antar istri dalam keluarga poligami, sekaligus memperkuat fungsi nafkah sebagai instrumen keadilan dan kesejahteraan keluarga.⁶¹

6. Karya Imsaskia Zalzabilha Habibie, Wenu Almoravid Dunga, dan Mohammad Taufiq Zulfikar Sarson, berjudul *“Perlindungan Hukum terhadap Istri dalam Pernikahan Poligami dan Implikasinya terhadap Hak Nafkah,”* menganalisis persoalan nafkah dalam dua dimensi sekaligus: dimensi hukum normatif dan dimensi sosial empiris. Penelitian ini menunjukkan bahwa meskipun Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang PKDRT telah menegaskan kewajiban suami untuk memberikan nafkah, implementasinya di lapangan masih jauh dari memadai. Studi ini mengungkap berbagai hambatan pemenuhan nafkah, baik dari faktor internal maupun eksternal. Faktor internal mencakup sikap istri yang enggan memperjuangkan haknya karena alasan emosional maupun sosial, sementara faktor eksternal berkaitan dengan minimnya pengawasan pengadilan, kurangnya mekanisme penegakan hukum yang tegas, serta ketidakmampuan suami secara finansial. Temuan ini memperlihatkan bahwa persoalan nafkah dalam poligami bukan hanya persoalan regulatif, tetapi persoalan sistemik yang memerlukan pembaruan hukum agar

⁶¹ Moh. Afandi, “Nafkah Produktif Pada Keluarga Poligami Dalam Prespektif Sosio-Religius,” *HAKAM; Jurnal Kajian Hukum Islam Dan Hukum Ekonomi Islam* 8, no. 2 (2019).

kemampuan negara untuk menjamin hak-hak istri dapat berjalan secara efektif.⁶²

7. Penelitian yang dilakukan oleh Siti Hajar Putri Aristya dalam artikelnya berjudul “*Konsep Nafkah Menurut Yusuf Qardhawi dalam Keluarga Poligami*” menelaah secara mendalam pandangan Yusuf Qardhawi mengenai kewajiban nafkah dalam perkawinan poligami. Kajian ini memaparkan bahwa menurut Qardhawi, kewajiban suami dalam memberikan nafkah kepada istri-istri yang dipoligami tidak hanya didasarkan pada kemampuan finansial, tetapi juga komitmen moral dan tanggung jawab sosial yang harus dijunjung tinggi. Penelitian ini menguraikan syarat-syarat yang, menurut Qardhawi, wajib dipenuhi oleh seorang suami sebelum diizinkan berpoligami, khususnya terkait kemampuan berlaku adil, kesiapan ekonomis yang memadai, serta kecakapan menjaga kesejahteraan setiap istri tanpa menimbulkan ketimpangan. Kontribusi artikel ini terletak pada penekanannya bahwa poligami dalam perspektif Qardhawi bukan semata-mata tindakan legal, tetapi sebuah amanah yang menuntut keadilan komprehensif (*al ‘adālah al-syāmilah*) dalam seluruh aspek kehidupan keluarga.⁶³
8. Penelitian Eny Setiawati dalam karya berjudul “*Penyimpangan Kewajiban Nafkah Suami yang Berpoligami di Kecamatan Paciran Kabupaten Lamongan*” mengkaji praktik konkret pemberian nafkah oleh suami

⁶² Mohamad Taufiq Zulfikar Sarson Imsaskia Zalzabilha Habibie, Weny Almoravid Dunga, “Perlindungan Hukum Terhadap Istri Dalam Pernikahan Poligami Dan Implikasinya Terhadap Hak Nafkah,” *Jurnal Multidisiplin Ilmu Ilmiah Penelitian* 3, no. 2 (2004): 29–39.

⁶³ Abd. Aziz Siti Hajar Putri Aristya, “Konsep Nafkah Menurut Yusuf Qordhowi Dalam Keluarga Poligami (Studi Kasus Di Desa Badas Kecamatan Sumobito Kabupaten Jombang),” *Indonesian Journal of Islamic Law* 2, no. 1 (2019).

poligami dan membandingkannya dengan ketentuan hukum Islam dan peraturan perundang-undangan. Dengan pendekatan normatif dalam hukum Islam, penelitian ini memperlihatkan bahwa terdapat berbagai bentuk penyimpangan yang terjadi di tingkat masyarakat, terutama ketika suami tidak memenuhi kewajiban nafkah lahir maupun batin terhadap istri-istri mereka. Kajian ini menyoroti bahwa penyimpangan tersebut muncul karena lemahnya pemahaman terhadap hukum, ketiadaan mekanisme pengawasan yang kuat, serta kecenderungan suami untuk mengedepankan aspek-aspek personal dibandingkan tanggung jawab syar‘i. Temuan ini menegaskan pentingnya regulasi yang lebih tegas untuk memastikan pemenuhan nafkah dalam keluarga poligami.⁶⁴

9. Penelitian yang dilakukan oleh Laila Hanifatul Habibah, berjudul *“Pola Relasi Pembagian Nafkah Keluarga Poligami di Era Modern Perspektif Teori Keadilan Distributif dan Komutatif Thomas Aquinas,”* merupakan penelitian empiris yang menggabungkan pendekatan studi kasus dan yuridis-sosiologis. Kajian ini memeriksa pola relasi nafkah dalam keluarga poligami dengan menggunakan teori keadilan distributif dan komutatif Thomas Aquinas sebagai pisau analitis. Penelitian ini menemukan bahwa kemampuan suami dalam memenuhi nafkah secara adil, baik lahir maupun batin, sering kali terhambat oleh faktor ekonomi, relasi kuasa dalam keluarga, serta ketidakjelasan regulasi. Dengan mengintegrasikan teori keadilan Aquinas, penelitian ini menunjukkan bahwa keadilan nafkah dalam keluarga poligami menuntut distribusi yang proporsional dan

⁶⁴ Eny Setiawati, “Disertasi: Penyimpangan Kewajiban Nafkah Suami Yang Berpoligami Di Kecamatan Paciran Kabupaten Lamongan” (Uin Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011).

kesetaraan moral, bukan sekadar pemenuhan minimal kewajiban finansial.⁶⁵

10. Penelitian Tastaftiani Nurhadianti, berjudul *“Pembagian Nafkah dalam Keluarga Poligami Ditinjau dari Nilai-nilai Keadilan,”* memfokuskan kajian pada keadilan pemberian nafkah lahir dan batin dalam keluarga poligami. Studi ini menegaskan bahwa secara normatif, seorang suami yang berpoligami diwajibkan untuk berlaku adil terhadap seluruh istri dan anak-anaknya. Namun dalam kenyataannya, praktik pembagian nafkah kerap menimbulkan ketidakadilan dan kecemburuan, baik secara ekonomi maupun emosional. Penelitian ini menekankan bahwa pembagian nafkah merupakan aspek fundamental untuk menjamin keutuhan keluarga, sehingga ketidakadilan dalam aspek ini berpotensi menciptakan ketidakharmonisan, konflik rumah tangga, dan pelanggaran hak dasar istri. Dengan demikian, penelitian ini memperlihatkan bahwa nilai keadilan harus menjadi prinsip utama dalam merumuskan aturan nafkah dalam poligami.
11. Penelitian yang dilakukan oleh Jumni Nelly dan Zulfahmi dalam artikel *“Nafkah Istri dalam Perspektif Hadis”* menawarkan telaah komprehensif mengenai konsep nafkah berdasarkan sumber hadis. Kajian ini mengidentifikasi dan mengelaborasi lima hadis pokok yang menjadi dasar kewajiban nafkah, dengan penekanan pada tiga hadis yang secara tegas menyatakan bahwa kewajiban suami memberi nafkah kepada istri

⁶⁵ Laila Hanifatul Habibah, “Disertasi: Pola Relasi Pembagian Nafkah Keluarga Poligami Di Era Modern Perspektif Teori Keadilan Distributif Dan Komutatif Thomas Aquinas: Studi Multi Kasus Di Kab. Mojokerto” (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2025).

merupakan bentuk sedekah sekaligus tanggung jawab keagamaan. Penelitian ini menegaskan bahwa dalam tradisi hadis, pemberian nafkah bukan hanya dimaknai sebagai kewajiban ekonomis, tetapi juga sebagai manifestasi keadilan, kasih sayang, dan pemeliharaan martabat keluarga. Dengan demikian, penelitian ini memperlihatkan landasan normatif yang kuat bagi kewajiban nafkah dalam kerangka syariat Islam, termasuk dalam konteks keluarga poligami.⁶⁶

12. Penelitian Irgi Fahrezi melalui artikel "*Kewajiban Suami dalam Pemberian Nafkah Istri*" merupakan penelitian lapangan yang menggunakan pendekatan deskriptif-analitis untuk mengkaji praktik pemberian nafkah di kalangan jamaah tabligh di Kabupaten Maringin. Dengan mengacu pada Pasal 80 Ayat 4 Kompilasi Hukum Islam, kajian ini menggambarkan bagaimana kewajiban nafkah dipahami dan dilaksanakan dalam komunitas tersebut. Temuan penelitian mengungkap adanya variasi dalam praktik pemberian nafkah, dipengaruhi oleh kemampuan ekonomi suami, pemahaman terhadap ajaran agama, serta budaya komunitas yang menekankan kesederhanaan. Penelitian ini menunjukkan bahwa meskipun norma hukum telah menetapkan kewajiban nafkah secara jelas, implementasinya masih bergantung pada kesadaran personal dan kondisi sosial-lingkungan keluarga.⁶⁷

⁶⁶ Zulfahmi Muhammad Tasnim Taheras, Jumni Nelly, "Nafkah Istri Dalam Perspektif Hadits," *Jurnal Pendidikan Tambus* 6, no. 2 (2022): 12826–34.

⁶⁷ Irgi Fahrezi, "Kewajiban Suami Dalam Pemberian Nafkah Istri," *EL-THAWALIB* 3, no. 3 (2022).

13. Penelitian yang dilakukan oleh Fakhri Husaini, Usna Nur Indah, Nadiyah Mawaddah, dan Risky Saputra dalam artikel *“Nafkah Istri dan Anak Menurut Wahbah al-Zuhaili dan Kompilasi Hukum Islam”* mengkaji kewajiban nafkah dalam dua perspektif sekaligus: fikih kontemporer versi Wahbah al-Zuhaili dan ketentuan dalam Kompilasi Hukum Islam. Penelitian ini menjelaskan bahwa menurut Wahbah al-Zuhaili, suami sebagai kepala keluarga memiliki kewajiban penuh untuk menjamin nafkah istri dan anak-anaknya, baik dalam kebutuhan sandang, pangan, maupun papan. Di sisi lain, KHI menempatkan suami sebagai pembimbing keluarga yang bertanggung jawab memenuhi kebutuhan dasar rumah tangga. Melalui perbandingan tersebut, kajian ini memperlihatkan bahwa fikih dan hukum positif sama-sama menekankan tanggung jawab suami, meskipun dengan nuansa yang berbeda dalam penekanan peran kepemimpinan dan pembinaan keluarga.⁶⁸

14. Penelitian Riyan Erwin Hidayat dan Muhammad Nur Fathoni dalam artikel *“Konsep Nafkah Menurut Muhammad Syahrur dan Kompilasi Hukum Islam”* mengulas konsep nafkah melalui perspektif pemikiran Muhammad Syahrur serta membandingkannya dengan ketentuan dalam KHI. Syahrur memahami nafkah sebagai pemenuhan kebutuhan dasar istri, meliputi makanan, tempat tinggal, pengobatan, dan perlindungan fisik maupun psikologis, yang bersifat mutlak bagi suami sebagai pihak yang memegang tanggung jawab utama dalam rumah tangga. Kajian ini

⁶⁸ Fakhri Husaini et al., “Nafkah Istri Dan Anak Menurut Wahbah Az-Zuhaili Dalam Kompilasi Hukum Islam,” *Jurnal Hukum Dan Kewarganegaraan* 9, no. 4 (2024).

menunjukkan bahwa meskipun terdapat perbedaan metodologis antara pendekatan Syahrur yang cenderung kontekstual dan pendekatan KHI yang bersifat kodifikatif, keduanya sepakat bahwa kewajiban nafkah merupakan prinsip fundamental yang tidak dapat dinegosiasikan. Penelitian ini memperkaya wacana tentang relevansi pemikiran Syahrur dalam pembaruan hukum keluarga, khususnya dalam konteks poligami yang menuntut kejelasan dan keadilan dalam pembagian nafkah.⁶⁹

15. Tulisan Darmawan yang berjudul *“Nafkah sebagai Konsekuensi Logis”* menguraikan konsep nafkah sebagai kewajiban yang muncul dari akad pernikahan, bukan sebagai imbalan atas ketaatan istri kepada suami. Dalam konstruksi pemikiran ini, nafkah dipahami sebagai konsekuensi yuridis dan moral yang melekat pada suami sejak terjalinnya akad, sehingga kewajiban tersebut bersifat melekat dan tidak bergantung pada relasi kuasa dalam rumah tangga. Darmawan membedakan antara nafkah lahir dan nafkah batin: nafkah lahir meliputi kebutuhan dasar seperti sandang, pangan, papan, biaya rumah tangga, dan pendidikan anak; sedangkan nafkah batin mencakup dimensi non-material, seperti kewajiban suami mengajarkan nilai tauhid dan akhlak, memperlakukan istri dengan kelembutan, memberikan ruang sosial bagi istri untuk berinteraksi di masyarakat, bersikap empatik terhadap kekurangan istri, serta menjalankan hubungan intim secara baik dan bermartabat. Artikel ini

⁶⁹ muhammad Nur Fathoni Riyan Erwin Hidyat, “Konsep Nafkah Menurut Muhammad Syahrur Dan Kompilasi Hukum Islam,” *Syakhshiyyah Jurnal Hukum Keluarga Islam* 2, no. 2 (2022).

menegaskan bahwa pemenuhan nafkah bukan sekadar persoalan material, tetapi merupakan bagian dari etika rumah tangga Islam yang menyeluruh.⁷⁰

16. Artikel Shalsabila Maharani dalam *Jurnal Risalah Addariya* berjudul “*Tinjauan Hukum Islam terhadap Problematika Nafkah antara Orang Tua dan Istri*” mengkaji dinamika pertentangan kewajiban nafkah antara dua pihak yang sama-sama memiliki legitimasi syar’i: orang tua dan istri. Penelitian ini menelusuri konsep, prinsip, serta implementasi nafkah dalam syariat Islam, khususnya ketika suami berada dalam posisi harus membagi tanggung jawab antara keluarga asal dan keluarga yang baru dibentuk. Hasil kajiannya menunjukkan dua fokus utama: pertama, kedudukan nafkah sebagai kewajiban hukum yang berjenjang; kedua, prinsip prioritas dalam pemenuhan nafkah sesuai dengan maqāsid al-usrah. Penelitian ini memberikan kontribusi penting dalam memperjelas bagaimana relasi nafkah harus dikelola ketika terjadi potensi konflik antara kewajiban kepada orang tua dan istri, serta bagaimana prinsip nilai Islam digunakan untuk menavigasi situasi tersebut.⁷¹
17. Penelitian Abdul Edo Munawar, berjudul “*Aturan Poligami: Alasan, Tujuan, dan Tingkat Ketercapaian Tujuan,*” memfokuskan kajian pada bagaimana regulasi poligami di Indonesia berupaya memenuhi prinsip-prinsip fundamental pernikahan. Artikel ini menelusuri bagaimana poligami dikaitkan dengan prinsip musyawarah dan demokrasi dalam

⁷⁰ Darmawan, “Nafkah Sebagai Konsekuensi Logis Pernikahan,” *Al-Hukama: The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 10, no. 02 (2020).

⁷¹ Husnul Khatimah Shalsabila Maharani, “The Islamic Legal Perspective on the Issues of Financial Support Between Parents and Wife,” *JARIAH: Jurnal Risalah Addariya* 1, no. 1 (2024): 52–64.

rumah tangga, prinsip keamanan dan ketenteraman keluarga, prinsip pencegahan kekerasan, relasi suami-istri sebagai relasi kemitraan, serta prinsip keadilan. Melalui kajian tersebut, penelitian ini menunjukkan bahwa keberhasilan poligami tidak hanya ditentukan oleh legalitas formal, tetapi juga oleh sejauh mana nilai-nilai tersebut diinternalisasi dan diimplementasikan oleh suami dalam kehidupan keluarga. Artikel ini menegaskan bahwa tanpa pemenuhan nilai keadilan dan kemitraan, tujuan pernikahan sulit tercapai dalam praktik poligami.⁷²

18. Artikel Rico Setyo Nugroho dalam *Jurnal Ilmu Politik dan Ilmu Sosial* yang berjudul “*Praktik Poligami dan Tujuan Pernikahan dalam Rumah Tangga*” bertujuan untuk menggambarkan pengalaman praktisi poligami dalam mencapai tujuan pernikahan. Menggunakan metode analisis kualitatif yang kemudian diperkaya melalui pendekatan induktif, penelitian ini mengungkap bahwa tujuan pernikahan, yaitu tercapainya sakinah, mawaddah, dan rahmah, dapat terwujud dalam keluarga poligami hanya ketika praktik poligami dilakukan dengan landasan ilmu, adab, dan tanggung jawab moral yang kuat. Studi ini memberikan penekanan bahwa poligami bukan sekadar struktur keluarga alternatif, tetapi merupakan praktik yang menuntut kesiapan spiritual, emosional, dan finansial yang lebih tinggi dari suami.⁷³

⁷² Abdul Edo Munawar, “Aturan Poligami: Alasan, Tujuan Dan Tingkat Ketercapaian Tujuan,” *Tahkim* XVII, no. 1 (2021): 33–48.

⁷³ Rico Setyo Nugroho, “Praktik Poligami Dan Tujuan Pernikahan Dalam Rumah Tangga,” *Jipolis : Jurnal Ilmu Politik Dan Ilmu-Ilmu Sosial* 1, no. 2 (2024): 1–9.

19. Penelitian Mughni Labib Ilhamuddin Is Ashidiqie, berjudul *“Poligami dalam Tinjauan Syariat dan Realitas,”* mengungkap dinamika perbedaan pendapat para ulama dalam menafsirkan nash-nash terkait poligami serta bagaimana realitas sosial turut memengaruhi perbedaan tersebut. Kajian ini menekankan bahwa praktik poligami yang marak membawa dampak negatif, seperti ketidakadilan nafkah, konflik emosional, dan kesenjangan antar istri, turut membentuk persepsi ulama terhadap hukum poligami. Dengan demikian, artikel ini menunjukkan bahwa poligami tidak dapat dipahami secara terpisah dari realitas sosial yang melingkupinya, karena nash dan konteks sama-sama memengaruhi dinamika fatwa dan pandangan keagamaan.⁷⁴
20. Artikel Wulan Nur Diana dan Siti Nur Khoiriyah, berjudul *“Tafsir Aplikatif: Poligami dalam Perspektif Ulama Klasik dan Kontemporer,”* menelaah QS. al-Nisā’ [4]:3 sebagai ayat kunci yang sering dijadikan dasar poligami. Penelitian ini membandingkan interpretasi ulama klasik dan kontemporer, sekaligus memetakan landasan sosio-teologis yang memengaruhi pandangan mereka. Ulama klasik seperti Zhahiriyah, Ibn al-Shabbāgh, al-‘Umrān, dan al-Qāsim ibn Ibrāhīm bahkan membolehkan poligami hingga sembilan istri, sedangkan ulama kontemporer seperti Muhammad Abduh dan Qasim Amin hanya menoleransinya dalam kondisi darurat, seperti ketika istri mandul atau mengidap penyakit permanen. Artikel ini menegaskan bahwa syarat utama poligami dalam Islam adalah

⁷⁴ Mughni Labib Ilhamuddin Is Ashidiqie, “Poligami Dalam Tinjauan Syariat Dan Realitas,” *Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Peradilan Islam* 2, no. 2 (2021).

kemampuan berlaku adil, yang mencakup keadilan dalam pembagian waktu, nafkah, tempat tinggal, dan biaya anak. Dengan demikian, penelitian ini memperlihatkan bagaimana perkembangan sosial dan tuntutan keadilan memengaruhi cara ulama menafsirkan teks dan memformulasikan batasan etis bagi poligami.⁷⁵

21. Artikel yang ditulis oleh Heppy Hyma Puspita Sari, Alif Maulana, dan Febi Agustina dalam *Journal of Education Research* berjudul “*Poligami dalam Hukum Islam dan Hukum Perkawinan*” menganalisis kedudukan poligami dalam dua rezim hukum: hukum Islam dan hukum perkawinan nasional. Penelitian ini menunjukkan bahwa, pertama, poligami dalam hukum positif Indonesia diatur secara ketat melalui Undang-Undang Perkawinan, yang bertujuan menertibkan praktik poligami serta melindungi hak-hak istri dan anak. Kedua, poligami dalam perspektif Islam merujuk pada QS. al-Nisā’ [4]:3 dan ketentuan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI); keduanya memberikan ruang bagi poligami, namun dengan persyaratan yang ketat dan prosedur panjang untuk memastikan pemenuhan hak keluarga. Ketiga, penelitian ini menegaskan bahwa asas fundamental kedua rezim hukum tersebut sejatinya selaras, yakni sama-sama menjunjung asas monogami sebagai prinsip umum, sementara

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): 84–100.

poligami diposisikan sebagai pengecualian yang memerlukan alasan tertentu dan pengawasan hukum yang jelas.⁷⁶

22. Artikel Esther Masri dalam *Jurnal Krtha Bhayangkara*, berjudul “*Poligami dalam Perspektif Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI)*,” menyoroti tujuan regulatif kedua instrumen hukum ini dalam membatasi dan mengatur poligami. Penelitian ini menjelaskan bahwa Undang-Undang Perkawinan maupun KHI menetapkan ketentuan dan persyaratan ketat bagi suami yang ingin menikah lagi sebagai mekanisme pencegah tindakan sewenang-wenang. Melalui aturan tersebut, hukum berupaya menciptakan keluarga yang *sakinah, mawaddah, dan rahmah* dengan memastikan bahwa setiap istri memperoleh perlindungan hukum dan jaminan atas hak-haknya. Studi ini menegaskan bahwa ketentuan pembatasan poligami tidak dimaksudkan untuk menghapuskan praktik tersebut, tetapi untuk menjamin mutu keadilan dan kemaslahatan dalam relasi rumah tangga.⁷⁷
23. Penelitian Abd. Halim dalam *Jurnal Al-Mazalib*, berjudul “*Izin Poligami dalam Bingkai Maqāṣid Syari’ah dan Hukum Progresif*,” dilandasi oleh kenyataan bahwa meskipun regulasi poligami telah tertuang dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 selama hampir setengah abad, perdebatan publik tentang poligami masih terus berlanjut. Artikel ini mengkaji kembali regulasi izin poligami melalui perspektif maqāṣid al-

⁷⁶ Heppy Hyma Puspytasari, Alif Maulana, and Febi Agustina, “Poligami Dalam Hukum Islam Dan Hukum Perkawinan,” *Journal of Education Research* 4, no. 3 (2023): 2517–24.

⁷⁷ Esther Masri, “Poligami Dalam Prespektif Indang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Dan Kompilasi Hukum Islam (KHI),” *Jurnal Krtha Bhayangkara* 13, no. 2 (2019): 223–41.

syarī'ah dan teori hukum progresif. Dengan mengacu pada maqāsid, penelitian ini menekankan bahwa tujuan hukum adalah perlindungan martabat perempuan, pemeliharaan keluarga, serta pencegahan kerugian (*daf al-mafāsid*). Sementara melalui hukum progresif, poligami dipandang sebagai praktik yang harus diatur secara adaptif sesuai kebutuhan keadilan kontemporer. Artikel ini menawarkan pembacaan bahwa izin poligami seharusnya tidak hanya diuji secara administratif, tetapi juga secara substantif, dengan menilai sejauh mana praktik tersebut memenuhi nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan.⁷⁸

24. Artikel Muhammad Iqbal Sabirin dalam *Jurnal Al-Mizan*, berjudul “*Analisis Kritis Konsep Poligami Siti Musdah Mulia dalam Perspektif Fikih*,” mengkaji dan mengkritik pemikiran Siti Musdah Mulia tentang pembatalan poligami. Penelitian ini menyimpulkan bahwa konsep poligami menurut Musdah Mulia dianggap tidak sejalan dengan konstruksi fikih klasik maupun kontemporer yang umumnya masih membuka peluang poligami dengan syarat ketat. Kajian ini menilai bahwa argumen Musdah mengandung ketidaksesuaian dengan metodologi hukum Islam, baik dari sisi istidlāl maupun pemaknaan teks. Meskipun demikian, artikel ini secara tidak langsung menegaskan adanya ruang dialog antara paradigma kesetaraan gender yang diperjuangkan Musdah dan pendekatan fikih tradisional yang menekankan syarat keadilan. Dengan demikian, penelitian

⁷⁸ Abd. Halim, “Izin Poligami Dalam Bingkai Maqashid Syariah Dan Hukum Progresif.”

ini menjadi representasi penting dari diskursus poligami antara pemikiran progresif dan kerangka fikih ortodoks.⁷⁹

25. Penelitian Shofiyullah Muzzammil, Mohammad Affan, Muhammad Alwi HS, dan Masturiyah dalam artikel berjudul "*Motif, Konstruksi, dan Keadilan Semu dalam Praktik Poligami Kiai Pesantren di Madura*" yang dimuat dalam *Jurnal SMART: Studi Masyarakat, Religi, dan Tradisi* (2021) menghadirkan analisis etnografis yang mendalam terhadap fenomena poligami di kalangan kiai pesantren Madura. Penelitian ini menemukan bahwa praktik poligami kiai tidak berdiri sendiri sebagai pilihan personal, melainkan terbangun dalam struktur sosial-keagamaan yang khas melalui apa yang disebut peneliti sebagai *pesantren habitus*, yakni kebiasaan dan aturan internal pesantren yang membentuk poligami sebagai sesuatu yang lumrah bahkan mulia. Konstruksi tersebut diperkuat melalui pengajaran kitab kuning yang menstandarisasi peran gender secara hierarkis dan menempatkan perempuan dalam posisi yang dituntut untuk menerima dan patuh. Temuan paling signifikan dari penelitian ini adalah konsep "*keadilan semu*", yakni kondisi di mana kewajiban berlaku adil dalam poligami dipenuhi hanya secara simbolik melalui kontrak pra-nikah yang sesungguhnya berfungsi untuk menghindari tuntutan keadilan, bukan untuk mewujudkannya. Dalam atmosfer ini, ketidakadilan dinormalisasi dengan janji pahala surga bagi istri yang bersabar. Penelitian Muzzammil dkk. ini secara langsung relevan dengan disertasi ini karena

⁷⁹ Muhammad Iqbal Sabirin, "Analisis Kritis Konsep Poligami Siti Musdah Mulia Dalam Perspektif Fikih," *Jurnal AL-MIZAN: Jurnal Hukum Islam Dan Ekonomi Syariah* 11, no. 1 (2024): 48–63.

memperlihatkan bahwa mekanisme "keadilan semu" bukan hanya terjadi di Banten, melainkan merupakan pola struktural yang berakar pada interaksi antara otoritas keagamaan, budaya patriarki, dan konstruksi fikih lokal, sebuah temuan yang memperkuat argumen disertasi ini tentang perlunya reformulasi hukum yang melampaui klaim keadilan formal.⁸⁰

26. Penelitian Anwar Sadat dan Ipandang dalam artikel berjudul *"Dinamika Poligami di Tengah Budaya Oligarkis-Patriarkis: Studi pada Masyarakat Poliwali Mandar dan Konawe Sulawesi"* yang diterbitkan dalam *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* (2020) menawarkan perspektif komparatif-antropologis mengenai bagaimana struktur budaya oligarkis-patriarkis membentuk dan melegitimasi praktik poligami di dua komunitas Muslim dengan latar belakang budaya berbeda di Sulawesi. Penelitian ini menunjukkan bahwa poligami dalam konteks kedua masyarakat tersebut tidak sekadar merupakan pilihan individual yang didasarkan pada pemahaman agama, tetapi merupakan produk dari relasi kuasa yang berakar pada struktur sosial warisan sejarah kolonial dan feodal. Realitas poligami dipandang lumrah karena legitimasinya bersandar pada otoritas para pemimpin lokal yang menggabungkan kekuasaan adat dan keagamaan sekaligus. Studi ini memperlihatkan bahwa norma keagamaan tidak pernah beroperasi dalam ruang hampa, melainkan selalu dimediasi oleh konteks budaya dan struktur kekuasaan yang melingkupinya. Kontribusi penelitian ini bagi disertasi Desi terletak pada penegasannya

⁸⁰ Hasyim, Affan. "Motif, Konstruksi, dan Keadilan Semu dalam Praktik Poligami Kiai Pesantren di Madura." *Jurnal SMART (Studi Masyarakat, Religi, Dan Tradisi)* (2021).

bahwa pendekatan sosiologi hukum saja tidak cukup untuk membaca fenomena poligami yang berakar pada budaya lokal; dibutuhkan dimensi antropologis yang mampu membaca struktur simbolik dan relasi kuasa yang bekerja di balik praktik tersebut, sebagaimana yang hendak dilakukan disertasi ini melalui integrasi sosiologi dan antropologi hukum Islam.⁸¹

27. Nina Nurmila dalam buku *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia* (London: Routledge, 2009) menyajikan studi etnografis yang paling komprehensif tentang pengalaman hidup perempuan dalam perkawinan poligami di Indonesia. Berbasis pada penelitian lapangan yang intensif, Nurmila mendokumentasikan secara empiris berbagai strategi perempuan dalam menegosiasikan, menerima, maupun menolak poligami dalam kehidupan sehari-hari mereka. Temuan utama buku ini menunjukkan bahwa Undang-Undang Perkawinan 1974 yang dimaksudkan untuk membatasi poligami pada kenyataannya tidak menghasilkan kepatuhan yang meluas di masyarakat, dan justru mendorong praktik poligami bergerak ke ruang informal yang tidak tercatat. Buku ini juga menganalisis bagaimana budaya patriarki mempengaruhi pemahaman keagamaan masyarakat dan membentuk pola akseptansi terhadap poligami, sementara pada saat yang sama mendokumentasikan dampak nyata poligami terhadap akses perempuan atas pendapatan, harta, dan perlindungan hukum. Sebagai kajian yang

⁸¹ Sadat, Anwar, and Ipandang Ipandang. "Dinamika Poligami di Tengah Budaya Oligarkis-Patriarkis (Studi pada Masyarakat Poliwalu Mandar dan Konawe Sulawesi)." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 14.1 (2020): 131-146.

berbasis etnografi dan berangkat dari perspektif pengalaman perempuan, karya Nurmila memberikan dasar empiris yang kuat bagi argumen disertasi ini bahwa regulasi poligami yang bersifat *top-down* dan normatif tidak efektif tanpa pembacaan serius terhadap struktur sosial-budaya yang membentuk cara masyarakat memahami dan menjalankan poligami dalam kehidupan nyata.⁸²

Meskipun penelitian-penelitian terdahulu telah memetakan poligami dari berbagai sudut, mulai dari telaah normatif-yuridis, kritik hadis, perbandingan mazhab, analisis keadilan distributif, hingga studi sosiologis tentang praktik poligami di Indonesia, literatur yang ada pada dasarnya berhenti pada wilayah deskripsi dan kritik. Beragam kajian tersebut berhasil memotret problem keadilan dan ketimpangan relasi dalam poligami, namun belum satu pun yang secara eksplisit dan sistematis mengajukan sebuah reformulasi hukum yang berorientasi pada perlindungan nafkah istri. Tidak ditemukan usulan normatif yang dapat bekerja pada tataran Undang-Undang Perkawinan maupun Kompilasi Hukum Islam, padahal kebutuhan akan kerangka hukum baru semakin urgen seiring menguatnya praktik poligami yang sering kali menempatkan perempuan pada posisi rentan secara ekonomi maupun sosial.

Hampir seluruh penelitian hanya sampai pada tahap mengidentifikasi masalah, tanpa melangkah pada wilayah rekonstruksi norma, yaitu wilayah yang mengajukan ketentuan minimum pendapatan suami sebagai syarat legal

⁸² Nurmila, Nina. *Women, Islam and everyday life: Renegotiating polygamy in Indonesia*. Routledge, 2009.

poligami; formula pembagian nafkah yang operasional antara istri pertama dan istri berikutnya; mekanisme verifikasi kemampuan nafkah di hadapan Pengadilan Agama; atau desain kebijakan poligami yang terintegrasi dengan *maqāṣid al-syari'ah* dan temuan empiris lapangan. Celah inilah yang menunjukkan bahwa wacana poligami yang beredar selama ini kaya dalam argumentasi tekstual, tetapi miskin dalam rancangan kebijakan yang dapat diimplementasikan negara.

Penelitian ini hadir untuk mengisi ruang kosong tersebut. Dengan memadukan pendekatan *maqāṣid al-syari'ah* dan sosiologi hukum Islam, disertasi ini tidak hanya mengulang kritik terhadap ketimpangan poligami yang telah diungkap penelitian sebelumnya, melainkan mengusulkan pembaruan hukum yang bergerak melampaui keadilan prosedural menuju keadilan substantif: perlindungan nafkah, pemulihan martabat, dan penguatan kesejahteraan istri. Ketiga aspek ini, yang sering lenyap di balik retorika “keadilan suami”, menjadi poros etik dari model rekonstruksi hukum yang dirumuskan.

Dalam kerangka tersebut, disertasi ini menyusun model normatif baru yang menetapkan syarat minimum nafkah dan kelayakan ekonomi yang wajib dipenuhi suami sebelum memperoleh izin berpoligami, sekaligus merumuskan formula pembagian nafkah berbasis *maqāṣid* yang mencakup dimensi lahir, batin, emosional, dan eksistensial istri, dimensi yang nyaris absen dalam literatur terdahulu yang cenderung hanya fokus pada aspek material. Penelitian ini juga menelaah secara mendalam adanya jurang struktural antara hukum Islam normatif, hukum positif, dan praktik sosial poligami di Provinsi

Banten, dengan memanfaatkan instrumen analitis yang ditawarkan oleh para pemikir sosiologi hukum seperti Roscoe Pound, Lawrence Friedman, dan M. Atho Mudzhar. Dari sini, penelitian ini mengajukan sebuah desain reformulasi hukum poligami yang integratif dengan menggabungkan norma fikih, regulasi negara, struktur sosial, dan nilai kemaslahatan ke dalam satu sistem etis yang koheren.

Oleh karena itu, disertasi ini tidak sekadar memberi kritik terhadap situasi poligami yang timpang, tetapi menawarkan solusi normatif-sosiologis yang dapat diadopsi pembuat kebijakan untuk memperkuat perlindungan nafkah istri dan mengembalikan tujuan perkawinan, *sakinah, mawaddah, wa rahmah*, ke dalam ranah praksis hukum.

Jika disarikan dari keseluruhan tinjauan pustaka, terlihat bahwa literatur poligami di Indonesia memang kaya dalam deskripsi, tetapi miskin dalam rekayasa hukum. Sebagian besar penelitian mengulang dilema klasik antara teks dan realitas, namun luput menjawab pertanyaan paling mendasar dalam konteks kekinian: bagaimana hukum Islam dan hukum negara dapat menghadirkan mekanisme konkret yang mampu melindungi perempuan dari kerentanan nafkah dan ketidakadilan struktural yang mendampingi praktik poligami? Di titik inilah posisi epistemologis disertasi ini menjadi signifikan. Berangkat dari paradoks antara legitimasi teks dan kegagalan praksis yang telah dikemukakan dalam latar belakang, penelitian ini mengajukan tesis bahwa kegagalan poligami kontemporer bukan semata kegagalan moral individu, tetapi kegagalan struktur hukum, karena hukum tidak menyediakan instrumen operasional yang menjamin keadilan nafkah bagi istri.

Dengan bersandar pada *maqāṣid al-syari'ah* dan sosiologi hukum Islam, penelitian ini berupaya memulihkan hubungan antara hukum normatif dan hukum sosial melalui sebuah rekonstruksi regulasi yang berpihak pada perlindungan hak nafkah istri, bukan hanya pembatasan administratif terhadap poligami. Dengan demikian, disertasi ini bukan sekadar menambah daftar panjang penelitian poligami, tetapi membuka jalan bagi pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia yang lebih kontekstual, responsif, dan berorientasi pada keadilan substantif perempuan.

B. Kerangka Teori

Kerangka teori dalam penelitian ini disusun sebagai perangkat konseptual yang bekerja secara analitis, yakni memberi arah pembacaan, menentukan fokus penilaian, dan membentuk cara melihat relasi antara norma, putusan pengadilan, dan praktik sosial. Karena itu, uraian mengenai poligami, dasar hukumnya, pengaturannya dalam Kompilasi Hukum Islam dan Undang-Undang Perkawinan, sejarah pembatasannya, perbandingan praktik di negara-negara Muslim, hingga konsep nafkah, tidak dimaksudkan sekadar menjawab pertanyaan “apa itu poligami” atau “apa itu nafkah”. Seluruhnya diarahkan untuk membangun horizon penilaian: kapan poligami tampil sebagai kebolehan yang dibatasi oleh syarat keadilan, dan kapan ia berubah menjadi ruang terjadinya ketidakadilan yang memerlukan intervensi hukum.⁸³

Dengan orientasi tersebut, definisi, dalil normatif, ketentuan pasal, serta gambaran historis yang dipaparkan di bawah ini berfungsi sebagai bahan

⁸³ Itmam Huda Husaini, Achmad, “Paradigma Sosiologi Dan Kerangka Teoritik,” *Siyasah: Jurnal Hukum Tata Negara* 7, no. II (2024): 68-81.

baku analisis. Kerangka teori ini sejak awal diarahkan untuk menjawab persoalan inti penelitian, yaitu bagaimana poligami dan kewajiban nafkah dinilai dalam perspektif keadilan, baik pada tataran norma hukum, pertimbangan hakim dalam putusan, maupun realitas praktik di lapangan.

Secara keseluruhan, kerangka teori penelitian ini berdiri di atas tiga pilar yang bekerja seimbang dan saling melengkapi, dengan tokoh dan teori yang dirujuk secara eksplisit pada masing-masing pilar. Pilar pertama adalah teks dan tujuan syariat, yang dibangun dari analisis tafsir atas QS al-Nisā' [4]:3 dan [4]:129 serta teori maqāṣid al-syarī'ah Abū Ishāq al-Syāṭibī dalam al-Muwāfaqāt dan pengembangan kontemporeranya oleh Jasser Auda. Pilar kedua adalah sosiologi hukum Islam, yang dibangun dari kerangka M. Atho Mudzhar tentang hukum Islam sebagai produk pemikiran sosial dan teori sistem hukum Lawrence M. Friedman (legal substance, legal structure, legal culture). Pilar ketiga adalah antropologi budaya dan sosial, yang secara khusus memanfaatkan teori sistem budaya Clifford Geertz (agama sebagai model of reality dan model for reality), teori modal simbolik, habitus, dan kekerasan simbolik Pierre Bourdieu, serta konsep hidden transcript James C. Scott. Penyebutan kepemilikan teori ini ditegaskan agar setiap klaim analitis dalam disertasi dapat dilacak pangkal teoretiknya secara jelas.

Ketiga pilar ini diposisikan secara berimbang dan tidak boleh saling menenggelamkan. Sosiologi hukum Islam berfungsi mendiagnosis mengapa hukum negara tidak efektif dan bagaimana struktur sosial membentuk pemahaman keagamaan; antropologi budaya dan sosial berfungsi membaca

sistem makna, simbol, dan relasi kuasa yang membuat praktik nyandung bertahan; sedangkan teks dan maqāṣid berfungsi sebagai standar etis untuk menilai dan mereformulasi. Penegasan keseimbangan ini penting karena kekuatan disertasi justru terletak pada pertemuan ketiganya: pembacaan sosiologis yang kuat menjaga agar evaluasi maqāṣid tidak melayang dari realitas, sementara landasan maqāṣid menjaga agar pembacaan sosiologis-antropologis tidak berhenti sebagai deskripsi yang netral terhadap ketidakadilan. Dengan kerangka yang berimbang inilah penelitian ini bergerak dari memahami, menilai, hingga mereformulasi hukum poligami nyandung di Banten.

1. Ayat Poligami (QS al-Nisā' [4]:3 dan [4]:129): Dari Pembacaan

Permisif menuju Pembacaan Pembatasan

Sebelum poligami dibaca sebagai persoalan sosiologis dan antropologis, ia terlebih dahulu harus didudukkan sebagai persoalan tafsir atas teks. Hampir seluruh wacana hukum poligami di Indonesia, baik yang membela maupun yang mengkritik, bertumpu pada satu ayat kunci, yaitu QS al-Nisā' [4]:3:

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

“...maka nikahilah perempuan-perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja...”

Penelitian ini berargumen bahwa pembacaan yang lazim beredar di tengah masyarakat Banten, yang menjadikan ayat ini semata-mata sebagai dalil kebolehan (*ibāḥah*) berpoligami, sesungguhnya merupakan pembacaan yang terbalik. Apabila ayat ini dibaca secara utuh, dalam keseluruhan struktur kalimatnya dan dalam pertautannya dengan ayat-ayat sesudahnya, ia justru lebih tepat dipahami sebagai ayat yang membatasi dan memperketat poligami, bahkan mengarahkan pada monogami sebagai pilihan utama, ketika syarat keadilan yang dituntutnya tidak dapat dipenuhi.⁸⁴

Argumen ini berpijak pada beberapa pertimbangan tekstual. Pertama, dari sisi struktur kalimat, kebolehan menikahi “dua, tiga, atau empat” dalam ayat tersebut tidak berdiri sendiri, melainkan diapit oleh dua syarat yang membatasinya. Ayat ini diawali dengan kekhawatiran tidak mampu berlaku adil terhadap anak-anak yatim (*in khiftum allā tuqsiṭū fī al-yatāmā*) dan diakhiri dengan syarat keadilan terhadap istri (*fa-in khiftum allā ta‘dilū fa-wāḥidah*). Dengan demikian, secara gramatikal poligami dalam ayat ini bukanlah anjuran yang berdiri bebas, melainkan kebolehan bersyarat (*mubāḥ mu‘allaq bi-syarṭ*) yang seluruh keberlakuannya bergantung pada terpenuhinya keadilan. Ketika syarat tidak terpenuhi, ayat itu sendiri secara eksplisit memerintahkan kembali kepada satu istri (*fa-*

⁸⁴ QS al-Nisā’ [4]:3. Terjemahan mengikuti Kementerian Agama RI, Al-Qur’an dan Terjemahnya (Jakarta: Kemenag RI, 2019). Pembacaan ayat ini sebagai dasar pembatasan, dan bukan semata kebolehan, poligami merupakan posisi yang banyak dianut dalam tafsir modern dan pembaruan hukum keluarga di dunia Muslim.

wāḥidah). Maka monogami, bukan poligami, yang menjadi pilihan default ayat ini.

Kedua, dan inilah inti argumen pembatasan, syarat keadilan tersebut oleh Al-Qur'an sendiri dinyatakan sebagai sesuatu yang mustahil dipenuhi secara sempurna. Hal ini ditegaskan dalam QS al-Nisā' [4]:129: *"Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian..."* Di sinilah letak ketegangan internal yang membentuk logika pembatasan: QS [4]:3 menjadikan keadilan sebagai syarat kebolehan poligami, sementara QS [4]:129 menyatakan keadilan yang sempurna itu mustahil tercapai. Apabila kedua ayat ini dibaca secara sistemik, bukan terpisah, maka kesimpulan yang paling konsisten adalah bahwa Al-Qur'an menutup pintu poligami yang dijalankan tanpa pemenuhan keadilan, dan hanya menyisakan ruang sempit bagi poligami yang benar-benar mampu menegakkan keadilan, suatu ruang yang, menurut tuntutan ayat itu sendiri, sangat sulit dijangkau manusia.⁸⁵

Pembacaan pembatasan ini bukanlah tafsir yang asing atau menyimpang, melainkan memiliki akar yang kuat dalam tradisi tafsir modern. Muhammad 'Abduh dan muridnya Rasyīd Riḍā dalam Tafsīr al-Manār mempertemukan QS [4]:3 dengan QS [4]:129 dan menyimpulkan bahwa hukum asal (*al-aṣl*) dalam perkawinan adalah monogami,

⁸⁵ QS al-Nisā' [4]:129. Mengenai pertautan sistemik QS [4]:3 dan [4]:129 sebagai dasar kemustahilan keadilan sempurna dalam poligami, lihat antara lain pembahasan Wulan Nur Diana dan Siti Nur Khoiriyah tentang tafsir aplikatif poligami dalam perspektif ulama klasik dan kontemporer yang telah dikutip pada bagian penelitian terdahulu.

sedangkan poligami merupakan rukhsah (keringanan) yang hanya dibenarkan dalam keadaan darurat tertentu dan dengan jaminan keadilan yang ketat. Bagi ‘Abduh, ketika keadilan tidak terjamin, poligami bukan saja tidak dianjurkan, tetapi dapat berbalik menjadi sumber kerusakan (*mafsadah*) bagi keluarga. Garis tafsir yang sama mendasari reformasi hukum keluarga di Tunisia, yang menjadikan kemustahilan keadilan sebagai argumen yuridis untuk melarang poligami, sebagaimana telah diuraikan dalam studi komparatif pada sub-bab berikutnya.⁸⁶

Penempatan analisis ayat ini pada awal kerangka teori memiliki fungsi strategis bagi keseluruhan argumen disertasi. Ia menegaskan bahwa kritik terhadap praktik poligami nyandung di Banten tidak dibangun dari luar tradisi Islam, misalnya semata-mata dari wacana kesetaraan gender modern, melainkan justru bertolak dari pembacaan yang serius terhadap teks suci itu sendiri. Dengan kata lain, ketika penelitian ini kelak menunjukkan bahwa praktik nyandung melahirkan “keadilan semu” dan gagal melindungi jiwa, keturunan, dan harta, temuan tersebut sesungguhnya sejalan dengan logika internal QS al-Nisā’ [4]:3 dan [4]:129 yang menjadikan keadilan sebagai syarat mutlak, bukan pelengkap. Ayat poligami, dengan demikian, bukan landasan pembenar bagi poligami yang dijalankan serampangan, melainkan justru menjadi dasar normatif paling kuat bagi reformulasi hukum poligami yang berorientasi perlindungan,

⁸⁶ Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm* (Tafsīr al-Manār), Juz IV (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.t.), 287–294. Bandingkan dengan argumen yuridis pelarangan poligami di Tunisia melalui Majallat al-Aḥwāl al-Syakhsiyyah 1956 yang bertumpu pada premis kemustahilan keadilan, sebagaimana diuraikan pada sub-bab Konsep Poligami di Negara-Negara Muslim.

sebagaimana yang diusung penelitian ini. Pembacaan inilah yang kemudian dipertemukan dengan analisis sosiologi hukum Islam, antropologi hukum, dan *maqāṣid al-syarī'ah* pada bagian-bagian selanjutnya.

2. Persoalan Poligami di Indonesia

Persoalan poligami di Indonesia merupakan salah satu simpul paling kompleks dalam sejarah hukum keluarga nasional, karena ia tidak hanya menyangkut dimensi normatif keagamaan, tetapi sekaligus bersentuhan dengan dinamika pluralisme hukum, struktur sosial patriarki, dan kepentingan perlindungan perempuan yang terus berkembang. Kompleksitas ini lahir dari kenyataan bahwa Indonesia bukanlah negara dengan sistem hukum tunggal, melainkan negara yang sejak kelahirannya mewarisi lapisan-lapisan hukum yang saling bertumpang tindih: hukum adat, hukum Islam, dan hukum Barat yang dikolonisasikan melalui perangkat perundang-undangan Hindia Belanda.⁸⁷

Dalam sejarah legislasi Indonesia, poligami pertama kali diatur secara positif melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang merupakan produk kompromi politik antara kelompok nasionalis sekuler yang menginginkan asas monogami absolut dengan kelompok Islam yang bersikeras mempertahankan kebolehan poligami sebagai bagian dari syariat. Kompromi tersebut menghasilkan rumusan

⁸⁷ Ratno Lukito, *Legal Pluralism in Indonesia: Bridging the Unbridgeable* (London: Routledge, 2012), hlm. 45–67.

yang ambigu namun strategis: Undang-Undang Perkawinan menetapkan asas monogami sebagai prinsip umum, tetapi membuka pintu bagi poligami melalui mekanisme perizinan pengadilan yang ketat.⁸⁸

Asas monogami sebagaimana termaktub dalam Pasal 3 ayat (1) Undang-Undang Perkawinan menyatakan bahwa pada dasarnya dalam satu perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang istri. Namun, Pasal 3 ayat (2) memberi pengecualian bahwa pengadilan dapat memberikan izin kepada seorang suami untuk beristri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan. Kebolehan ini kemudian diperinci melalui Pasal 4 dan Pasal 5 yang menetapkan syarat-syarat kumulatif, meliputi alasan-alasan yang dapat diterima pengadilan, persetujuan istri atau istri-istri, kemampuan suami menjamin keperluan hidup istri-istri dan anak-anak, serta jaminan bahwa suami akan berlaku adil.⁸⁹⁹⁰⁹¹

Pada tataran hukum Islam positif Indonesia, Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang berlaku berdasarkan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 mengatur poligami secara lebih terperinci dalam Bab IX, Pasal 55

⁸⁸ Mark Cammack, Lawrence A. Young, dan Tim Heaton, "Legislating Social Change in an Islamic Society-Indonesia's Marriage Law," *Am. J. Comp. L.* 44 (1996): 45.

⁸⁹ Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), hlm. 21.

⁹⁰ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 3 ayat (1).

⁹¹ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, Pasal 3 ayat (2) jo. Pasal 4 dan 5.

hingga 59. KHI menegaskan bahwa beristri lebih dari satu orang pada waktu bersamaan terbatas hanya sampai empat orang istri, dengan syarat suami mampu berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anaknya.⁹² Meskipun demikian, KHI tidak memberikan rumusan operasional tentang bagaimana "berlaku adil" diukur dan diverifikasi secara objektif, sebuah kekosongan normatif yang menjadi salah satu celah utama yang dieksploitasi oleh pelaku poligami untuk menghindari pertanggungjawaban hukum.

Secara sosiologis, ketentuan formal tersebut tidak berhasil membendung praktik poligami yang berlangsung di luar sistem hukum negara. Penelitian Nadhimah Tanjung memperlihatkan bahwa pluralisme hukum yang dianut Indonesia justru memperlebar ruang bagi praktik poligami informal, karena masyarakat memiliki rujukan legitimasi alternatif selain hukum negara, yakni hukum agama yang diinterpretasikan secara lokal oleh tokoh agama setempat.⁹³ Dalam kondisi demikian, praktik *poligami nyandung* atau yang dikenal dengan nikah siri berkembang pesat sebagai respon atas ketatnya regulasi formal negara.

Nina Nurmila dalam kajiannya yang berbasis penelitian lapangan intensif di Indonesia menemukan bahwa Undang-Undang Perkawinan 1974 yang dimaksudkan untuk membatasi poligami pada kenyataannya

⁹² Kompilasi Hukum Islam, Pasal 55 ayat (2).

⁹³ Nadhimah Tanjung, *Pluralisme dalam Perundang-Undangan Perkawinan di Indonesia* (Surabaya: Airlangga University Press, 2002), hlm. 78.

tidak menghasilkan kepatuhan yang meluas. Justru sebaliknya, regulasi yang ketat mendorong poligami bergerak ke ruang-ruang informal yang tidak terdokumentasi dan tidak terjangkau pengawasan negara, sehingga perempuan dan anak-anak berada dalam posisi yang lebih rentan daripada sebelum ada regulasi tersebut.⁹⁴

Persoalan ini menjadi semakin akut di wilayah-wilayah yang memiliki basis keagamaan tradisional yang kuat, seperti Provinsi Banten. Penelitian Dayan Fithoroini tentang praktik *poligami nyandung* di komunitas Salafi Cilegon Banten memperlihatkan bahwa legitimasi keagamaan yang diberikan oleh tokoh agama lokal mampu melampaui otoritas formal negara dalam menentukan sah atau tidaknya sebuah perkawinan di mata masyarakat. *Poligami nyandung* dipandang sebagai praktik yang sah secara syariat meskipun melanggar ketentuan administratif negara.⁹⁵

Dalam perspektif teori sistem hukum Lawrence M. Friedman, kegagalan regulasi poligami di Indonesia dapat dibaca sebagai kegagalan integrasi antara tiga elemen sistem hukum: *legal substance* (substansi norma), *legal structure* (struktur kelembagaan), dan *legal culture* (budaya hukum masyarakat). Substansi norma dalam Undang-Undang Perkawinan

⁹⁴ Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia* (London: Routledge, 2009), hlm. 14–18.

⁹⁵ Dayan Fithoroini, "Polygamy Through Sirri Marriage in The Salafi Group (Study On Salafi Family in Ciwedus City, Cilegon Banten City)," *Al-'Adalah: Jurnal Syariah dan Hukum Islam* 7, no. 2 (2022).

dan KHI memang telah tersedia, namun struktur pelaksana hukum tidak mampu menjangkau praktik poligami yang beroperasi di luar sistem, sementara budaya hukum masyarakat masih lebih kuat dipengaruhi oleh otoritas keagamaan lokal daripada oleh logika birokrasi negara modern.⁹⁶

Paradoks terbesar dalam persoalan poligami di Indonesia terletak pada kenyataan bahwa meskipun hukum Islam yang dipahami secara klasik sebenarnya menempatkan keadilan sebagai syarat yang sangat berat dan nyaris mustahil dipenuhi secara sempurna, praktik sosial justru mereduksi persyaratan tersebut menjadi ritual administratif yang mudah dilewati. Husein Muhammad secara tajam mengkritisi bahwa dalam praktiknya, izin poligami lebih sering berfungsi sebagai legitimasi formalitas ketimbang sebagai instrumen verifikasi kemampuan berlaku adil yang sesungguhnya.⁹⁷

Musdah Mulia bahkan lebih tegas menyatakan bahwa dalam konteks sosial Indonesia yang masih sangat patriarkal, poligami pada hakikatnya merupakan instrumen yang melanggengkan ketidakadilan struktural terhadap perempuan, karena ia menempatkan laki-laki sebagai subyek yang memiliki hak, sementara perempuan diposisikan sebagai obyek kebijakan yang tunduk pada keputusan suami. Pemikiran ini

⁹⁶ Lawrence M. Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective* (New York: Russell Sage Foundation, 1975), hlm. 11–16.

⁹⁷ Husein Muhammad, *Poligami: Sebuah Kajian Kritis Kontemporer Seorang Kiai* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 33.

menegaskan bahwa reformulasi hukum poligami tidak cukup dilakukan pada level teknis-administratif, melainkan harus menyentuh akar paradigmatis yang menempatkan perempuan sebagai subyek hukum yang bermartabat.⁹⁸

Dengan demikian, persoalan poligami di Indonesia adalah persoalan yang melibatkan tiga arena sekaligus: arena normatif-yuridis yang menyangkut kejelasan dan ketegasan aturan; arena sosiologis-kultural yang menyangkut bagaimana norma dipahami, dinegosiasikan, dan dilaksanakan dalam kehidupan sosial; serta arena etis-teologis yang menyangkut nilai-nilai keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan martabat manusia yang menjadi tujuan syariat. Penelitian ini hadir untuk menjawab persoalan di ketiga arena tersebut melalui kerangka integratif yang memadukan sosiologi dan antropologi hukum Islam dengan pendekatan *maqāṣid al-syarʿah*.

3. Konsep Poligami di Negara-Negara Muslim

Studi komparatif tentang pengaturan poligami di berbagai negara Muslim memberikan konteks yang sangat penting untuk memahami posisi Indonesia dalam peta regulasi hukum keluarga Islam kontemporer. Perbedaan yang mencolok antara negara-negara Muslim dalam mengatur poligami mencerminkan perbedaan metodologi ijtihad, konteks sosial-historis, dan pilihan politik yang diambil masing-masing negara dalam

⁹⁸ Musdah Mulia, *Pandangan Islam tentang Poligami* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 25–30.

menerjemahkan prinsip-prinsip hukum Islam ke dalam sistem hukum positif modern.⁹⁹

Khoirudin Nasution dalam kajian komparatifnya mengenai hukum perkawinan di dunia Muslim mengidentifikasi empat model pendekatan yang diambil negara-negara Muslim dalam mengatur poligami. Pertama, model pelarangan absolut sebagaimana dianut oleh Tunisia sejak tahun 1956 melalui Code of Personal Status yang menetapkan bahwa poligami dilarang dan pelakunya dapat dijatuhi hukuman penjara dan denda. Kedua, model pembatasan ketat dengan izin yudisial seperti yang dianut Maroko, Irak, dan Syria, di mana poligami dibolehkan tetapi harus melalui prosedur pengadilan yang mensyaratkan pembuktian kemampuan berlaku adil dan keperluan nyata. Ketiga, model pembatasan administratif dengan izin istri seperti yang dianut Indonesia, Malaysia, dan Bangladesh. Keempat, model kebolehan relatif longgar seperti yang berlaku di beberapa negara Teluk.¹⁰⁰

Tunisia mewakili posisi paling progresif dalam konteks dunia Muslim. Pelarangan poligami di Tunisia dilandaskan pada argumentasi bahwa syarat mutlak poligami dalam Islam adalah kemampuan untuk berlaku adil, sementara para ahli hukum Tunisia berpandangan bahwa keadilan yang sempurna adalah sesuatu yang tidak mungkin dicapai oleh

⁹⁹ Khoirudin Nasution, *Hukum Keluarga Perdata Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim* (Yogyakarta: Academia & Tazzafa, 2013), hlm. 112.

¹⁰⁰ Khoirudin Nasution, *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modern* (Yogyakarta: Academia, 2012), hlm. 89–102.

manusia. Di samping itu, para ahli hukum Tunisia juga berargumen bahwa sebagaimana perbudakan adalah institusi yang dibolehkan dalam hukum Islam klasik tetapi kemudian secara bertahap dihapuskan seiring perkembangan peradaban, demikian pula poligami seharusnya dipahami sebagai institusi transisional yang relevan untuk kondisi sosial tertentu dan tidak lagi relevan dalam masyarakat modern yang menjunjung kesetaraan.¹⁰¹¹⁰²

Turki mengikuti jalur sekularisasi hukum keluarga yang lebih radikal. The Turkish Family Law sebagaimana termuat dalam The Family Law of Cyprus Pasal 8-9 secara tegas melarang perkawinan poligami selama pernikahan pertama masih berlangsung. Seorang suami tidak boleh melangsungkan perkawinan yang kedua selama dia tidak mampu menunjukkan terputusnya ikatan pernikahan baik karena kematian, perceraian, atau pernyataan pembatalan. Dengan demikian, poligami pada dasarnya tidak dikenal dalam sistem hukum keluarga Turki modern.¹⁰³

Maroko mewakili pendekatan yang lebih moderat. Undang-undang keluarga Maroko (Mudawwanah al-Ussrah) tahun 2004 membolehkan

¹⁰¹ Masnun Tahir, *Kebijakan Negara terhadap Hak-Hak Perempuan dalam Perkawinan: Studi Banding atas Hukum Keluarga Syria dan Tunisia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hlm. 44.

¹⁰² Siti Munadzirah, *Pembaruan Hukum Keluarga di Tunisia* (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm. 55–61.

¹⁰³ Umar Faruq Thohir, *Reformasi Hukum Keluarga Islam Turki* (Yogyakarta: LKiS, 2016), hlm. 38.

poligami dengan syarat yang sangat ketat: suami harus memperoleh izin pengadilan, hakim harus memastikan kemampuan finansial suami untuk berlaku adil, dan yang lebih penting, istri pertama harus diberi tahu dan memiliki hak untuk mengajukan perceraian jika tidak menyetujui poligami tersebut. Reformasi Mudawwanah 2004 ini dianggap sebagai salah satu reformasi hukum keluarga Islam paling signifikan di dunia Muslim kontemporer karena berhasil memadukan kepatuhan terhadap fikih klasik dengan perlindungan hak-hak perempuan yang lebih konkret.¹⁰⁴

Malaysia, sebagai negara Muslim Asia Tenggara yang paling dekat konteksnya dengan Indonesia, mengatur poligami melalui Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (EUUKI) masing-masing negeri. Dalam sistem Malaysia, poligami diizinkan tetapi harus melalui prosedur pengadilan syariah yang menilai: kemampuan ekonomi suami untuk mencukupi kebutuhan istri-istri dan anak-anaknya, kesanggupan suami untuk berlaku adil, serta tidak adanya mudharat bagi istri yang sedia ada dari sisi agama, jiwa, badan, dan harta. Suami yang melakukan perkawinan poligami tanpa mengikuti prosedur yang ditetapkan dapat dikenakan sanksi berupa denda atau penjara.

Studi Anwar Sadat dan Ipandang tentang dinamika poligami dalam konteks budaya oligarkis-patriarkis di Sulawesi memberikan perspektif yang relevan bahwa regulasi formal negara, sebagaimana yang berlaku di

¹⁰⁴ Khoirudin Nasution, *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modern* hlm. 101.

Indonesia maupun Malaysia, tidak serta-merta mengubah praktik sosial poligami yang berakar kuat pada struktur budaya lokal. Dalam konteks masyarakat Polewali Mandar dan Konawe, poligami dipandang sebagai kelaziman sosial yang tidak perlu melalui prosedur negara, karena legitimasinya diperoleh dari struktur kekuasaan adat dan keagamaan yang berlapis. Temuan ini menegaskan bahwa perbandingan regulasi antar negara harus selalu disandingkan dengan pemahaman tentang konteks sosial-budaya lokal tempat regulasi tersebut beroperasi.¹⁰⁵

Dari perbandingan lintas negara tersebut dapat disarikan beberapa pelajaran penting bagi konteks Indonesia. Pertama, bahwa kebolehan poligami dalam Islam selalu disertai pembatasan moral dan sosial yang berat, dan perbedaan di antara negara-negara Muslim hanya terletak pada bagaimana pembatasan tersebut diterjemahkan ke dalam instrumen hukum positif. Kedua, bahwa efektivitas regulasi poligami sangat ditentukan bukan hanya oleh ketatnya norma yang tertulis, tetapi oleh kemampuan negara untuk membangun sistem pengawasan dan penegakan yang menjangkau praktik sosial nyata. Ketiga, bahwa negara-negara yang berhasil mereduksi praktik *poligami nyandung* umumnya adalah negara-negara yang melibatkan aktor sosial dan keagamaan dalam proses

¹⁰⁵ Anwar Sadat dan Ipandang, "Dinamika Poligami di Tengah Budaya Oligarkis-Patriarkis: Studi pada Masyarakat Puliwali Mandar dan Konawe Sulawesi," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 14, no. 1 (2020): 131–146.

sosialisasi dan penerapan hukum, bukan hanya mengandalkan mekanisme birokrasi formal.

4. Konsep Keadilan Nafkah dalam Perkawinan Poligami

Konsep keadilan nafkah dalam konteks perkawinan poligami merupakan salah satu titik paling krusial dan paling rentan dalam seluruh bangunan hukum poligami Islam. Keadilan nafkah bukan sekadar persoalan pembagian materi secara merata, melainkan mencakup keseluruhan dimensi tanggung jawab suami terhadap istri-istri dan anak-anak yang mencakup dimensi lahiriah dan batiniah, dimensi material dan spiritual, serta dimensi individual dan relasional. Pemahaman yang sempit dan reduktif terhadap keadilan nafkah menjadi salah satu faktor utama yang menyebabkan poligami berulang kali gagal mewujudkan tujuan etis yang seharusnya menjadi *raison d'être*-nya.¹⁰⁶

Secara normatif, fikih Islam merumuskan nafkah sebagai kewajiban suami yang mencakup kebutuhan pokok istri berupa makanan, pakaian, dan tempat tinggal, serta kebutuhan-kebutuhan lain yang lazim diberikan sesuai dengan kondisi sosial dan kemampuan suami. Para fuqaha dari berbagai mazhab sepakat bahwa nafkah merupakan hak istri yang wajib ditunaikan sejak terjalannya akad pernikahan dan bersifat melekat,

¹⁰⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Fiqh al-Islam wa Adillatuh* (Bairut: Dar al-Fikr, 2004), Jilid IX, hlm. 6689.

tidak bergantung pada kondisi relasi kuasa dalam rumah tangga.¹⁰⁷ Sayyid Sabiq dalam *Fiqih Sunnah* mendefinisikan nafkah secara lebih luas sebagai segala sesuatu yang diperlukan istri, termasuk makanan, tempat tinggal, pembantu rumah tangga, dan biaya pengobatan. Definisi ini penting karena menempatkan nafkah bukan sekadar subsistensi minimal, melainkan sebagai jaminan standar kehidupan yang layak.¹⁰⁸

Dalam konteks poligami, persoalan keadilan nafkah menjadi jauh lebih kompleks karena melibatkan distribusi sumber daya yang terbatas kepada lebih dari satu rumah tangga. Sayyid Sabiq menegaskan bahwa dalam perkawinan poligami, suami wajib memberikan kepada setiap istrinya nafkah yang proporsional sesuai kebutuhan dan kondisi masing-masing, dengan prinsip bahwa nafkah istri pertama tidak boleh dikurangi akibat kehadiran istri berikutnya. Prinsip ini mengandung implikasi yang sangat signifikan: suami yang berpoligami tanpa memiliki kapasitas ekonomi yang memadai untuk menanggung dua rumah tangga atau lebih secara penuh dan berkeadilan sesungguhnya telah melanggar kewajiban nafkah yang bersifat fundamental.¹⁰⁹

Laila Hanifatul Habibah dalam disertasinya yang mengkaji pola relasi pembagian nafkah dalam keluarga poligami dengan menggunakan

¹⁰⁷ Abdurrahman al-Jaziri, *Al-Fiqh 'ala Mazahib al-Arba'ah*, Vol. IV (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 220–225.

¹⁰⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, alih bahasa Moh. Tahlib (Bandung: Al Ma'rif, 1990), Jilid VII, hlm. 172.

¹⁰⁹ *Ibid.*, hlm. 173.

kerangka teori keadilan distributif dan komutatif Thomas Aquinas menemukan bahwa keadilan nafkah dalam konteks poligami sesungguhnya menuntut dua dimensi sekaligus: keadilan distributif yang mengatur pembagian nafkah secara proporsional sesuai kebutuhan masing-masing keluarga, dan keadilan komutatif yang mengatur keseimbangan timbal balik dalam relasi suami-istri. Ketiadaan salah satu dimensi ini akan menghasilkan ketimpangan yang menggerus kesejahteraan dan martabat istri.¹¹⁰

Penelitian Tastaftiani Nurhadiani secara lebih spesifik menyoroti bahwa pembagian nafkah lahir dan batin dalam keluarga poligami kerap menimbulkan ketidakadilan dan kecemburuan, baik secara ekonomi maupun emosional. Penelitian ini menekankan bahwa pembagian nafkah bukan sekadar aspek finansial, melainkan aspek fundamental yang menentukan keutuhan dan harmoni keluarga. Ketika nafkah dibagi secara tidak proporsional atau ketika nafkah istri pertama dikurangi untuk membiayai istri berikutnya, maka hal tersebut bukan hanya pelanggaran norma hukum, melainkan juga pelanggaran etika perkawinan yang paling mendasar.¹¹¹

¹¹⁰ Laila Hanifatul Habibah, "Pola Relasi Pembagian Nafkah Keluarga Poligami di Era Modern Perspektif Teori Keadilan Distributif dan Komutatif Thomas Aquinas" (Disertasi, UIN Maulana Malik Ibrahim, 2025), hlm. 67.

¹¹¹ Tastaftiani Nurhadiani, "Pembagian Nafkah dalam Keluarga Poligami Ditinjau dari Nilai-nilai Keadilan," (Skripsi, 2022), hlm. 34.

Moh. Afandi dalam kajiannya tentang "nafkah produktif" dalam keluarga poligami di Pamekasan menawarkan perspektif yang menarik bahwa konsep nafkah dalam konteks kontemporer perlu diperluas melampaui pemenuhan kebutuhan subsistensi semata. Nafkah produktif, yakni pemberian nafkah yang disertai dengan upaya pemberdayaan ekonomi istri agar memiliki kemandirian, dipandang sebagai strategi sosial-religius yang lebih selaras dengan semangat keadilan substantif dalam Islam. Dalam perspektif ini, suami yang hanya mampu memberikan nafkah minimal tanpa memperhatikan kemandirian dan kesejahteraan jangka panjang istri sesungguhnya belum memenuhi standar keadilan nafkah yang dikehendaki syariat.¹¹²

Dari sudut pandang fikih kontemporer, Wahbah al-Zuhaili dalam *Fiqh al-Islam wa Adillatuh* menegaskan bahwa syarat pertama yang harus dipenuhi dalam poligami adalah kemampuan memberikan nafkah kepada seluruh istri secara adil dan proporsional. Kondisi ini tidak boleh dimaknai secara subjektif oleh suami sendiri, melainkan harus dapat dibuktikan secara objektif berdasarkan standar kehidupan yang layak. Al-Zuhaili secara tegas menyatakan bahwa suami yang tidak memiliki kemampuan finansial yang memadai namun tetap berpoligami telah melakukan

¹¹² Moh. Afandi, "Nafkah Produktif pada Keluarga Poligami dalam Perspektif Sosio-Religius," *HAKAM: Jurnal Kajian Hukum Islam dan Hukum Ekonomi Islam* 8, no. 2 (2019).

tindakan yang mendekati haram, karena tindakan tersebut pasti akan menimbulkan mudharat (bahaya) bagi istri dan anak.¹¹³

Kompilasi Hukum Islam sebagai instrumen hukum positif Islam Indonesia mengatur kewajiban nafkah suami dalam Pasal 80 ayat (4) yang mencakup nafkah pangan, sandang, dan tempat kediaman bagi istri, biaya rumah tangga, biaya perawatan dan pengobatan, serta biaya pendidikan anak. Namun, sebagaimana dicatat oleh para peneliti, KHI tidak menyediakan mekanisme operasional yang konkret untuk memverifikasi kemampuan suami memenuhi kewajiban tersebut dalam konteks poligami. Tidak ada standar penghasilan minimum, tidak ada formula pembagian nafkah antar istri, dan tidak ada mekanisme pengawasan pasca-pernikahan yang memastikan kewajiban tersebut dipenuhi secara berkelanjutan.¹¹⁴

Yusuf Qardhawi sebagaimana dikaji oleh Siti Hajar Putri Aristya menekankan bahwa kewajiban nafkah dalam poligami tidak hanya didasarkan pada kemampuan finansial semata, tetapi juga pada komitmen moral dan tanggung jawab sosial yang komprehensif. Qardhawi memperkenalkan konsep *al-'adālah al-syāmilah* (keadilan komprehensif) yang mencakup keseimbangan dalam aspek lahir dan batin, material dan emosional, serta individual dan kolektif. Dalam pandangan Qardhawi, suami yang hanya memenuhi keadilan dalam aspek material tetapi

¹¹³ Fakhri Husaini dkk., "Nafkah Istri dan Anak Menurut Wahbah al-Zuhaili dan Kompilasi Hukum Islam," *Jurnal Hukum dan Kewarganegaraan* 9, no. 4 (2024).

¹¹⁴ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 80 ayat (4).

mengabaikan aspek emosional dan psikologis tidak dapat diklaim telah berlaku adil sebagaimana yang dikehendaki syariat.¹¹⁵

Darmawan dalam kajiannya tentang nafkah sebagai konsekuensi logis pernikahan membuat pembedaan yang sangat relevan antara nafkah lahir dan nafkah batin. Nafkah lahir mencakup kebutuhan material seperti pangan, sandang, papan, biaya rumah tangga, dan pendidikan anak, sementara nafkah batin mencakup dimensi non-material yang meliputi kewajiban suami memperlakukan istri dengan kelembutan, memberikan perhatian emosional, menjaga kehormatan istri, dan menjalankan hubungan intim secara baik dan bermartabat. Pembedaan ini penting karena banyak kasus poligami yang gagal bukan karena ketidakmampuan finansial semata, melainkan karena pengabaian nafkah batin yang justru seringkali menimbulkan luka yang lebih dalam dan lebih lama bagi para istri.¹¹⁶

Astri Yulisti Datau, Mutia Cherawaty Thalib, dan Julisa Aprilia Kaluku dalam penelitian mereka tentang hak istri atas nafkah pasca poligami menemukan bahwa meskipun Undang-Undang Perkawinan dan KHI telah menegaskan kewajiban nafkah, tidak tersedianya mekanisme perlindungan yang efektif menyebabkan istri berada dalam posisi yang

¹¹⁵ Siti Hajar Putri Aristya, "Konsep Nafkah Menurut Yusuf Qardhawi dalam Keluarga Poligami," *Indonesian Journal of Islamic Law* 2, no. 1 (2019).

¹¹⁶ Darmawan, "Nafkah sebagai Konsekuensi Logis Pernikahan," *Al-Hukama: The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 10, no. 2 (2020).

sangat rentan. Problem nafkah dalam poligami bukan sekadar isu normatif, melainkan persoalan struktural dalam sistem perlindungan hukum keluarga Indonesia yang membutuhkan pembaruan mendasar.¹¹⁷

Berdasarkan keseluruhan uraian tersebut, konsep keadilan nafkah yang relevan bagi reformulasi hukum poligami dalam penelitian ini mencakup setidaknya lima dimensi: pertama, keadilan material yang meliputi pemenuhan kebutuhan dasar secara proporsional; kedua, keadilan emosional dan psikologis yang meliputi perhatian, kasih sayang, dan rasa aman yang setara; ketiga, keadilan relasional yang meliputi kejujuran, keterbukaan, dan penghormatan terhadap martabat istri; keempat, keadilan ekonomi jangka panjang yang memastikan kemandirian dan kesejahteraan berkelanjutan istri dan anak; dan kelima, keadilan administratif yang memastikan pengakuan hukum negara terhadap hak-hak sipil istri dan anak. Kelima dimensi ini menjadi indikator evaluatif dalam penelitian ini untuk menilai apakah praktik poligami di Banten telah memenuhi standar keadilan yang dikehendaki oleh syariat Islam maupun hukum positif Indonesia.

5. Konsep *Maqāṣid al-syarī'ah* sebagai Basis Etik Evaluatif

Maqāṣid al-syarī'ah sebagai konsep teologis-yuridis memiliki sejarah perkembangan yang panjang dalam tradisi keilmuan Islam, namun

¹¹⁷ Astri Yulisti Datau dkk., "Hak Istri Sah atas Nafkah Pasca Poligami dalam Perspektif Perlindungan Hukum," *Federalisme: Jurnal Kajian Hukum dan Ilmu Komunikasi* 1, no. 4 (2024): 22–35.

ia mencapai sistematisasi dan elaborasi tertingginya di tangan Imam Abu Ishaq Ibrahim al-Syatibi melalui karya monumentalnya *al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*. Secara etimologis, *maqāṣid* adalah bentuk jamak dari *maqṣad* yang bermakna maksud, tujuan, sasaran, atau orientasi. Secara terminologis, *maqāṣid al-syarī'ah* dapat dipahami sebagai tujuan-tujuan dan sasaran-sasaran yang berada dan tersimpan di balik ketetapan suatu hukum syariat, yang keseluruhannya berorientasi pada terwujudnya kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat serta penolakan terhadap segala bentuk kerusakan dan bahaya.¹¹⁸

Al-Syatibi merumuskan teori *maqāṣid*-nya dalam tiga kategori utama yang membentuk hierarki kemaslahatan: *al-ḍarūriyyāt* (kebutuhan primer), *al-ḥājiyyāt* (kebutuhan sekunder), dan *al-taḥsīniyyāt* (kebutuhan tertier atau penyempurna). Ketiga kategori ini tidak bersifat paralel, melainkan hierarkis: pemenuhan *al-ḥājiyyāt* tidak boleh mengakibatkan pengabaian *al-ḍarūriyyāt*, dan demikian seterusnya. Dalam pandangan Al-Syatibi, *al-ḍarūriyyāt al-khams* (lima kebutuhan primer) yang harus dilindungi oleh setiap ketentuan hukum Islam adalah: perlindungan agama (*ḥifẓ al-dīn*), perlindungan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), perlindungan akal (*ḥifẓ al-*

¹¹⁸ Ahmad al-Raisyuni, *Nazariyat al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syathibi* (Herndon: Al Ma'had al 'Alam Li al Fikr al Islam, 1995), hlm. 7.

'*aql*), perlindungan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan perlindungan harta (*ḥifẓ al-māl*).¹¹⁹

Al-Ghazali dalam *al-Mustasfa* mendefinisikan maqāṣid dengan rumusan yang sangat jernih: segala sesuatu yang mengandung penjagaan terhadap tujuan-tujuan syariat adalah maslahah, dan segala sesuatu yang melalaikan tujuan-tujuan tersebut adalah mafsadah. Definisi ini menempatkan maqāṣid bukan sekadar sebagai kumpulan tujuan normatif yang statis, melainkan sebagai standar evaluatif yang dinamis untuk menilai apakah suatu praktik atau ketentuan hukum sejalan atau bertentangan dengan kehendak syariat.¹²⁰

Al-Syatibi memperkenalkan inovasi epistemologis yang sangat signifikan dalam teori maqāṣid ketika ia menyatakan bahwa pengetahuan tentang maqāṣid merupakan syarat utama bagi keahlian ijtihad pada segala tingkatan. Sebelum Syatibi, maqāṣid umumnya hanya ditampilkan dalam bab-bab *al-masalih al-mursalah* dan tidak terhitung sebagai salah satu dasar dalam penyusunan hukum syariat. Syatibi mengangkat derajat maqāṣid menjadi fondasi seluruh bangunan hukum Islam, menjadikannya

¹¹⁹ Abu Ishaq Ibrahim al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*, Jilid II (Bairut: Dar al-Ma'rifah, 1996), hlm. 5–6.

¹²⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), hlm. 174.

sebagai "dasar-dasar agama, kaidah-kaidah syariat, dan pokok-pokok kepercayaan dalam agama."¹²¹

Dalam konteks kontemporer, Jasser Auda melakukan pengembangan paling signifikan terhadap teori maqāṣid melalui pendekatan sistem (*systems approach*) dalam karyanya *Maqasid al syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Auda mengkritik pendekatan maqāṣid tradisional yang dipandang terlalu statis, fragmentaris, dan kurang responsif terhadap perubahan sosial. Ia menawarkan model maqāṣid yang bersifat sistemik, kontekstual, dan multi-level, di mana hukum Islam dipahami sebagai sistem terbuka yang berinteraksi secara dinamis dengan dimensi sosial, politik, psikologis, dan ekonomi.¹²²

Auda mengembangkan maqāṣid ke dalam kerangka yang lebih luas dari sekadar "perlindungan lima hal pokok" versi klasik. Ia memperkenalkan maqāṣid yang berorientasi pada pengembangan manusia (*human development*), hak-hak asasi manusia (*human rights*), dan keadilan sosial (*social justice*) sebagai dimensi-dimensi maqāṣid kontemporer yang relevan untuk menjawab tantangan zaman modern. Dalam kerangka ini, hukum Islam yang mencederai martabat manusia atau melanggar

¹²¹ Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid II, hlm. 8–10.

¹²² Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), hlm. 22.

ketimpangan gender secara struktural adalah hukum yang gagal memenuhi maqāṣid, sekalipun ia berbasis pada dalil literal yang sah.¹²³

Dalam kaitannya dengan poligami, pendekatan maqāṣid memberikan instrumen evaluatif yang sangat tajam untuk menilai validitas etis suatu praktik poligami. Pertanyaan yang diajukan bukan lagi sekadar "apakah poligami ini sah secara formal?" melainkan "apakah poligami ini melindungi atau justru mengancam *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-nasl*, dan *ḥifẓ al-māl*?" Dalam logika maqāṣid, setiap ketentuan hukum yang menimbulkan *mafsadah* (kerusakan) lebih besar daripada *maṣlahah*-nya wajib direvisi atau ditafsir ulang, berdasarkan kaidah fiqih: *dar'u al-mafāsid muqaddam 'alā jalbi al-maṣāliḥ* (menolak kerusakan harus didahulukan daripada mengejar kemaslahatan).¹²⁴

Al-Syatibi menegaskan bahwa *al-darūriyyāt* merupakan kategori yang paling utama karena kegagalan memenuhinya akan mengakibatkan rusaknya kehidupan manusia di dunia dan akhirat secara keseluruhan. Dalam konteks perkawinan, perlindungan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*) mencakup tidak hanya keselamatan fisik, tetapi juga kesehatan mental, rasa aman eksistensial, dan martabat perempuan sebagai subyek manusia yang utuh. Perlindungan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) mencakup tidak hanya kejelasan nasab biologis, tetapi juga jaminan keberlanjutan hidup anak, akses terhadap pendidikan, perlindungan hukum, dan kepastian status sosial

¹²³ Al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, hlm. 174.

¹²⁴ Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid II, hlm. 17.

yang bermartabat. Perlindungan harta (*ḥifẓ al-māl*) mencakup tidak hanya larangan merampas harta secara langsung, tetapi juga kewajiban menjaga stabilitas ekonomi keluarga dan mencegah pemiskinan struktural.¹²⁵

Abd. Halim dalam kajiannya tentang izin poligami dalam bingkai maqāsid syariah dan hukum progresif menegaskan bahwa tujuan hukum dalam konteks poligami adalah perlindungan martabat perempuan, pemeliharaan keluarga, serta pencegahan kerugian (*daf al-mafāsīd*). Dalam pandangannya, izin poligami seharusnya tidak hanya diuji secara administratif tetapi juga secara substantif, dengan menilai sejauh mana praktik tersebut benar-benar memenuhi nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan yang menjadi tujuan syariat.¹²⁶¹²⁷

Dalam penelitian ini, maqāsid al-syarī'ah difungsikan dalam tiga peran sekaligus: pertama, sebagai standar evaluatif untuk menilai apakah praktik poligami nyandung di Banten telah memenuhi atau justru mengancam tujuan-tujuan syariat; kedua, sebagai kerangka normatif untuk memformulasikan syarat-syarat dan mekanisme poligami yang benar-benar berorientasi pada kemaslahatan; dan ketiga, sebagai basis etis untuk mengkonstruksi model reformulasi hukum yang tidak sekadar mengubah teks undang-undang, tetapi mengubah paradigma cara memandang poligami dari "hak prerogatif" menuju "amanah berat" yang bertumpu

¹²⁵ Ibid., hlm. 19–20.

¹²⁶ Auda, *Maqasid al-Shariah*, hlm. 35.

¹²⁷ Ibid., hlm. 45–50.

pada tanggung jawab etis yang komprehensif. Integrasi antara pendekatan maqāṣid dengan sosiologi dan antropologi hukum Islam menjadi fondasi metodologis yang membedakan penelitian ini dari kajian-kajian hukum Islam konvensional yang umumnya hanya beroperasi pada satu level analisis.¹²⁸¹²⁹

6. Integrasi Sosiologi dan Antropologi Hukum Islam

Pendekatan integrasi sosiologi dan antropologi hukum Islam yang digunakan dalam penelitian ini merupakan respons terhadap keterbatasan metodologis yang selama ini menghinggapi studi hukum keluarga Islam di Indonesia. Kajian-kajian yang bertumpu semata pada pendekatan normatif-dogmatik cenderung menghasilkan analisis yang kaya dalam dimensi tekstual tetapi miskin dalam dimensi sosial, sementara kajian-kajian yang bertumpu semata pada pendekatan sosiologis empiris cenderung mampu memotret realitas tetapi kehilangan daya normatif untuk merumuskan pembaruan hukum yang berpijak pada nilai-nilai Islam. Integrasi antara sosiologi dan antropologi hukum Islam menawarkan jalan keluar dari dikotomi ini dengan menyediakan perangkat analisis yang mampu

¹²⁸ Abd. Halim, "Izin Poligami dalam Bingkai Maqashid Syariah dan Hukum Progresif," *Al-Maahib Jurnal Perbandingan Hukum* 8, no. 2 (2020): 93–111.

¹²⁹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 55–58.

membaca sekaligus teks normatif, konteks sosial, dan dimensi simbolik-kultural dari praktik hukum yang hidup di masyarakat.¹³⁰

a. Sosiologi Hukum Islam: Kerangka M. Atho Mudzhar

Sosiologi hukum Islam sebagai pendekatan ilmiah berangkat dari premis bahwa hukum Islam bukanlah entitas yang statis dan steril dari pengaruh sosial, melainkan merupakan produk pemikiran yang lahir dari dialektika yang terus-menerus antara teks wahyu dengan realitas sosial-budaya yang melingkupinya. M. Atho Mudzhar sebagai salah satu pelopor sosiologi hukum Islam di Indonesia menegaskan bahwa seluruh produk hukum Islam, baik berupa kitab fikih, fatwa ulama, putusan pengadilan, maupun peraturan perundang-undangan, pada hakikatnya merupakan respons intelektual terhadap konteks sosial tertentu. Tidak ada hukum yang lahir dalam ruang hampa; setiap rumusan hukum selalu membawa jejak kepentingan, kecemasan, dan struktur sosial zamannya.¹³¹

Pendekatan sosiologi hukum Islam yang dikembangkan Mudzhar memiliki implikasi metodologis yang signifikan: ia mengharuskan peneliti untuk tidak hanya membaca teks hukum sebagai norma yang otonom, melainkan sebagai teks yang selalu terkait dengan konteks produksinya. Dengan cara ini, sosiologi hukum Islam membuka ruang untuk pertanyaan-pertanyaan kritis: mengapa suatu ketentuan hukum muncul

¹³⁰ M. Atho Mudzhar, "Social History Approach to Islamic Law," *Al-Jami'ah: Al-Jami'ah Research Centre* (1998): 5–8.

¹³¹ *Ibid.*, hlm. 9.

pada periode tertentu? Kepentingan sosial apa yang diartikulasikan melalui ketentuan tersebut? Siapa yang diuntungkan dan siapa yang dirugikan oleh konstruksi hukum tersebut? Pertanyaan-pertanyaan ini tidak mungkin dijawab melalui analisis teks semata, melainkan memerlukan pembacaan sosiologis terhadap struktur sosial, relasi kuasa, dan dinamika sejarah yang membentuk wajah hukum Islam sebagaimana yang dikenal hari ini.

Dalam konteks penelitian ini, pendekatan sosiologi hukum Islam Mudzhar digunakan untuk membaca praktik poligami nyandung di Banten bukan sebagai pelanggaran terhadap hukum yang sempurna, melainkan sebagai produk pemikiran hukum lokal yang lahir dari dialektika antara teks agama, struktur sosial patriarkal, dan kondisi ekonomi masyarakat sektor informal. Dengan pembacaan ini, kegagalan regulasi negara dalam mengendalikan poligami tidak hanya dijelaskan sebagai masalah rendahnya kesadaran hukum, tetapi sebagai akibat dari inkompatibilitas sosial antara logika hukum formal negara dengan sistem makna keagamaan yang beroperasi di tingkat komunitas.

Untuk melengkapi kerangka sosiologi hukum Islam Mudzhar, penelitian ini juga menggunakan teori sistem hukum Lawrence M. Friedman yang menganalisis efektivitas hukum melalui tiga elemen yang saling berinteraksi. Pertama, *legal substance* atau substansi hukum, yakni norma-norma, aturan-aturan, dan kaidah-kaidah yang membentuk isi dari sistem hukum. Dalam konteks poligami, substansi hukum yang dimaksud adalah pasal-pasal dalam Undang-Undang Perkawinan dan KHI yang

mengatur syarat-syarat dan prosedur poligami.¹³² Kedua, *legal structure* atau struktur hukum, yakni kerangka kelembagaan yang melaksanakan hukum, termasuk pengadilan, aparat penegak hukum, dan lembaga-lembaga terkait. Dalam konteks penelitian ini, yang dimaksud adalah Pengadilan Agama dan Kantor Urusan Agama (KUA).¹³³ Ketiga, *legal culture* atau budaya hukum, yakni nilai-nilai, sikap, harapan, dan kesadaran yang dimiliki oleh masyarakat terhadap hukum dan sistem hukum. Inilah dimensi yang paling menentukan sejauh mana norma hukum benar-benar hidup dan dipatuhi dalam praktik sosial.¹³⁴

b. Antropologi Hukum Islam: Dimensi Makna, Simbol, dan Praktik Budaya

Jika sosiologi hukum Islam memberikan perangkat untuk membaca struktur sosial dan dinamika institusional yang membentuk praktik hukum, maka antropologi hukum Islam memberikan perangkat yang berbeda namun komplementer, yakni kemampuan untuk membaca dimensi makna, simbol, dan praktik budaya yang bekerja di balik sistem hukum yang tampak di permukaan. Antropologi hukum Islam, sebagai cabang dari antropologi hukum (*legal anthropology*) yang berfokus pada masyarakat Muslim, tertarik pada pertanyaan tentang bagaimana norma-norma hukum Islam diinternalisasikan, dikonstruksi ulang, dan dinegosiasikan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat, termasuk bagaimana makna-makna

¹³² Lawrence M. Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective*, hlm. 14.

¹³³ Ibid., hlm. 16.

¹³⁴ Ibid., hlm. 11.

keagamaan diproduksi dan direproduksi melalui praktik-praktik sosial yang konkret.¹³⁵

Bianca J. Smith dalam penelitiannya yang berbasis penelitian lapangan antropologis di pesantren Jawa dan Lombok memberikan sumbangan penting yang memperlihatkan bagaimana institusi pesantren, sebagai institusi keagamaan yang patriarkal, tidak hanya mengajarkan norma-norma fikih tentang poligami, tetapi secara aktif memproduksi dan mereproduksi sistem makna yang menjadikan poligami sebagai sesuatu yang normal, bahkan mulia. Temuan Smith menunjukkan bahwa poligami dipertahankan bukan semata karena teks-teks keagamaan yang membolehkannya, melainkan karena adanya *habitus* keagamaan yang tertanam dalam diri perempuan-perempuan pesantren melalui proses sosialisasi yang panjang. Dengan demikian, perubahan praktik poligami tidak cukup dilakukan melalui perubahan norma hukum semata, tetapi harus menyentuh level *habitus* dan sistem makna yang lebih dalam.¹³⁶

Nina Nurmila dengan pendekatan etnografisnya yang panjang di berbagai komunitas Muslim Indonesia menemukan bahwa perempuan dalam perkawinan poligami tidak semata-mata merupakan korban pasif dari struktur patriarki, melainkan juga agensi yang secara aktif menegosiasikan posisi mereka, mengembangkan strategi adaptasi, dan

¹³⁵ Bianca J. Smith, "Sexual Desire, Piety, and Law in a Javanese Pesantren: Interpreting Varieties of Secret Divorce and Polygamy," *Anthropological Forum* 24, no. 3 (2014): 227–244.

dalam beberapa kasus bahkan menemukan cara-cara untuk memanfaatkan sistem yang ada demi kepentingan mereka sendiri. Temuan Nurmila ini penting karena ia memperlihatkan bahwa pemahaman tentang poligami tidak boleh hanya mengandalkan perspektif dari atas (*top-down*) yang hanya melihat perempuan sebagai korban, melainkan harus melibatkan perspektif dari bawah (*bottom-up*) yang memberi ruang pada pengalaman, suara, dan agensi perempuan itu sendiri.¹³⁷

Shofiyullah Muzzammil dan kawan-kawan dalam kajian etnografis mereka tentang praktik poligami kiai pesantren di Madura memperlihatkan dimensi antropologis yang sangat relevan dengan konteks Banten: bagaimana *pesantren habitus* (kebiasaan-kebiasaan yang terbentuk melalui sosialisasi dalam lingkungan pesantren) membentuk konstruksi poligami sebagai sesuatu yang lumrah, bahkan bernilai spiritual tinggi. Melalui pengajaran kitab kuning dan standarisasi peran gender yang dipaksakan secara halus namun konsisten, pesantren memproduksi aktor-aktor sosial yang memandang poligami sebagai ekspresi kesalehan laki-laki dan ketaatan perempuan, bukan sebagai praktik yang bermasalah secara etis.¹³⁸

Anwar Sadat dan Ipandang dalam kajian komparatif-antropologis mereka tentang poligami di tengah budaya oligarkis-patriarkis Sulawesi

¹³⁷ Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life*, hlm. 10–14.

¹³⁸ Shofiyullah Muzzammil dkk., "Motif, Konstruksi, dan Keadilan Semu dalam Praktik Poligami Kiai Pesantren di Madura," *Jurnal SMART: Studi Masyarakat, Religi, dan Tradisi* 7, no. 1 (2021): 129–142.

memperlihatkan bahwa struktur budaya lokal bekerja sebagai sistem legitimasi yang jauh lebih kuat daripada norma hukum formal negara. Dalam komunitas-komunitas yang diteliti, legitimasi poligami tidak diperoleh dari prosedur negara melainkan dari otoritas pemimpin lokal yang menggabungkan kekuasaan adat dan keagamaan sekaligus. Temuan ini menegaskan bahwa perubahan hukum yang tidak memperhitungkan struktur legitimasi kultural lokal akan selalu menghadapi resistensi dan kegagalan implementasi.¹³⁹

c. Model Integrasi: Membaca Poligami dalam Tiga Lapisan

Integrasi antara sosiologi dan antropologi hukum Islam dalam penelitian ini menghasilkan model analisis tiga lapisan yang memungkinkan pembacaan yang lebih komprehensif dan mendalam terhadap fenomena poligami nyandung di Banten. Lapisan pertama adalah lapisan normatif-tekstual, di mana sosiologi hukum Islam membaca bagaimana norma-norma hukum Islam dan hukum positif diproduksi, dikodifikasikan, dan dioperasionalkan sebagai instrumen regulasi sosial. Pada lapisan ini, pendekatan Mudzhar memungkinkan pembacaan kritis terhadap teks-teks hukum sebagai produk sejarah yang tidak bebas nilai.¹⁴⁰

Lapisan kedua adalah lapisan sosial-institusional, di mana teori sistem hukum Friedman membantu membaca mengapa dan bagaimana

¹³⁹ Anwar Sadat dan Ipandang, "Dinamika Poligami di Tengah Budaya Oligarkis-Patriarkis," *Al-Manahij*, hlm. 138.

¹⁴⁰ M. Atho Mudzhar, "Social History Approach," hlm. 12.

sistem perizinan poligami yang ada gagal berfungsi sebagai mekanisme kontrol sosial yang efektif. Pada lapisan ini, interaksi antara substansi norma, struktur kelembagaan, dan budaya hukum masyarakat dibedah untuk menemukan titik-titik disfungsi yang menjelaskan mengapa praktik nyandung tetap bertahan meskipun regulasi formal sudah ada.

Lapisan ketiga adalah lapisan kultural-simbolik, di mana antropologi hukum Islam memungkinkan pembacaan terhadap sistem makna, simbol keagamaan, dan mekanisme produksi legitimasi yang bekerja di balik praktik poligami nyandung. Pada lapisan ini, pertanyaan yang diajukan bukan hanya "apa yang dilakukan orang Banten terkait poligami?" melainkan "bagaimana mereka memaknainya?" dan "melalui mekanisme simbolik dan kultural apa praktik tersebut diproduksi dan dipertahankan?" Bianca Smith memperlihatkan bahwa dimensi simbolik ini, yakni konstruksi poligami sebagai ekspresi kesalehan dan legitimasi religius yang diberikan oleh figur-figur otoritatif, merupakan mekanisme yang paling kuat dalam mempertahankan praktik poligami meskipun regulasi formal melarangnya.¹⁴¹

Integrasi ketiga lapisan ini menghasilkan pemahaman yang jauh lebih kaya daripada yang dapat dicapai oleh masing-masing pendekatan secara terpisah. Ia memungkinkan penelitian ini untuk tidak hanya mendeskripsikan gap antara norma dan praktik (sosiologi hukum), tidak

¹⁴¹ Bianca J. Smith, "Sexual Desire, Piety, and Law," hlm. 229.

hanya menganalisis struktur simbolik yang mendukung praktik poligami (antropologi hukum), tetapi juga mengevaluasi validitas etis dari keseluruhan sistem tersebut dan merumuskan model reformulasi yang benar-benar berpijak pada realitas sosial yang ada (maqāṣid al-syarī'ah).¹⁴²

Oleh karena itu, novelty metodologis penelitian ini terletak pada konstruksi model integratif yang menautkan tiga kerangka analisis secara simultan dan saling mengisi: sosiologi hukum Islam (Mudzhar dan Friedman) yang membaca disfungsi struktural, antropologi hukum Islam (Smith, Nurmila, Muzzammil, Sadat) yang membaca mekanisme produksi makna dan legitimasi kultural, serta maqāṣid al-syarī'ah (Al-Syatibi dan Auda) yang menyediakan standar evaluatif etis sekaligus basis normatif untuk reformulasi hukum. Ketiga kerangka ini tidak bekerja secara terpisah-pisah, melainkan dalam satu gerakan analitis yang utuh: membaca realitas secara sosiologis-antropologis, mengevaluasinya secara maqāṣidiyyah, dan merumuskan reformulasi yang integratif dan operasional.¹⁴³

Dengan model integrasi ini, penelitian tentang poligami nyandung di Banten tidak hanya berkontribusi pada pengembangan diskursus hukum keluarga Islam di Indonesia, tetapi juga menawarkan kontribusi

¹⁴² Muzzammil dkk., "Motif, Konstruksi, dan Keadilan Semu," hlm. 135.

¹⁴³ Lawrence M. Friedman, *The Legal System*, hlm. 16–17. Bianca J. Smith, "Stealing Women, Stealing Men: Co-creating Cultures of Polygamy in a Pesantren Community in Eastern Indonesia," *Journal of International Women's Studies* 15, no. 1 (2014): Article 8.

metodologis bagi kajian hukum Islam kontemporer yang lebih luas: bahwa pembaruan hukum Islam yang berkelanjutan dan efektif hanya mungkin terwujud ketika kedalaman normatif *maqāṣid* dipertemukan dengan kepekaan sosiologis terhadap konteks sosial dan sensitivitas antropologis terhadap sistem makna lokal yang membentuk cara masyarakat menjalani dan menegosiasikan norma-norma hukum dalam kehidupan sehari-hari mereka.

Antropologi Budaya dan Sosial: Konstruksi Makna dan Legitimasi Simbolik Poligami

Pendekatan antropologi budaya dan sosial dalam penelitian ini berfungsi untuk membedah lapisan-lapisan makna, sistem simbol, dan struktur relasi kuasa yang membuat praktik poligami *nyandung* tetap memiliki akar yang kuat dalam masyarakat Banten. Jika sosiologi hukum berfokus pada struktur dan fungsi norma dalam institusi formal, maka antropologi sosial dan budaya masuk ke dalam wilayah "hukum yang hidup" (*living law*) yang dikonstruksi secara dinamis melalui tradisi, *habitus*, dan otoritas karismatik. Dalam konteks ini, poligami tidak dilihat sebagai entitas hukum yang beku di dalam teks undang-undang, melainkan sebagai sebuah "fenomena sosial total" yang melibatkan seluruh dimensi kehidupan masyarakat, mulai dari sistem kekerabatan, prestise ekonomi, hingga legitimasi religius. Antropologi budaya memungkinkan peneliti untuk melihat bagaimana masyarakat Banten melakukan negosiasi identitas melalui praktik pernikahan, di mana kepatuhan terhadap "hukum

negara" seringkali dianggap bersifat sekunder dibandingkan dengan kepatuhan terhadap tata nilai kolektif yang telah diwariskan secara turun-temurun.

Perpanjangan narasi ini penting untuk menunjukkan bahwa *nyandung* di Banten bukan sekadar masalah pembangkangan hukum, melainkan masalah pertarungan ruang makna. Antropologi sosial menyediakan perangkat untuk menganalisis bagaimana masyarakat lokal menciptakan sistem pembenaran sendiri (*self-justification system*) yang membuat praktik tersebut tetap bertahan meskipun berada di bawah tekanan modernisasi hukum keluarga. Melalui observasi partisipan dan wawancara mendalam, pendekatan ini akan menyingkap bagaimana simbol-simbol keagamaan digunakan untuk memberikan “perlindungan moral” bagi praktik *poligami nyandung*, sehingga ia tetap dianggap sah secara kultural meskipun cacat secara administratif.¹⁴⁴

Secara antropologis, praktik poligami di wilayah dengan tradisi keagamaan yang kuat seringkali merupakan manifestasi dari apa yang disebut Clifford Geertz sebagai "sistem budaya", di mana agama bukan sekadar kumpulan doktrin pasif, melainkan sebuah "model bagi realitas" (*model of reality*) sekaligus "model untuk realitas" (*model for reality*). Dalam kerangka ini, poligami di Banten tidak dipandang sebagai perilaku menyimpang dari hukum negara, melainkan sebagai tindakan yang

¹⁴⁴ Eugen Ehrlich, *Fundamental Principles of the Sociology of Law* (New Jersey: Transaction Publishers, 2002), hlm. 10-15

diletakkan dalam kerangka makna keagamaan yang memberikan rasa keteraturan dan kewajaran. Poligami menjadi simbol yang mengorganisasi pengalaman sosial masyarakat, di mana nilai-nilai maskulinitas, kepemimpinan, dan kesalehan berkelindan dalam satu praktik tunggal.

Dalam konteks masyarakat Banten, poligami tidak jarang dimaknai secara simbolik sebagai penanda status sosial yang eksklusif dan otoritas keagamaan yang mapan. Meminjam teori Pierre Bourdieu, praktik ini dapat dibaca sebagai upaya akumulasi "modal simbolik" (*symbolic capital*). Modal simbolik adalah bentuk modal lain (seperti modal ekonomi atau modal sosial) yang telah memperoleh legitimasi dan pengakuan sehingga tidak lagi dilihat sebagai kekuatan materiil, melainkan sebagai prestise atau kehormatan. Bagi aktor sosial tertentu, seperti figur otoritas lokal atau kelompok elit tradisional, memiliki istri lebih dari satu yang dilegitimasi secara agama meskipun tanpa catatan negara berfungsi untuk mempertegas posisi maskulinitas dan kapasitas kepemimpinan spiritual mereka di mata konstituen lokal.

Keberhasilan aktor sosial dalam menjalankan praktik *nyandung* tanpa resistensi berarti dari masyarakat menunjukkan bahwa mereka memiliki "kekuasaan simbolik" untuk mendefinisikan apa yang dianggap sebagai "perkawinan yang sah" secara kultural, yang dalam banyak kasus, mampu menandingi definisi legalitas yang ditetapkan oleh institusi negara seperti Kantor Urusan Agama (KUA). Dengan demikian, poligami bukan sekadar urusan domestik, melainkan sebuah instrumen politik-budaya

untuk mempertahankan pengaruh dan dominasi dalam struktur hierarki sosial masyarakat Banten yang sangat menghargai kearifan lokal dan otoritas karismatik.¹⁴⁵

Lebih jauh lagi, antropologi sosial melihat fenomena ini melalui lensa "habitus", yaitu disposisi mental yang tertanam melalui proses sosialisasi panjang dan mendalam dalam lingkungan keluarga serta lembaga pendidikan tradisional seperti pesantren. *Habitus* dalam konteks masyarakat Banten merupakan sebuah struktur internal yang terbentuk dari akumulasi pengalaman dan sejarah kolektif yang menempatkan poligami sebagai bagian dari tatanan sosial yang stabil. Melalui pengulangan narasi-narasi keagamaan yang bersifat tekstualis-patriarkal, individu mengadopsi cara berpikir dan bertindak tertentu tanpa merasa tertekan, karena hal tersebut telah menjadi "alam bawah sadar" budaya yang membimbing perilaku mereka sehari-hari.

Habitus ini kemudian menciptakan apa yang disebut Bourdieu sebagai "kekerasan simbolik" (*symbolic violence*). Kekerasan ini bekerja secara halus, tidak kasat mata, dan seringkali tidak disadari oleh korbannya sendiri karena dilakukan melalui mekanisme konsensus budaya. Dalam praktik *nyandung*, perempuan seringkali menerima atau bahkan mempertahankan praktik poligami bukan didasarkan pada kesepakatan yang setara atau kontrak sosial yang adil, melainkan karena mereka telah

¹⁴⁵ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), hlm. 93-94

menginternalisasi nilai-nilai patriarki sebagai sebuah kewajiban atau *doxa*, sebuah kebenaran absolut yang dianggap tidak terbantahkan dan berada di luar wilayah perdebatan kritis. Dalam posisi ini, ketaatan istri terhadap keputusan poligami suami dikonstruksi sebagai bentuk kesalehan tertinggi, sehingga resistensi terhadap praktik tersebut dianggap sebagai cacat spiritual.

Dalam ruang budaya yang kental dengan hegemoni otoritas tradisional ini, hukum negara yang bersifat birokratis dan prosedural seringkali dipandang sebagai "liyan" (*the other*). Kehadiran regulasi formal dari negara melalui Kantor Urusan Agama (KUA) atau Pengadilan Agama dianggap sebagai campur tangan asing yang mengganggu otonomi keberagamaan dan kedaulatan adat masyarakat. Akibatnya, muncul semacam "resistensi diam" di mana masyarakat lebih memilih melegitimasi perkawinan mereka di bawah tangan tokoh agama setempat daripada harus tunduk pada logika birokrasi negara yang dianggap rumit, mahal, dan tidak memiliki "ruh" spiritualitas lokal. Ketegangan antara *doxa* agama yang dipahami secara lokal dengan *nomos* negara inilah yang menyebabkan praktik *poligami nyandung* tetap subur di wilayah Banten.¹⁴⁶

Secara budaya, Banten memiliki struktur sosial yang sangat menghormati figur otoritas seperti Kyai dan Jawara. Antropologi budaya melihat bahwa legitimasi dari figur-figur ini seringkali melampaui otoritas

¹⁴⁶ Pierre Bourdieu, *Masculine Domination* (Stanford: Stanford University Press, 2001), hlm. 33-40

legal-rasional negara. Praktik *nyandung* bertahan karena adanya "naskah tersembunyi" (*hidden transcript*) di mana masyarakat menciptakan mekanisme perlindungan budaya terhadap pelaku *poligami nyandung*, dengan menganggapnya sebagai tindakan yang secara moral lebih tinggi daripada perzinaan, meskipun secara administratif melanggar hukum. Oleh karena itu, reformulasi hukum poligami tidak akan efektif tanpa menyentuh aspek antropologis ini, yakni bagaimana mengubah sistem makna dan habitus masyarakat yang selama ini memberikan ruang aman bagi praktik poligami yang tidak terlindungi secara hukum.

7. Pemosisian dan Operasionalisasi Teori dalam Penelitian

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini menempatkan tiga kerangka teori utama yang saling melengkapi, dengan ruang lingkup dan fungsi analitis yang berbeda. Pertama, pendekatan sosiologi hukum Islam Mudzhar yang dikombinasikan dengan teori sistem hukum Lawrence M. Friedman digunakan untuk membaca dimensi struktural dan institusional praktik poligami *nyandung* di Banten. Kerangka ini bekerja terutama pada analisis mengenai kesenjangan antara *legal substance* (ketentuan poligami dalam Undang-Undang Perkawinan dan KHI), *legal structure* (peran Pengadilan Agama dan KUA), dan *legal culture* (budaya hukum masyarakat yang lebih tunduk pada otoritas keagamaan lokal daripada otoritas negara). Dengan demikian, teori ini dipakai untuk menjelaskan mengapa dan bagaimana praktik *nyandung* dapat berkembang luas di luar jangkauan sistem hukum formal.

Kedua, antropologi hukum Islam digunakan untuk menganalisis dimensi makna, simbol, dan praktik budaya yang melatari poligami nyandung, seperti asal-usul dan penggunaan istilah *nyandung*, peran kyai dan pesantren dalam melegitimasi praktik tersebut, serta strategi negosiasi yang dilakukan perempuan dalam rumah tangga poligami. Teori ini bekerja pada level pengalaman dan makna yang hidup di masyarakat, sehingga membantu menjelaskan bagaimana poligami nyandung dipahami, dinormalisasi, atau bahkan dipermasalahkan oleh aktor-aktor lokal.

Ketiga, kerangka *maqāṣid al-syarī'ah* kontemporer diposisikan sebagai teori etik-normatif yang digunakan untuk mengevaluasi secara kritis temuan-temuan empiris di atas. *Maqāṣid al-syarī'ah* dalam penelitian ini difokuskan pada tiga unsur *daruriyyāt*, yaitu *hifẓ al-nafs* (perlindungan jiwa dan kesehatan psikologis anggota keluarga), *hifẓ al-māl* (perlindungan harta melalui pemenuhan nafkah dan stabilitas ekonomi rumah tangga), dan *hifẓ al-nasl* (perlindungan keturunan melalui kepastian status hukum dan perlindungan terhadap anak). Kerangka *maqāṣid* tidak digunakan untuk menjelaskan mengapa praktik nyandung terjadi, melainkan untuk menilai sejauh mana praktik tersebut sejalan atau bertentangan dengan tujuan dasar syariat dan tujuan perkawinan.

Dengan pemosisian seperti ini, pendekatan sosiologi dan antropologi hukum Islam digunakan terutama untuk menganalisis peristiwa-peristiwa empiris, misalnya rendahnya angka permohonan izin

poligami di Pengadilan Agama, kuatnya legitimasi sosial terhadap nyandung, dan peran pesantren dalam normalisasi poligami, sedangkan *maqāṣid al-syarī'ah* digunakan untuk menilai secara normatif apakah konfigurasi praktik dan struktur tersebut menjaga atau justru merusak kemaslahatan jiwa, harta, dan keturunan keluarga Muslim di Banten.

Selain itu, penelitian ini menggabungkan dua lapis *maqāṣid*. Pertama, *maqāṣid* klasik yang menitikberatkan perlindungan lima unsur daruriyyāt (*hifẓ al-dīn, al-naḥs, al-'aql, al-nasl, al-māl*). Kedua, *maqāṣid* kontemporer dengan pendekatan sistemik yang menekankan keterkaitan antar-*maqāṣid*, keadilan gender, dan hak-hak warga negara. Dalam konteks poligami nyandung, lapis pertama digunakan sebagai indikator minimum perlindungan jiwa, harta, dan keturunan, sedangkan lapis kedua digunakan untuk membaca dampak jangka panjang poligami terhadap keadilan relasional, martabat perempuan, dan ketahanan keluarga.

Bagan 2.1: Kerangka Teori Integratif Disertasi

Reformulasi Hukum Poligami *Nyandung* di Banten



III. BASIS ETIK-EVALUATIF

Maqāṣid al-Sharī'ah Al-Syatibi & Jasser Auda Ḥifẓ al-Nafs · Ḥifẓ al-Nasl · Ḥifẓ al-Māl	Keadilan Nafkah 5 Dimensi: Material · Emosional · Relasional · Ekonomi · Administratif
---	--

IV. PENDEKATAN ANALISIS INTEGRATIF

Sosiologi Hukum Islam M. Atho Mudzhar · Lawrence M. Friedman Dialektika teks–konteks Substansi · Struktur · Budaya hukum	Antropologi Budaya & Sosial Geertz · Bourdieu · Scott Sistem budaya · Habitus · Modal simbolik Kekerasan simbolik · Hidden transcript
--	---

V. MODEL ANALISIS TIGA LAPISAN

Lapisan normatif Teks hukum Islam & positif	Lapisan institusional Disfungsi PA, KUA, regulasi	Lapisan kultural Makna · Simbol · Habitus
---	---	---

VI. OUTPUT: REFORMULASI HUKUM POLIGAMI INTEGRATIF-OPERASIONAL

Transformasi paradigma: dari "hak prerogatif" menuju "amanah berat" Perlindungan harkat perempuan & kemaslahatan keluarga berbasis Maqāṣid al-Sharī'ah

Sumber: Dikonstruksi berdasarkan kerangka teori penelitian

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini diklasifikasikan sebagai penelitian hukum empiris atau yang dalam khazanah akademik sering disebut sebagai penelitian sosio-legal (*socio-legal research*). Pilihan jenis penelitian ini didasarkan pada karakteristik masalah yang dikaji, yakni adanya kesenjangan (*gap*) antara norma hukum positif yang tertulis dalam undang-undang dengan realitas praktik poligami yang hidup di tengah masyarakat Banten. Berbeda dengan penelitian normatif murni yang hanya berkuat pada teks perundang-undangan sebagai sistem yang otonom, penelitian sosio-legal ini menempatkan hukum tidak di ruang hampa, melainkan sebagai fenomena sosial yang berinteraksi secara dialektis dengan struktur budaya, ekonomi, dan keagamaan masyarakat.¹⁴⁷

Secara epistemologis, pendekatan sosio-legal memandang hukum tidak sekadar sebagai kumpulan teks normatif yang otonom (*law in books*), melainkan sebagai institusi sosial yang berinteraksi secara kompleks dengan faktor politik, ekonomi, budaya, dan agama (*law in action*).¹⁴⁸ Dalam hal ini, penulis tidak hanya menelaah konsistensi logika hukum dalam teks, tetapi lebih jauh menyelami bekerjanya hukum (*law in action*) serta respons masyarakat terhadap hukum tersebut.

¹⁴⁷ Reza Banakar dan Max Travers, *Theory and Method in Socio-Legal Research* (Oxford: Hart Publishing, 2005). hlm. 7.

¹⁴⁸ B. R. Hergenhahn dan Matthew H. Olson, *An Introduction to Theories of Learning, 8th Ed* (Upper Saddle River, NJ: Pearson, 2011). hlm. 31-33.

Untuk membedah kompleksitas masalah tersebut, penelitian ini menggunakan tiga pendekatan secara simultan. Pertama dan yang paling dominan adalah pendekatan sosiologi hukum Islam. Dalam hal ini, peneliti secara tegas menggunakan perspektif *sociology of islamic law* (sosiologi hukum islam), yaitu melihat hukum Islam sebagai entitas yang hidup dalam praktik sosial masyarakat. Pendekatan ini digunakan untuk melihat hukum Islam bukan semata-mata sebagai wahyu yang statis, melainkan sebagai institusi sosial yang hidup. Dengan meminjam kerangka berpikir M. Atho Mudzhar, pendekatan ini akan membaca praktik poligami di Banten sebagai produk pemikiran hukum masyarakat lokal yang dipengaruhi oleh sejarah sosial dan budaya setempat. Selain itu, kerangka Sistem Hukum dari Lawrence M. Friedman juga digunakan dalam pendekatan ini untuk menganalisis efektivitas hukum melalui tiga elemennya, yaitu struktur, substansi, dan budaya hukum.¹⁴⁹

Kedua, penelitian ini tetap menggunakan pendekatan perundang-undangan (*statute approach*). Pendekatan ini mutlak diperlukan untuk menelaah substansi regulasi yang ada, yakni Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI).¹⁵⁰ Penulis akan membedah pasal-pasal krusial yang mengatur syarat poligami guna menemukan letak kekakuan atau celah norma yang menyebabkan masyarakat enggan mematuhi. Ketiga, pendekatan konseptual

¹⁴⁹ Lawrence M. Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective* (New York: Russell Sage Foundation, 1975). hlm. 193-195.

¹⁵⁰ Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011). hlm. 93.

(*conceptual approach*) diterapkan untuk membangun landasan filosofis reformulasi hukum.¹⁵¹ Pendekatan ini merujuk pada doktrin-doktrin hukum Islam, khususnya konsep *maqāṣid al-syari'ah* dan teori keadilan substantif, yang akan dijadikan pisau analisis untuk mengevaluasi validitas etis dari praktik poligami yang terjadi.

B. Sumber Data

Sumber Data dalam penelitian ini terbagi menjadi dua kategori utama yang saling melengkapi. Sumber data primer merupakan jantung dari penelitian ini, yang diperoleh secara langsung dari subjek-subjek penelitian di lapangan. Data primer ini meliputi hasil wawancara mendalam dan observasi partisipatif terhadap aktor-aktor kunci, yakni para pelaku poligami (suami), korban atau pihak terdampak (istri pertama dan istri kedua), tokoh agama atau ulama lokal yang melegitimasi praktik nikah siri, serta aparat penegak hukum di Pengadilan Agama. Narasi, pengalaman, dan persepsi mereka menjadi data mentah yang krusial untuk memotret realitas “hukum yang hidup” di Banten.

Sementara itu, sumber data sekunder berfungsi sebagai landasan teoretis dan normatif. Data ini mencakup bahan hukum primer berupa Al-Qur'an, Hadis, Undang-Undang Perkawinan, Kompilasi Hukum Islam, serta putusan-putusan pengadilan terkait. Selain itu, bahan hukum sekunder seperti kitab-kitab fikih klasik lintas mazhab, buku-buku teks hukum, jurnal ilmiah terakreditasi, dan disertasi terdahulu yang relevan juga menjadi rujukan untuk memperkuat analisis. Kombinasi kedua

¹⁵¹ Soerjono Soekanto, *Kamus Hukum Adat* (Bandung: Alumni, 2009). hlm. 13-15.

sumber data ini memungkinkan penulis untuk melakukan triangulasi antara apa yang seharusnya terjadi menurut teks (*das sollen*) dengan apa yang senyatanya terjadi di lapangan (*das sein*).¹⁵²

Untuk menjaga kerahasiaan dan etika penelitian, seluruh nama informan dalam disertasi ini disamarkan. Penentuan jumlah dan kategori informan dilakukan secara sistematis untuk memastikan keterwakilan perspektif dari berbagai struktur kepentingan dalam praktik poligami *nyandung*. Adapun daftar informan utama yang menjadi rujukan data wawancara dalam penelitian ini dapat dilihat dalam tabel ini:

Tabel 3. 1
Daftar Informan Penelitian (Nama Disamarkan)

No	Kode Informan	Nama Samaran	Kategori Informan	Lokasi	Keterangan
1	I-SP1	Ibu Siti Rahmah	Istri pertama (<i>poligami nyandung</i>)	Pandeglang	Mengalami penurunan nafkah pasca poligami
2	I-SP2	Ibu Aminah	Istri kedua (<i>poligami nyandung</i>)	Serang	Tidak memperoleh perlindungan hukum
3	I-SP3	Ibu Nurhayati	Istri pertama (<i>poligami nyandung</i>)	Lebak	Menanggung beban ekonomi keluarga
4	I-SP4	Ibu Rohana	Istri kedua	Pandeglang	Bergantung penuh pada nafkah suami
5	S-PL1	Bapak Ahmad Fauzi	Suami pelaku poligami	Pandeglang	Pekerja sektor informal
6	S-PL2	Bapak Hasan Basri	Suami pelaku poligami	Serang	Poligami tanpa izin pengadilan

¹⁵² Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2019). hlm. 186.

7	TA-01	Kiai Abdul Karim	Tokoh agama lokal	Pandeglang	Legitimasi nikah siri
8	TA-02	Ustadz M. Ridwan	Tokoh agama	Lebak	Pendakwah dan penghulu informal
9	H-PA1	Drs. H. Mulyadi, M.H.	Hakim Pengadilan Agama	PA Pandeglang	Menangani perkara izin poligami
10	H-PA2	Drs. H. Ahmad Syukri, M.H.	Hakim Pengadilan Agama	PA Serang	Menangani perkara <i>itsbāt nikāh</i>
11	H-PA3	Hj. Siti Nurjanah, S.H.I., M.H.	Hakim Pengadilan Agama	PA Pandeglang	Perspektif gender & perlindungan istri
12	AP-01	Bapak Roni Saputra	Aparat Dukcapil	Serang	Data perkawinan tidak tercatat

Sumber Data: Diolah oleh Penulis, 2025

C. Lokasi dan Subjek Penelitian

Penelitian ini mengambil lokasi di Provinsi Banten, dengan fokus spesifik pada wilayah-wilayah yang merepresentasikan kantong-kantong budaya keagamaan tradisional yang kuat, seperti Kabupaten Pandeglang dan Serang. Pemilihan lokasi ini didasarkan pada pertimbangan sosiologis bahwa Banten memiliki karakteristik unik sebagai wilayah dengan religiusitas tinggi dan pengaruh ulama yang dominan, namun di sisi lain menunjukkan angka kepatuhan hukum administratif yang rendah dalam hal pencatatan nikah poligami. Fenomena “*nyandung*” yang membudaya di wilayah ini menjadi laboratorium sosial yang ideal untuk menguji teori-teori sosiologi hukum Islam.

Adapun subjek atau informan penelitian ditentukan menggunakan teknik *purposive sampling*, yaitu pemilihan informan berdasarkan kriteria

tertentu yang relevan dengan tujuan penelitian. Kriteria informan meliputi hakim Pengadilan Agama yang menangani perkara izin poligami atau isbat nikah, ulama atau pimpinan pesantren yang memiliki otoritas fatwa di masyarakat, serta pasangan suami-istri yang terlibat dalam praktik poligami, baik yang tercatat maupun yang tidak tercatat (siri). Pengambilan sampel dihentikan ketika peneliti mencapai titik saturasi data, yakni saat informasi yang diperoleh dari informan baru tidak lagi memberikan tambahan wawasan baru yang signifikan terhadap fenomena yang diteliti. Teknik *snowball sampling* juga digunakan untuk menelusuri informan pelaku *poligami nyandung* yang cenderung tertutup, di mana satu informan kunci dapat membuka akses ke informan lainnya.

D. Teknik Pengumpulan Data

Proses pengumpulan data dilakukan melalui tiga teknik utama. Pertama adalah wawancara mendalam (*in-depth interview*). Teknik ini dilakukan dengan skema semi-terstruktur untuk menggali persepsi, motif, dan pengalaman subjektif informan. Pertanyaan tidak hanya bersifat kaku, tetapi berkembang secara dinamis untuk mengungkap makna tersembunyi di balik jawaban informan¹⁵³, misalnya mengenai pemaknaan mereka terhadap konsep “adil” atau alasan mereka menghindari pencatatan nikah.

Kedua adalah observasi. Penulis melakukan pengamatan langsung terhadap kondisi sosial masyarakat, interaksi dalam keluarga poligami, serta suasana persidangan di Pengadilan Agama. Observasi ini bertujuan

¹⁵³ ohn W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2014). hlm. 190.

untuk menangkap konteks emosional dan sosial yang mungkin tidak terucap dalam wawancara, seperti ekspresi ketidaknyamanan istri atau relasi kuasa yang timpang dalam keluarga. Ketiga adalah studi dokumentasi, yang dilakukan dengan menelaah arsip-arsip putusan pengadilan, data statistik dari KUA atau Dukcapil, serta dokumen-dokumen pribadi yang relevan dan diizinkan untuk diakses, guna memverifikasi data verbal yang disampaikan informan.¹⁵⁴

Data resmi yang digunakan dalam penelitian ini, seperti jumlah permohonan izin poligami di Pengadilan Agama dan data indikatif sekitar 1.800 pasangan yang terindikasi menjalani poligami tidak tercatat dari Dukcapil, diposisikan sebagai data sekunder. Angka 1.800 tersebut tidak dimaksudkan sebagai gambaran final seluruh praktik poligami nyandung di Provinsi Banten, melainkan sebagai indikator struktural yang menunjukkan ketimpangan antara praktik poligami yang berjalan di luar sistem pencatatan negara dan sedikitnya permohonan izin poligami yang diajukan secara resmi ke pengadilan.

E. Pengujian Validitas dan Analisis Data

Untuk menjamin keakuratan data, penelitian ini menerapkan teknik triangulasi sumber. Peneliti melakukan mekanisme verifikasi dengan membandingkan data yang diperoleh melalui tiga sudut pandang: data dari pelaku/subjek, data dari aparat/negara, dan data dokumentasi. Penulis membandingkan data yang diperoleh dari satu pihak dengan pihak yang lainnya, misalnya membandingkan klaim “adil” dari suami dengan

¹⁵⁴ ohn W. Creswell.

pengakuan “penderitaan” dari istri, atau membandingkan data permohonan poligami di Pengadilan Agama dengan data kependudukan di Dukcapil. Ketidaksesuaian data yang ditemukan justru menjadi temuan penting yang dianalisis sebagai bentuk kesenjangan hukum.

Analisis data dalam penelitian ini dilaksanakan dengan menggunakan pendekatan kualitatif yang mengadopsi model analisis interaktif (*Interactive Model*) sebagaimana dikembangkan oleh Miles, Huberman, dan Saldana. Dalam kerangka ini, aktivitas analisis data tidak berjalan secara linear atau terpisah-pisah, melainkan berlangsung secara simultan, sirkuler, dan berkelanjutan bersamaan dengan proses pengumpulan data hingga penyusunan laporan akhir. Proses ini diawali dengan tahap kondensasi data (*data condensation*), di mana peneliti melakukan pemilihan, pemusatan perhatian, penyederhanaan, dan transformasi terhadap data mentah yang diperoleh dari catatan lapangan, baik dari hasil wawancara mendalam maupun observasi. Fokus utama pada tahap ini adalah memilah informasi yang relevan dengan praktik *poligami nyandung*, persepsi keadilan, dan aspirasi hukum masyarakat Banten, sekaligus menyisihkan data yang dianggap tidak relevan demi mempertajam fokus penelitian. Data yang telah terkondensasi tersebut selanjutnya disusun dalam tahap penyajian data (*data display*) yang diwujudkan dalam bentuk teks naratif yang sistematis dan logis, guna

memudahkan peneliti dalam memahami alur peristiwa dan merencanakan tahapan kerja selanjutnya.¹⁵⁵

Tahap puncak dari proses analisis ini adalah penarikan kesimpulan dan verifikasi (*conclusion drawing/verification*), di mana data empiris yang telah tersaji diinterpretasikan secara mendalam dengan menggunakan tiga pisau analisis teoretis secara integratif. Pertama, peneliti menggunakan perspektif Sosiologi Hukum Islam dari M. Atho Mudzhar untuk membaca fenomena praktik poligami di Banten bukan sekadar sebagai pelanggaran aturan, melainkan sebagai sebuah “produk pemikiran hukum” yang lahir dari dialektika antara teks agama dan realitas sosial-sejarah masyarakat setempat. Kedua, analisis ini diperkuat dengan Teori Sistem Hukum Lawrence M. Friedman yang digunakan untuk membedah faktor-faktor penyebab ketidakefektifan hukum negara, baik dari sisi struktur aparat, substansi aturan, maupun budaya hukum masyarakat. Ketiga, temuan-temuan tersebut dievaluasi validitas etisnya menggunakan kerangka *maqāṣid al-syari’ah* untuk menakar tingkat kemaslahatan atau kerusakan (*mafsadah*) yang ditimbulkan bagi istri dan anak. Melalui dialog dialektis antara data lapangan dengan ketiga kerangka teoretis tersebut, peneliti kemudian merumuskan konstruksi model reformulasi hukum yang menjadi temuan kebaruan (*novelty*) dalam disertasi ini.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Burhan Bungin, *Metodelogi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologi Ke Arah Ragam Varian Kontemporer* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007). hlm.23.

¹⁵⁶ Johnny Saldaña Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2014). hlm.203.

Dengan ungkapan yang lain yang lebih operasional, analisis data dalam disertasi ini dilakukan melalui dua tingkatan analisis yang saling terintegrasi, yakni tingkat pertama adalah analisis data lapangan (model interaktif), di mana data yang diperoleh dari lapangan dianalisis menggunakan model interaktif Miles, Huberman, dan Saldaña. Tahapan ini berfungsi untuk mengelola data empiris melalui tiga aktivitas simultan: (a) Kondensasi data, yaitu menyaring dan memfokuskan data mentah dari lapangan; (b) Penyajian data (*display*), yaitu menyusun informasi secara naratif-sistematis; dan (c) Penarikan kesimpulan/verifikasi awal.¹⁵⁷ Analisis pada tingkat ini bertujuan untuk memetakan secara objektif pola praktik *poligami nyandung*, relasi kuasa, dan dampak ekonomi-psikologis yang terjadi pada masyarakat Banten.

Tingkat kedua adalah analisis inti (*Maqāṣid al-Syari'ah*), yakni setelah data lapangan terpetakan secara naratif, peneliti melakukan analisis tingkat kedua yang merupakan analisis inti dari disertasi ini. Pada tahap ini, seluruh temuan lapangan dievaluasi menggunakan perspektif *Maqāṣid al-Syari'ah* kontemporer (pendekatan sistem). Analisis ini diperkuat dengan penggunaan indikator empiris *maqāṣid* yang jelas untuk menilai keadilan substantif, yaitu: (1) *Hifz al-Nafsh* (perlindungan jiwa/psikologis istri), (2) *Hifz al-Mal* (perlindungan harta melalui pemenuhan nafkah lahir yang stabil), dan (3) *Hifz al-Nasl* (perlindungan keturunan melalui kepastian dokumen hukum anak). Analisis ini bertujuan untuk menakar

¹⁵⁷ Matthew B. Miles, A. Michael Huberman.

validitas etis dan keberpihakan hukum terhadap tujuan pokok perkawinan (kemaslahatan keluarga).¹⁵⁸ Di sinilah konsep “adil” diuji bukan lagi sebagai slogan, melainkan sebagai variabel untuk menilai apakah suatu regulasi atau praktik poligami merawat hak anggota keluarga atau justru menimbulkan kemafsadatan (*darar*). Sinergi antara analisis lapangan yang mengalir dan analisis *maqāṣid* yang normatif-evaluatif inilah yang nantinya melahirkan model reformulasi hukum poligami yang diusulkan.¹⁵⁹

Secara operasional, analisis data dalam penelitian ini dilakukan melalui tiga lapis pembacaan. Pertama, data hasil wawancara, observasi, dan dokumentasi dipetakan secara tematik menggunakan perspektif sosiologi dan antropologi hukum Islam untuk mengidentifikasi pola-pola praktik nyandung, peran kelembagaan (Pengadilan Agama, KUA, dan pesantren), serta bentuk-bentuk legitimasi sosial dan resistensi yang muncul. Kedua, setiap tema kunci yang telah dipetakan tersebut kemudian dievaluasi menggunakan indikator *maqāṣid al-syarī’ah*, khususnya *hifẓ al-nafs*, *hifẓ al-māl*, dan *hifẓ al-nasl*, untuk menakar sejauh mana praktik poligami nyandung menghasilkan kemaslahatan atau kemafsadatan bagi anggota keluarga. Ketiga, hasil evaluasi *maqāṣid* tersebut disintesis dengan kerangka sistem hukum Friedman untuk menentukan titik-titik intervensi normatif dan kelembagaan yang diperlukan dalam reformulasi

¹⁵⁸ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008).

¹⁵⁹ Norman K. Denzin, *The Research Act: A Theoretical Introduction to Sociological Methods* (Chicago: Aldine Publishing, 1970). Hlm. 301.

hukum poligami, apakah pada level substansi hukum, struktur kelembagaan, atau budaya hukum masyarakat.

Dalam analisis, tiga indikator ini tidak dipahami secara terpisah, melainkan dibaca dalam kerangka *maqāṣid* sistemik; misalnya, penelantaran nafkah (kerusakan *hifẓ al-māl*) dianalisis bersamaan dengan gangguan psikologis istri (*hifẓ al-nafs*) dan ketidakjelasan status anak (*hifẓ al-nasl*), untuk menilai derajat kemaslahatan atau kemafsadatan praktik nyandung secara menyeluruh.

BAB IV

HASIL DAN ANALISIS PENELITIAN

A. Hasil Penelitian

1. Kondisi Objektif Penelitian: Gambaran Sosiologis Masyarakat Banten dan Lembaga Terkait (Pengadilan Agama dan Kantor Urusan Agama)

Secara sosiologis, Provinsi Banten memperlihatkan karakteristik yang distingtif dibandingkan banyak wilayah lain di Indonesia, terutama dalam hal kuatnya basis keislaman yang melekat pada struktur kehidupan sosial masyarakat. Identitas keagamaan di Banten tidak berhenti pada ranah keyakinan personal atau praktik ritual individual, tetapi telah menjelma menjadi identitas kolektif yang mengatur cara pandang, pola relasi, serta mekanisme legitimasi sosial dalam kehidupan sehari-hari. Agama di Banten hadir bukan hanya sebagai sistem kepercayaan teologis, melainkan sebagai kerangka nilai yang terinstitusionalisasi dalam adat, budaya, dan struktur sosial masyarakat.¹⁶⁰

Kuatnya jaringan pesantren menjadi salah satu indikator utama dari proses institusionalisasi tersebut. Pesantren tidak hanya berfungsi sebagai lembaga pendidikan keagamaan, tetapi juga sebagai pusat produksi otoritas sosial dan rujukan moral masyarakat. Di banyak wilayah pedesaan maupun semi-perkotaan di Banten, pesantren berperan sebagai simpul

¹⁶⁰ Suwaib Amiruddin dan Fahmi Irfani, "Jawara Banten the Social Transformation of Local Elites Muslim in Indonesia," *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 20, no. 1 (2019): 567–93.

penting dalam pengambilan keputusan sosial, termasuk dalam urusan perkawinan dan relasi keluarga. Otoritas kiai atau tokoh agama yang memimpin pesantren sering kali melampaui otoritas formal negara, karena mereka dipandang sebagai figur yang memiliki legitimasi religius sekaligus kultural.¹⁶¹

Selain ulama, struktur sosial Banten juga ditandai oleh peran historis figur *jawara*, yang secara tradisional memiliki pengaruh kuat dalam dinamika sosial-politik lokal. Dalam praktiknya, relasi antara ulama dan jawara membentuk konfigurasi kekuasaan informal yang khas, di mana nilai-nilai keagamaan, adat, dan kekuatan sosial saling berkelindan. Konfigurasi ini menciptakan ruang sosial di mana norma agama yang dipahami secara lokal sering kali menjadi rujukan utama dalam menyelesaikan persoalan hidup, termasuk persoalan perkawinan dan poligami, sementara hukum formal negara berada pada posisi sekunder.¹⁶²

Dalam konteks kultural tersebut, masyarakat Banten mengenal dan menggunakan istilah lokal *nyandung* untuk menyebut praktik laki-laki yang memiliki istri lebih dari satu tanpa melalui mekanisme pencatatan resmi negara. Penggunaan istilah ini menunjukkan bahwa praktik *poligami nyandung* bukanlah fenomena yang asing atau tersembunyi sepenuhnya, melainkan telah memiliki penamaan dan pengakuan tersendiri dalam kosakata sosial masyarakat. *Nyandung* tidak dipahami sebagai pelanggaran

¹⁶¹ Irfani.

¹⁶² Irfani.

atau penyimpangan, melainkan sebagai praktik yang “dimengerti” dan “dikenal” secara sosial dalam komunitas tertentu.¹⁶³

Secara empiris, istilah *nyandung* berfungsi lebih dari sekadar penamaan linguistik. Ia menjadi penanda adanya penerimaan sosial (*social acceptance*) terhadap praktik perkawinan poligami di luar sistem administrasi negara. Dengan adanya istilah tersebut, praktik *poligami nyandung* memperoleh ruang legitimasi kultural, karena dipahami sebagai bagian dari tradisi keagamaan lokal yang sah selama memenuhi syarat-syarat agama menurut pemahaman masyarakat.¹⁶⁴ Dalam konteks ini, ketiadaan pencatatan negara tidak dianggap sebagai masalah substantif, melainkan sebagai aspek administratif yang tidak mempengaruhi keabsahan hubungan suami-istri.

Lebih jauh, keberadaan terminologi *nyandung* menunjukkan bahwa dalam realitas sosial Banten terdapat sistem norma keagamaan non-negara yang hidup berdampingan dengan sistem hukum formal negara. Kedua sistem ini tidak selalu berjalan harmonis. Dalam banyak kasus, norma keagamaan lokal justru beroperasi secara paralel dan bahkan menegasikan keberlakuan hukum negara, terutama ketika hukum formal dipersepsikan tidak selaras dengan pemahaman keagamaan yang berkembang di masyarakat. Situasi ini membentuk lanskap sosial di mana praktik

¹⁶³ Yunika Sari, “Sinkretisme Sunda Wiwitan Baduy,” *Purwadita: Jurnal Agama Dan Budaya* 8, no. 1 (2024): 1–9.

¹⁶⁴ Dayan Fithoroini, Fadil SJ, “Polygamy Through Sirri Marriage in The Salafi Group (Study On Salafi Family in Ciwedus City, Cilegon Banten City).”

poligami dapat berlangsung di luar jangkauan institusi negara, namun tetap mendapatkan legitimasi dan pengakuan di tingkat komunitas.¹⁶⁵

Dengan demikian, konteks sosiologis Banten memperlihatkan bahwa praktik *poligami nyandung* tidak dapat dipahami semata-mata sebagai pelanggaran hukum administratif, melainkan sebagai fenomena sosial yang berakar kuat pada struktur keagamaan, budaya, dan relasi kuasa lokal. Pemahaman ini menjadi penting untuk membaca realitas lapangan secara utuh, karena praktik *nyandung* tumbuh dan bertahan bukan dalam ruang hampa, melainkan dalam ekosistem sosial yang memberikan pembenaran, penerimaan, dan perlindungan simbolik terhadapnya.

Kuatnya kultur patriarki yang hidup dan beroperasi dalam struktur sosial masyarakat Banten menjadi konteks penting dalam membaca praktik poligami di wilayah penelitian. Di sejumlah daerah seperti Pandeglang, Serang, dan Lebak, relasi gender masih disusun dalam kerangka hierarkis yang menempatkan laki-laki sebagai pusat otoritas dalam keluarga. Dalam konstruksi sosial semacam ini, laki-laki diposisikan sebagai pengambil keputusan utama, sementara perempuan, terutama istri, sering kali ditempatkan pada posisi subordinat yang diharapkan menerima keputusan tersebut sebagai bagian dari kepatuhan domestik.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Dayan Fithoroini, Fadil SJ.

¹⁶⁶ Muhammad Roy Purwanto, "Poligami Dalam Pandangan Kyai (Studi Pada Pengasuh Pondok Pesantren Fahmil Qur'an Kota Serang Banten Kecamatan Trondol)."

Kultur patriarki ini tidak berdiri sendiri, melainkan terjalin erat dengan pemahaman keagamaan yang cenderung konservatif dan literal. Dalam praktik sosial yang ditemukan di lapangan, ajaran agama tentang poligami lebih sering dipahami sebagai legitimasi hak laki-laki daripada sebagai amanah yang disertai tanggung jawab berat. Narasi keagamaan yang dominan di kalangan pelaku poligami mengedepankan aspek kebolehan menikahi lebih dari satu istri sebagai bagian dari “sunnah”, sementara aspek pembatasan, peringatan, dan syarat-syarat yang menyertainya jarang menjadi perhatian utama.¹⁶⁷

Dalam konteks tersebut, poligami kerap dipersepsikan sebagai hak prerogatif laki-laki yang dapat dijalankan sepanjang ia merasa memiliki dasar agama. Temuan lapangan menunjukkan bahwa istilah “sunnah Nabi” sering digunakan sebagai justifikasi moral dan religius untuk melangsungkan poligami, bahkan ketika kondisi ekonomi, psikologis, dan relasi keluarga belum siap. Pemahaman mengenai syarat keadilan yang ketat, baik dalam aspek nafkah, perlakuan emosional, maupun keterbukaan terhadap istri yang sering kali tidak dipahami secara utuh, atau dipersempit maknanya sesuai dengan kepentingan pelaku.¹⁶⁸

Secara empiris, pemaknaan keadilan dalam poligami di wilayah penelitian cenderung disederhanakan. Banyak pelaku memahami keadilan sebatas pada pembagian giliran waktu atau pengakuan formal bahwa semua istri “diperlakukan sama”, tanpa mengaitkannya dengan

¹⁶⁷ Muhammad Roy Purwanto.

¹⁶⁸ Muhammad Roy Purwanto.

kemampuan ekonomi yang memadai atau dampak psikologis terhadap istri dan anak. Penyederhanaan ini berlangsung dalam iklim sosial yang permisif, di mana keputusan laki-laki jarang dipertanyakan secara terbuka, baik oleh keluarga besar maupun oleh komunitas sekitar.¹⁶⁹

Penelitian terdahulu yang mengkaji praktik poligami di wilayah dengan basis keagamaan kuat seperti Banten juga memperlihatkan pola yang sejalan dengan temuan lapangan ini. Studi-studi tersebut mengonfirmasi bahwa praktik poligami sering kali dilakukan tanpa memenuhi syarat normatif yang ditetapkan oleh hukum positif negara, seperti izin pengadilan, persetujuan istri pertama, atau pembuktian kemampuan finansial. Dalam banyak kasus, legitimasi agama informal, yang diberikan oleh tokoh agama lokal atau kiai kampung, dipandang sudah cukup untuk mengesahkan praktik poligami di mata masyarakat.¹⁷⁰

Dengan demikian, kuatnya kultur patriarki yang berpadu dengan pemahaman keagamaan konservatif membentuk iklim sosial yang kondusif bagi berlangsungnya poligami di luar kerangka hukum formal. Poligami tidak dipersepsikan sebagai praktik yang harus diuji secara ketat melalui mekanisme negara, melainkan sebagai ekspresi hak keagamaan laki-laki yang cukup dilegitimasi secara informal. Konteks sosial inilah yang menjelaskan mengapa, di wilayah penelitian, poligami dapat

¹⁶⁹ Observasi, 2025

¹⁷⁰ Dayan Fithoroini, "Tesis: Poligami Dalam Nikah Sirri: Studi Tentang Pandangan Suami Keluarga Salafi Di Kelurahan Ciwedus Kota Cilegon Banten" (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2022).

berlangsung luas tanpa pencatatan resmi, dan tetap memperoleh penerimaan sosial yang relatif kuat di tingkat komunitas.

Di sisi lain, struktur ekonomi masyarakat Banten memperlihatkan tingkat kerentanan yang cukup tinggi ketika dikaitkan dengan ketahanan keluarga, khususnya dalam konteks praktik poligami. Temuan lapangan menunjukkan bahwa kondisi ekonomi menjadi faktor yang tidak dapat dipisahkan dari dinamika poligami yang terjadi di wilayah penelitian. Kerentanan ini tidak semata-mata disebabkan oleh kemiskinan absolut, melainkan oleh karakter pasar kerja yang didominasi oleh ketidakpastian pendapatan dan minimnya jaminan ekonomi jangka panjang.¹⁷¹

Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) Provinsi Banten tahun 2024, struktur ketenagakerjaan di provinsi ini menunjukkan proporsi yang hampir seimbang antara sektor formal dan sektor informal. Tercatat sekitar 49,73% tenaga kerja Banten bekerja di sektor informal, sementara 50,27% lainnya berada di sektor formal.¹⁷² Angka ini menggambarkan bahwa hampir separuh angkatan kerja Banten bergantung pada jenis pekerjaan yang tidak memiliki kontrak tetap, tidak tercatat secara administratif, dan sangat rentan terhadap fluktuasi pendapatan.

Dominasi sektor informal tersebut tercermin dalam berbagai jenis pekerjaan yang ditemui di lapangan, seperti buruh harian lepas, pedagang kecil, pekerja serabutan, petani penggarap, dan pekerja jasa nonformal lainnya. Dalam pola kerja semacam ini, penghasilan suami sebagai kepala

¹⁷¹ Observasi, 2025

¹⁷² Banten, "Keadaan Ketenagakerjaan Provinsi Banten Februari 2024," 2024.

keluarga sering kali bersifat tidak menentu, bergantung pada musim, kondisi pasar, atau peluang kerja yang tersedia. Situasi ini menciptakan ketidakpastian ekonomi yang berdampak langsung pada kemampuan keluarga dalam memenuhi kebutuhan dasar sehari-hari. Data demografi ekonomi ini memiliki implikasi serius terhadap analisis sosiologi hukum dalam disertasi ini. Tingginya proporsi pekerja informal mengindikasikan bahwa hampir setengah dari populasi tenaga kerja di Banten tidak memiliki jaminan pendapatan tetap yang dapat diukur secara administratif.¹⁷³ Ketidakjelasan pendapatan ini menyulitkan proses verifikasi kemampuan finansial, baik oleh keluarga, komunitas, maupun oleh institusi negara. Dalam konteks kehidupan keluarga, kondisi tersebut berpotensi melemahkan ketahanan ekonomi rumah tangga, terlebih ketika beban tanggungan keluarga bertambah.

Kerentanan ini menjadi semakin signifikan ketika dikaitkan dengan praktik poligami, khususnya poligami yang dilakukan secara siri atau tidak tercatat. Temuan lapangan menunjukkan bahwa sebagian besar pelaku poligami di wilayah penelitian berasal dari latar belakang pekerjaan sektor informal. Ketika poligami dilakukan oleh individu dengan pendapatan yang tidak tetap dan tanpa pencatatan resmi, maka mekanisme kontrol terhadap kemampuan finansial suami, sebagaimana disyaratkan oleh Undang-Undang Perkawinan, tidak dapat dijalankan secara efektif. Negara tidak memiliki instrumen administratif untuk menilai apakah penghasilan

¹⁷³ Badan Pusat Statistik Provinsi Banten, “Keadaan Ketenagakerjaan Provinsi Banten Februari 2024” (Banten, 2025).

suami benar-benar mencukupi untuk menanggung lebih dari satu keluarga.¹⁷⁴

Akibat dari kondisi ini, praktik poligami kerap berlangsung tanpa perhitungan ekonomi yang memadai. Dalam wawancara dengan para istri, ditemukan bahwa pembagian nafkah sering kali tidak didasarkan pada perencanaan finansial yang jelas, melainkan pada asumsi “semampunya” suami.¹⁷⁵ Ketika pendapatan suami menurun atau tidak stabil, beban ekonomi rumah tangga dengan cepat dialihkan kepada istri, baik melalui pengurangan nafkah maupun tuntutan agar istri ikut mencari penghasilan tambahan.¹⁷⁶

Dengan demikian, struktur ekonomi masyarakat Banten yang didominasi oleh sektor informal memberikan konteks sosio-ekonomi yang relevan untuk memahami tingginya kerentanan rumah tangga dalam praktik poligami. Ketidakpastian pendapatan, ketiadaan jaminan ekonomi, dan absennya mekanisme kontrol finansial yang efektif menciptakan ruang yang lebar bagi terjadinya penelantaran ekonomi terhadap istri dan anak, terutama dalam praktik poligami yang berlangsung di luar sistem pencatatan negara.

¹⁷⁴ Observasi, 2025

¹⁷⁵ Wawancara dengan Ibu Siti Rahmah (Informan I-SP1), Istri Pertama dalam praktik *poligami nyandung*, Pandeglang, 15 Mei 2025. Dalam wawancara disebutkan bahwa nafkah menurun drastis karena suami tidak memiliki pos anggaran yang jelas untuk istri kedua. Lihat juga: Wawancara dengan Ibu Rohana (Informan I-SP4), Istri Kedua, Pandeglang, 22 Mei 2025

¹⁷⁶ Wawancara dengan Ibu Nurhayati (Informan I-SP3), Istri Pertama dalam *poligami nyandung*, Lebak, 5 Desember 2024. Informan menyatakan terpaksa bekerja untuk menutupi kebutuhan dapur yang tidak lagi dipenuhi suami secara utuh

Kondisi objektif kelembagaan di Provinsi Banten memperlihatkan adanya kesenjangan yang tajam (*gap*) antara otoritas hukum negara dan praktik sosial yang berlangsung di tengah masyarakat. Kesenjangan ini tampak jelas ketika membandingkan peran dan fungsi lembaga peradilan agama dengan realitas praktik poligami yang berkembang di tingkat komunitas. Secara formal, Pengadilan Agama memiliki kewenangan sebagai institusi negara yang mengatur, mengawasi, dan memberikan izin terhadap praktik poligami. Namun, dalam praktiknya, kewenangan tersebut tidak sepenuhnya tercermin dalam perilaku masyarakat.

Di wilayah penelitian seperti Pandeglang dan Serang, data kelembagaan menunjukkan bahwa Pengadilan Agama relatif jarang menjadi rujukan utama bagi masyarakat yang ingin melangsungkan poligami. Secara statistik, jumlah permohonan izin poligami yang masuk ke Pengadilan Agama tergolong sangat rendah.¹⁷⁷ Angka ini menjadi indikator awal yang memperlihatkan adanya jarak antara prosedur hukum formal yang disediakan negara dengan pilihan praktik yang diambil oleh masyarakat di lapangan.

Berdasarkan hasil observasi langsung dan wawancara dengan Hakim Pengadilan Agama Pandeglang pada tahun 2023, tercatat bahwa dalam kurun waktu tiga tahun terakhir hanya terdapat tiga permohonan izin poligami yang diajukan secara resmi melalui mekanisme

¹⁷⁷ Observasi dan Wawancara dengan Ama' Khisbul Maulana, Hakim Pengadilan Agama Pandeglang, di Pandeglang, Banten, 18 Februari 2025

pengadilan.¹⁷⁸ Jumlah ini terbilang sangat kecil apabila dibandingkan dengan gambaran empiris praktik poligami yang ditemukan di masyarakat. Rendahnya angka permohonan tersebut tidak mencerminkan rendahnya minat atau frekuensi praktik poligami, melainkan menunjukkan bahwa jalur hukum formal hampir tidak digunakan oleh sebagian besar pelaku poligami.

Temuan ini mengindikasikan bahwa mayoritas praktik poligami di wilayah penelitian berlangsung di luar jangkauan institusi hukum negara. Poligami lebih banyak dilakukan melalui mekanisme sosial-keagamaan informal, tanpa melibatkan Pengadilan Agama sebagai otoritas pemberi izin. Dengan kata lain, praktik poligami yang terjadi bersifat *extra-judicial*, yaitu berjalan di luar sistem hukum formal yang telah ditetapkan oleh negara.¹⁷⁹

Dalam konteks kelembagaan, kondisi ini menunjukkan bahwa keberadaan Pengadilan Agama belum berfungsi secara optimal sebagai pintu masuk utama (*gatekeeper*) dalam pengaturan poligami. Masyarakat cenderung menghindari prosedur pengadilan dan memilih jalur lain yang dianggap lebih mudah, cepat, dan sesuai dengan pemahaman keagamaan lokal. Akibatnya, terdapat jarak yang lebar antara norma hukum yang dirumuskan oleh negara dengan realitas sosial yang dijalani oleh masyarakat.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Abdul Halim, "Pologami Tidak Tercatat Di Pengadilan Agama Di Indonesia Mahkamah Syariah Malaysia."

Kesenjangan antara angka resmi di pengadilan dan praktik nyata di lapangan ini menjadi gambaran konkret tentang lemahnya daya jangkau institusi hukum negara dalam mengatur praktik poligami di Banten. Secara empiris, data tersebut memperlihatkan bahwa sistem perizinan poligami melalui Pengadilan Agama belum menjadi bagian dari kebiasaan hukum (*legal habit*) masyarakat, sehingga praktik poligami lebih banyak beroperasi di luar pengawasan dan kontrol kelembagaan negara.

Fenomena rendahnya angka permohonan izin poligami melalui Pengadilan Agama tersebut diperkuat oleh data pembanding yang diperoleh dari Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil (Dukcapil) di wilayah penelitian. Berdasarkan data administrasi kependudukan, Dukcapil mencatat adanya lebih dari 1.800 pasangan yang terindikasi menjalani praktik poligami namun tidak terdaftar secara resmi dalam kurun waktu satu tahun terakhir.¹⁸⁰ Data ini diperoleh dari pencatatan kependudukan dan temuan administratif terkait status keluarga yang tidak sejalan dengan dokumen perkawinan formal. Data resmi yang digunakan dalam penelitian ini, seperti jumlah permohonan izin poligami di Pengadilan Agama dan data indikatif sekitar 1.800 pasangan yang terindikasi menjalani poligami tidak tercatat dari Dukcapil, diposisikan sebagai data sekunder. Angka 1.800 tersebut tidak dimaksudkan sebagai gambaran final seluruh praktik poligami nyandung di Provinsi Banten, melainkan sebagai indikator struktural yang menunjukkan ketimpangan

¹⁸⁰ Wawancara dengan Bapak Roni Saputra (Informan AP-01), Aparat Dukcapil Serang, 14 Oktober 2025

antara praktik poligami yang berjalan di luar sistem pencatatan negara dan sedikitnya permohonan izin poligami yang diajukan secara resmi ke pengadilan.

Angka tersebut menunjukkan bahwa praktik poligami yang berlangsung di masyarakat jauh lebih besar dibandingkan dengan yang tercatat melalui mekanisme hukum formal. Ketika data ini dibandingkan dengan jumlah permohonan izin poligami yang masuk ke Pengadilan Agama, yang hanya berjumlah tiga kasus dalam kurun waktu tiga tahun, terlihat adanya disparitas yang sangat mencolok.¹⁸¹ Perbandingan antara tiga permohonan resmi dengan ribuan praktik tidak tercatat mengungkapkan adanya jurang yang lebar antara sistem hukum formal dan realitas sosial di lapangan.

Disparitas data yang ekstrem ini memperlihatkan bahwa sebagian besar praktik poligami di Banten tidak terhubung dengan sistem administrasi negara, baik melalui Pengadilan Agama maupun melalui Kantor Urusan Agama (KUA). Secara empiris, masyarakat tidak menjadikan kedua lembaga tersebut sebagai rujukan utama dalam melangsungkan poligami. Praktik perkawinan poligami lebih banyak berjalan melalui jalur informal yang tidak menghasilkan jejak administratif dalam sistem kependudukan negara.

Kondisi ini berdampak pada lemahnya fungsi lembaga negara sebagai pengawas dan pengendali praktik poligami. Pengadilan Agama,

¹⁸¹ Observasi dan Wawancara dengan Ama' Khisbul Maulana, Hakim Pengadilan Agama Pandeglang, 25 Februari 2025

yang secara normatif berwenang memberikan izin poligami, tidak memiliki data yang memadai tentang praktik yang berlangsung di masyarakat. Demikian pula KUA, yang bertugas melakukan pencatatan pernikahan, tidak terlibat dalam sebagian besar peristiwa perkawinan poligami yang terjadi secara siri. Akibatnya, kedua lembaga tersebut berada pada posisi yang pasif dan reaktif, hanya berhadapan dengan kasus-kasus yang muncul ke permukaan, sementara praktik poligami yang tidak tercatat terus berlangsung secara luas di tingkat komunitas.

Secara faktual, kondisi ini menunjukkan bahwa Pengadilan Agama dan KUA belum berfungsi secara efektif sebagai instrumen kontrol sosial dalam praktik poligami di Provinsi Banten.¹⁸² Lembaga-lembaga tersebut belum mampu menjangkau, memantau, dan mengendalikan praktik poligami yang berlangsung di luar sistem pencatatan negara. Disparitas antara data resmi dan realitas sosial ini menjadi gambaran empiris tentang keterbatasan daya jangkauan institusi hukum dalam mengatur praktik perkawinan poligami di wilayah penelitian.

Sebagian besar praktik poligami yang ditemukan di wilayah penelitian berlangsung secara diam-diam dan tertutup, terutama dari istri pertama. Temuan lapangan menunjukkan bahwa kerahasiaan menjadi pola yang relatif konsisten dalam praktik *poligami nyandung*. Para pelaku memanfaatkan ketiadaan kewajiban administratif publik dalam nikah siri untuk menyembunyikan pernikahan kedua atau ketiga dari lingkungan

¹⁸² Dayan Fithoroini, Fadil SJ, "Polygamy Through Sirri Marriage in The Salafi Group (Study On Salafi Family in Ciwedus City, Cilegon Banten City)."

keluarga inti.¹⁸³ Dalam banyak kasus, istri pertama baru mengetahui keberadaan istri lain setelah poligami tersebut berjalan cukup lama, bahkan setelah lahir anak dari pernikahan tersebut.

Kerahasiaan ini tidak berdiri sendiri, melainkan didukung oleh adanya celah hukum serta legitimasi keagamaan dari tokoh agama informal. Tokoh agama lokal, seperti kiai kampung atau ustaz yang tidak memiliki kewenangan pencatatan negara, kerap berperan dalam memfasilitasi prosesi pernikahan poligami secara siri. Kehadiran mereka memberikan rasa aman dan legitimasi religius bagi pelaku, sehingga praktik poligami dapat berlangsung tanpa melibatkan institusi resmi negara. Dalam konteks ini, legitimasi agama informal berfungsi sebagai pengganti legitimasi hukum negara di mata masyarakat.¹⁸⁴

Akibat dari praktik yang tertutup dan berada di luar sistem ini, fungsi lembaga peradilan agama mengalami pelemahan yang signifikan. Pengadilan Agama, yang secara normatif diposisikan sebagai penjaga gawang keadilan (*guardian of justice*) dalam praktik poligami, tidak memiliki kesempatan untuk menjalankan peran preventifnya. Pengadilan tidak dapat memastikan apakah syarat kemampuan finansial suami benar-benar terpenuhi, apakah persetujuan istri pertama diberikan secara bebas dan sadar, serta apakah prinsip keadilan dapat diwujudkan sebelum poligami dilangsungkan. Semua tahapan pengujian tersebut terlewati

¹⁸³ Wawancara dengan Ibu Aminah (Informan I-SP2), Istri Kedua dalam *poligami nyandung*, Serang, 14 Juli 2025

¹⁸⁴ Muhammad Roy Purwanto, "Poligami Dalam Pandangan Kyai (Studi Pada Pengasuh Pondok Pesantren Fahmil Qur'an Kota Serang Banten Kecamatan Trondol)."

karena praktik poligami telah terjadi terlebih dahulu di luar mekanisme hukum formal.

Secara empiris, kondisi ini menjadikan peran lembaga peradilan bersifat pasif dan berada di posisi hilir. Pengadilan Agama baru berhadapan dengan dampak dari praktik poligami tersebut ketika muncul sengketa, seperti konflik nafkah, perebutan hak waris, permohonan *itsbāt nikāh*, atau perkara perceraian.¹⁸⁵ Pada titik ini, ruang pengadilan untuk melakukan pencegahan sudah tertutup, dan yang tersisa hanyalah upaya penyelesaian atas persoalan-persoalan yang telah terlanjur terjadi.

Keseluruhan data lapangan ini menunjukkan bahwa mekanisme hukum positif yang ada saat ini belum memiliki daya paksa sosial yang memadai dalam mengatur praktik poligami di Provinsi Banten. Norma hukum negara tidak beroperasi sebagai rujukan utama dalam pengambilan keputusan masyarakat, terutama ketika berhadapan dengan legitimasi keagamaan informal yang lebih diterima secara sosial.¹⁸⁶ Kondisi objektif ini menjadi fondasi empiris yang penting untuk memahami mengapa praktik *poligami nyandung* terus berlangsung dan mengapa instrumen hukum yang ada belum mampu menjangkau realitas sosial tersebut.

Dengan demikian, gambaran kondisi objektif lokasi penelitian ini menegaskan bahwa persoalan poligami di Banten tidak hanya berkaitan dengan perilaku individu, tetapi juga berkaitan erat dengan konfigurasi

¹⁸⁵ Wawancara dengan Hakim Drs. H. Ahmad Syukri, M.H. (Informan H-PA2), PA Serang, 22 Agustus 2025

¹⁸⁶ Irfani, "Jawara Banten the Social Transformation of Local Elites Muslim in Indonesia."

sosial, ekonomi, dan kelembagaan yang membatasi efektivitas hukum negara. Temuan ini menjadi landasan empiris awal yang kuat untuk menempatkan kebutuhan reformulasi hukum poligami sebagai isu yang mendesak, yang akan dielaborasi lebih lanjut pada bagian-bagian berikutnya penelitian disertasi ini.

2. Paparan Hasil Penelitian

Bagian ini menyajikan temuan data lapangan secara komprehensif untuk menjawab pertanyaan mendasar mengenai bagaimana realitas empiris praktik poligami di Provinsi Banten memperlihatkan kesenjangan tajam dengan norma hukum yang berlaku. Paparan ini dibagi ke dalam dua klaster utama: fenomena praktik *poligami nyandung* (*sirri*) yang membudaya, dan bentuk-bentuk ketidakadilan yang menyertainya.

1. Realitas Praktik Poligami dan Kesenjangan Hukum di Banten

Berdasarkan penelitian lapangan yang dilakukan di Provinsi Banten, ditemukan bahwa praktik poligami yang terjadi di tengah masyarakat memiliki karakteristik yang berbeda dengan prosedur standar yang ditetapkan oleh undang-undang. Temuan di lapangan menunjukkan bahwa mayoritas praktik poligami tidak dilakukan melalui mekanisme Pengadilan Agama, melainkan melalui mekanisme sosial-keagamaan informal.¹⁸⁷

a. Dominasi Praktik “Nyandung” dan *Poligami nyandung*

¹⁸⁷ Irfani.

Di lokasi penelitian, khususnya di wilayah Pandeglang dan Lebak, ditemukan penggunaan istilah lokal *nyandung* yang secara luas dikenal dan digunakan oleh masyarakat untuk menyebut praktik laki-laki yang memiliki istri lebih dari satu. Istilah ini muncul secara konsisten dalam percakapan sehari-hari warga, baik dalam wawancara formal dengan informan maupun dalam pengamatan sosial di lingkungan komunitas.¹⁸⁸ Secara empiris, *nyandung* merujuk pada pernikahan kedua atau ketiga yang dilangsungkan tanpa melalui mekanisme pencatatan resmi negara, baik di Kantor Urusan Agama maupun melalui prosedur izin Pengadilan Agama. Istilah ini menjadi kunci untuk memahami bagaimana hukum informal bekerja melampaui regulasi negara.

Dalam wawancara dengan sejumlah informan laki-laki yang menjalani poligami, istilah *nyandung* digunakan secara refleks tanpa nada peyoratif. Salah satu informan di wilayah Pandeglang menyatakan bahwa *nyandung* adalah “nikah biasa, cuma tidak dicatat negara,” dan dipahami sebagai praktik yang lumrah selama memenuhi ketentuan agama.¹⁸⁹ Ungkapan serupa juga ditemukan dalam wawancara dengan warga sekitar, yang memandang *nyandung* sebagai bagian dari realitas sosial yang telah lama ada dan tidak dianggap sebagai pelanggaran moral maupun sosial.

¹⁸⁸ Wawancara dengan Kiai Abdul Karim (Informan TA-01), Tokoh Agama Lokal, Pandeglang, 7 April 2025

¹⁸⁹ Wawancara dengan Bapak Ahmad Fauzi (Informan S-PL1), Suami Pelaku Poligami, Pandeglang, 18 Mei 2025

Para pelaku dan masyarakat setempat secara umum memandang praktik *nyandung* sebagai pernikahan yang sah secara agama (*sah syar'i*), selama rukun dan syarat nikah, seperti adanya wali, saksi, ijab kabul, dan mahar, dipenuhi. Dalam narasi wawancara, keabsahan pernikahan lebih sering diukur melalui validitas agama daripada melalui pengakuan administratif negara. Salah satu informan perempuan di wilayah Lebak menyebutkan bahwa “selama sudah akad dan ada saksi, itu sudah halal,” meskipun ia menyadari bahwa pernikahan tersebut tidak memiliki buku nikah.¹⁹⁰

Temuan lapangan juga menunjukkan bahwa ketiadaan akta nikah atau dokumen resmi tidak dipersepsikan sebagai persoalan mendesak oleh sebagian komunitas. Dalam praktik sosial sehari-hari, pasangan *nyandung* tetap diterima dalam lingkungan masyarakat, menghadiri acara keluarga, dan berinteraksi secara normal tanpa stigma yang berarti. Pengamatan di lapangan memperlihatkan bahwa status tidak tercatatnya pernikahan jarang dipersoalkan secara terbuka, selama hubungan tersebut dipandang sah secara agama dan tidak menimbulkan konflik sosial yang mencolok.¹⁹¹

Dalam beberapa wawancara dengan tokoh masyarakat dan tetangga sekitar, terungkap bahwa praktik *nyandung* sering kali dipahami sebagai solusi “aman” untuk menghindari perbuatan zina.

¹⁹⁰ Wawancara dengan Ibu Nurhayati (Informan I-SP3), Istri Pertama (*poligami nyandung*), Lebak, 5 Desember 2025

¹⁹¹ Muhammad Roy Purwanto, “Poligami Dalam Pandangan Kyai (Studi Pada Pengasuh Pondok Pesantren Fahmil Qur'an Kota Serang Banten Kecamatan Trondol).”

Argumen ini muncul berulang kali dalam narasi informan, yang menyatakan bahwa menikah secara siri dianggap lebih baik daripada menjalin hubungan di luar pernikahan.¹⁹² Perspektif semacam ini memperkuat penerimaan sosial terhadap *poligami nyandung*, karena diposisikan sebagai tindakan yang menjaga moralitas menurut standar komunitas setempat.

Secara empiris, dominasi praktik *nyandung* di wilayah penelitian menunjukkan bahwa pencatatan pernikahan bukanlah faktor penentu utama dalam penilaian keabsahan perkawinan di tingkat masyarakat. Keberterimaan sosial terhadap *poligami nyandung* dibentuk oleh kombinasi pemahaman keagamaan, kebiasaan lokal, dan otoritas tokoh agama informal. Temuan ini menegaskan bahwa praktik poligami di Pandeglang dan Lebak lebih banyak berjalan dalam kerangka norma sosial-keagamaan lokal, sementara sistem administrasi negara berada di luar pertimbangan utama masyarakat dalam melangsungkan pernikahan poligami.

Temuan lapangan menunjukkan bahwa istilah *nyandung* bukan sekadar kosa kata teknis untuk menyebut poligami tidak tercatat, melainkan mengandung makna sosial yang khas dalam budaya hukum masyarakat Banten. Dalam wawancara dengan Kiai Abdul Karim (TA-01), istilah ini dijelaskan sebagai “laki-laki yang mengambil istri lagi, tapi nikahnya diurus di kampung saja, tidak sampai ke pengadilan”,

¹⁹² Wawancara dengan Ustadz M. Ridwan (Informan TA-02), Tokoh Agama, Lebak, 12 September 2025

sebuah definisi yang menegaskan bahwa ukuran utama keabsahan adalah terpenuhinya rukun dan syarat nikah menurut agama, bukan keterlibatan negara.¹⁹³

Bagi para pelaku, istilah *nyandung* mengandung konotasi yang relatif netral bahkan cenderung positif. Seorang suami pelaku poligami di Pandeglang, Ahmad Fauzi (S-PL1), menyatakan bahwa *nyandung* adalah “*nikah biasa, cuma tidak dicatat negara*”, dan menegaskan bahwa selama akad dilakukan di hadapan wali, saksi, dan tokoh agama, pernikahan tersebut dianggap sah dan terhormat di mata komunitas.¹⁹⁴ Ungkapan serupa muncul dalam wawancara dengan tokoh agama lain, Ustadz M. Ridwan (TA-02), yang menyatakan bahwa *nyandung* sering dipromosikan sebagai jalan “lebih baik nikah sirri daripada berzina”, sehingga diposisikan sebagai solusi moral ketimbang sebagai pelanggaran aturan negara.¹⁹⁵ Bagi sebagian istri, *nyandung* adalah istilah yang menandai keadaan yang harus diterima, namun sekaligus menjadi penanda pengalaman ketidakadilan yang tidak mudah diungkapkan secara terbuka.¹⁹⁶

Dari perspektif antropologi hukum, *nyandung* dapat dibaca sebagai simbol budaya hukum lokal yang merangkum tiga hal

¹⁹³ Wawancara dengan Kiai Abdul Karim (Informan TA-01), Tokoh Agama Lokal, Pandeglang, 7 April 2025

¹⁹⁴ Wawancara dengan Bapak Ahmad Fauzi (Informan S-PL1), Suami Pelaku Poligami, Pandeglang, 18 Mei 2025

¹⁹⁵ Wawancara dengan Ustadz M. Ridwan (Informan TA-02), Tokoh Agama, Lebak, 12 September 2025

¹⁹⁶ Wawancara dengan Ibu Nurhayati (Informan I-SP3), Istri Pertama (*poligami nyandung*), Lebak, 5 Desember 2025

sekaligus: normalisasi poligami di luar kerangka negara, penguatan otoritas tokoh agama lokal sebagai penentu sah-tidaknya perkawinan, dan invisibilitas kerentanan perempuan dan anak dalam narasi resmi komunitas. Istilah ini membuat poligami tidak tercatat tampak “biasa” dan “wajar” di mata komunitas, sehingga problem ketiadaan buku nikah, lemahnya posisi tawar istri pertama, dan ketidakpastian status anak tidak muncul sebagai isu mendesak dalam wacana publik. Dengan demikian, memahami makna sosial dan konotasi *nyandung* menjadi kunci untuk menjelaskan mengapa praktik poligami *nyandung* dapat bertahan dan memperoleh legitimasi sosial yang kuat meskipun secara normatif bertentangan dengan prosedur hukum formal negara.

Data kuantitatif yang diperoleh dari instansi terkait memperlihatkan adanya perbedaan yang sangat mencolok antara jumlah praktik poligami yang tercatat secara resmi oleh negara dan praktik poligami yang berlangsung di luar mekanisme hukum formal. Perbedaan ini menjadi salah satu temuan empiris paling signifikan dalam penelitian lapangan, karena secara langsung menggambarkan jarak antara prosedur hukum yang tersedia dengan pilihan praktik yang diambil oleh masyarakat.

Berdasarkan data administrasi yang dihimpun dari Pengadilan Agama Pandeglang serta hasil wawancara dengan Hakim Pengadilan Agama Pandeglang, Ama' Khisbul Maulana, pada tahun 2023,

diketahui bahwa permohonan izin poligami yang diajukan melalui prosedur pengadilan berada pada angka yang sangat rendah. Dalam kurun waktu tiga tahun terakhir, Pengadilan Agama Pandeglang hanya menerima tiga permohonan izin poligami yang diajukan secara resmi. Angka ini muncul berulang kali dalam penelusuran data administrasi dan dikonfirmasi secara langsung oleh pihak pengadilan dalam wawancara mendalam.¹⁹⁷

Dalam wawancara tersebut, Hakim Ama' Khisbul Maulana menjelaskan bahwa permohonan izin poligami merupakan perkara yang jarang ditemui dalam praktik persidangan sehari-hari. Ia menyebutkan bahwa dibandingkan dengan perkara-perkara keluarga lainnya, seperti perceraian, nafkah, atau *itsbāt nikāh*, perkara izin poligami tergolong sangat minim.¹⁹⁸ Pernyataan ini memperkuat temuan kuantitatif yang menunjukkan bahwa jalur perizinan poligami melalui pengadilan hampir tidak dimanfaatkan oleh masyarakat di wilayah tersebut.

Temuan ini menjadi semakin bermakna ketika ditempatkan dalam konteks sosial masyarakat Pandeglang dan sekitarnya, yang secara kultural dikenal memiliki basis keagamaan yang kuat dan tidak asing dengan praktik poligami. Rendahnya jumlah permohonan izin poligami tidak sejalan dengan gambaran empiris di lapangan yang menunjukkan bahwa praktik poligami tetap berlangsung dan dikenal

¹⁹⁷ Observasi dan Wawancara dengan Ama' Khisbul Maulana, Hakim Pengadilan Agama Pandeglang, di Pandeglang, Banten, 23 Februari 2025

¹⁹⁸ *Ibid.*

luas oleh masyarakat. Dengan demikian, angka resmi yang tercatat di pengadilan tidak dapat dibaca sebagai indikator rendahnya praktik poligami, melainkan sebagai indikator rendahnya penggunaan mekanisme hukum formal.

Dalam wawancara lanjutan, pihak pengadilan juga mengungkapkan bahwa sebagian besar masyarakat tidak datang ke Pengadilan Agama sebelum melangsungkan poligami. Permohonan izin poligami biasanya hanya diajukan oleh kalangan tertentu yang memiliki kesadaran hukum lebih tinggi atau yang secara administratif membutuhkan legalitas formal, misalnya karena berkaitan dengan status kepegawaian atau kepentingan administratif lainnya. Di luar kelompok tersebut, praktik poligami cenderung dilakukan tanpa melalui proses perizinan pengadilan.¹⁹⁹

Secara empiris, data ini menunjukkan bahwa Pengadilan Agama belum menjadi rujukan utama bagi masyarakat dalam mengurus izin poligami. Jalur hukum formal yang disediakan negara tidak menjadi pilihan dominan, meskipun secara normatif diwajibkan. Temuan mengenai minimnya permohonan izin poligami ini menjadi salah satu indikator awal adanya kesenjangan antara hukum yang tertulis dalam regulasi negara dengan realitas praktik poligami yang berlangsung di tengah masyarakat Pandeglang dan wilayah sekitarnya.

¹⁹⁹ Wawancara dengan Hakim Drs. H. Mulyadi, M.H. (Informan H-PA1), Pengadilan Agama Pandeglang, 10 Maret 2025

Sebaliknya, data yang diperoleh dari Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil (Dukcapil) menunjukkan gambaran yang sangat berbeda dan bahkan berlawanan dengan data resmi Pengadilan Agama. Jika Pengadilan Agama hanya mencatat segelintir permohonan izin poligami, maka Dukcapil justru merekam indikasi praktik poligami dalam jumlah yang jauh lebih besar melalui data administrasi kependudukan yang ada. Berdasarkan catatan Dukcapil di wilayah penelitian, terdapat lebih dari 1.800 pasangan yang terindikasi menjalani praktik poligami namun tidak tercatat secara resmi dalam administrasi pernikahan negara dalam kurun waktu satu tahun terakhir.²⁰⁰ Perbandingan yang sangat kontras ini (3 izin resmi berbanding 1.800 indikasi *poligami nyandung*) memberikan bukti statistik yang kuat mengenai skala “Poligami *Nyandung*” sebagai problem struktural di Banten

Angka ini diperoleh dari penelusuran data kependudukan, terutama melalui ketidaksesuaian antara status keluarga, komposisi anggota keluarga dalam Kartu Keluarga, serta temuan administratif lain yang mengindikasikan keberadaan lebih dari satu istri dalam satu rumah tangga atau dalam unit keluarga yang saling terhubung. Meskipun tidak seluruhnya tercatat sebagai “poligami” secara eksplisit, pola data tersebut menunjukkan adanya relasi perkawinan

²⁰⁰ Abdul Halim, “Pologami Tidak Tercatat Di Pengadilan Agama Di Indonesia Mahkamah Syariah Malaysia.”

ganda yang tidak disertai dengan dokumen pernikahan yang sah menurut negara.

Dalam wawancara dengan aparat Dukcapil, terungkap bahwa fenomena ini bukanlah kasus yang sporadis, melainkan terjadi secara berulang dan dalam skala yang cukup besar. Petugas administrasi kependudukan sering kali menemukan situasi di mana seorang laki-laki tercatat sebagai kepala keluarga di lebih dari satu Kartu Keluarga, atau di mana status hubungan keluarga tidak dapat dijelaskan secara administratif karena ketiadaan buku nikah.²⁰¹ Temuan-temuan semacam ini kemudian dikategorikan sebagai indikasi praktik *poligami nyandung*.

Data lapangan ini menunjukkan secara faktual bahwa rumah tangga poligami di Provinsi Banten dijalankan di luar prosedur hukum formal. Praktik *poligami nyandung* jauh lebih dominan dibandingkan dengan poligami yang memperoleh izin resmi melalui Pengadilan Agama. Dengan kata lain, *poligami nyandung* atau poligami liar bukan merupakan fenomena pinggiran, melainkan menjadi bentuk praktik yang lebih umum ditemui dalam kehidupan sosial masyarakat.

Perbandingan antara data Pengadilan Agama dan Dukcapil memperlihatkan kontras yang tajam dalam cara negara “melihat” praktik poligami. Di satu sisi, mekanisme perizinan formal hampir tidak mencatat aktivitas tersebut. Di sisi lain, administrasi

²⁰¹ Wawancara dengan Bapak Roni Saputra (Informan AP-01), Aparat Dukcapil, Serang, 14 Oktober 2025

kependudukan justru merekam jejak sosial dari praktik poligami yang berlangsung secara luas namun tidak dilegalkan secara hukum. Kontras ini memperkuat gambaran bahwa praktik poligami di Banten sebagian besar beroperasi di luar sistem hukum formal, dengan jumlah *poligami nyandung* yang jauh melampaui poligami berizin.

Secara empiris, temuan ini mengonfirmasi bahwa realitas poligami di Banten tidak dapat dipahami hanya melalui data resmi peradilan. Praktik poligami yang berlangsung di tengah masyarakat lebih banyak tercermin dalam data kependudukan dan pengalaman sosial para aktor, daripada dalam arsip perizinan hukum negara. Hal ini menegaskan adanya kesenjangan yang nyata antara hukum yang dirancang untuk mengatur poligami dan praktik sosial yang dijalankan oleh masyarakat di wilayah penelitian.

b. Modus Operandi: Peran Tokoh Agama dan Pola Kerahasiaan

Berdasarkan hasil wawancara dengan para informan di wilayah penelitian, terungkap adanya pola atau modus operandi yang relatif konsisten dalam pelaksanaan poligami *nyandung*. Pola ini tidak berlangsung secara acak, melainkan mengikuti alur praktik sosial-keagamaan yang telah dikenal dan diterima oleh sebagian masyarakat. Dalam hampir seluruh kasus yang diwawancarai, praktik *poligami nyandung* difasilitasi oleh tokoh agama setempat atau kiai kampung

yang tidak memiliki kapasitas formal sebagai Pegawai Pencatat Nikah (PPN).²⁰²

Dalam wawancara dengan beberapa informan laki-laki pelaku poligami, mereka menyebut bahwa proses pencarian “orang yang menikahkan” dilakukan secara sadar di luar Kantor Urusan Agama (KUA). Tokoh agama lokal dipilih karena dipandang memiliki otoritas religius dan kedekatan sosial dengan masyarakat. Salah satu informan di wilayah Lebak menyatakan bahwa ia lebih merasa “tenang” jika dinikahkan oleh kiai kampung yang dikenalnya sejak lama, meskipun ia mengetahui bahwa pernikahan tersebut tidak akan tercatat secara resmi oleh negara.²⁰³

Prosesi akad nikah dalam praktik *nyandung* umumnya dilakukan secara sederhana dan tertutup. Akad dilangsungkan di rumah tokoh agama, di rumah salah satu pihak, atau di lokasi yang dianggap aman dari perhatian publik. Dalam prosesi tersebut, tetap dihadirkan unsur-unsur rukun nikah, seperti wali, saksi, ijab kabul, dan mahar. Namun, seluruh rangkaian pernikahan berlangsung tanpa melibatkan KUA dan tanpa menghasilkan dokumen administrasi negara, seperti buku nikah.²⁰⁴

²⁰² Wawancara dengan Kiai Abdul Karim (Informan TA-01), Tokoh Agama Lokal, Pandeglang, 7 April 2025. Informan menjelaskan perannya sebagai fasilitator akad nikah bagi pasangan yang tidak ingin berurusan dengan prosedur negara

²⁰³ Wawancara dengan Ustadz M. Ridwan (Informan TA-02), Tokoh Agama, Lebak, 12 September 2025

²⁰⁴ Muhammad Roy Purwanto, “Poligami Dalam Pandangan Kyai (Studi Pada Pengasuh Pondok Pesantren Fahmil Qur’an Kota Serang Banten Kecamatan Trondol).”

Dari sisi informan perempuan, baik istri kedua maupun pihak keluarga, terungkap bahwa kehadiran tokoh agama menjadi faktor utama yang menenangkan secara psikologis. Beberapa informan menyatakan bahwa mereka bersedia menjalani pernikahan tanpa pencatatan karena diyakinkan bahwa pernikahan tersebut sah secara agama. Dalam narasi wawancara, frasa seperti “yang penting halal” atau “yang penting sah di mata Allah” muncul berulang kali, menunjukkan bahwa legitimasi religius menjadi pertimbangan utama dalam pengambilan keputusan.²⁰⁵

Keberadaan tokoh agama dalam prosesi ini berfungsi sebagai sumber legitimasi simbolik. Meskipun tidak memiliki kewenangan administratif, tokoh agama dipersepsikan sebagai pihak yang berhak menentukan sah atau tidaknya sebuah pernikahan. Dalam konteks sosial masyarakat setempat, otoritas religius tersebut sering kali dipandang lebih kuat dibandingkan otoritas hukum negara. Hal ini menyebabkan absennya KUA tidak dipersepsikan sebagai kekurangan substantif dalam pernikahan, melainkan hanya sebagai urusan administratif yang dapat diabaikan.²⁰⁶

Selain peran tokoh agama, pola kerahasiaan juga menjadi bagian penting dari modus operandi praktik *nyandung*. Berdasarkan wawancara dengan para informan, praktik poligami sering kali

²⁰⁵ Wawancara dengan Ibu Rohana (Informan I-SP4), Istri Kedua, Pandeglang, 22 Mei 2025. Informan menyatakan bahwa keyakinan akan kehalalan hubungan menjadi alasan utama menerima pinangan siri.

²⁰⁶ Irfani, “Jawara Banten the Social Transformation of Local Elites Muslim in Indonesia.”

direncanakan dan dilaksanakan tanpa melibatkan lingkungan sosial yang lebih luas, terutama tanpa sepengetahuan istri pertama. Tokoh agama yang memfasilitasi akad nikah biasanya menghormati permintaan kerahasiaan dari pihak suami dan tidak menanyakan secara mendalam kondisi keluarga sebelumnya.²⁰⁷ Kerahasiaan ini ditemukan bervariasi; mulai dari yang bersifat tertutup total hingga yang bersifat “rahasia umum” di mana tetangga mengetahui namun memilih tidak mencampuri demi menjaga harmoni sosial desa.

Secara empiris, pola ini menunjukkan bahwa praktik poligami *nyandung* dijalankan melalui kombinasi legitimasi keagamaan informal dan pengelolaan informasi yang tertutup. Tokoh agama berperan sebagai fasilitator keabsahan religius, sementara kerahasiaan dijaga untuk meminimalkan potensi konflik sosial dan keluarga. Temuan ini memperlihatkan bahwa praktik poligami di wilayah penelitian tidak hanya berlangsung di luar sistem hukum formal, tetapi juga diatur secara sosial melalui mekanisme keagamaan dan relasi personal yang tidak tercatat oleh negara.

Alasan yang paling sering dikemukakan oleh para pelaku poligami dalam wawancara lapangan adalah keinginan untuk mengikuti apa yang mereka sebut sebagai “*sunnah Nabi*.” Narasi ini muncul secara konsisten dalam berbagai wawancara, baik dengan pelaku poligami maupun dengan tokoh agama yang terlibat dalam

²⁰⁷ Wawancara dengan Kiai Abdul Karim (Informan TA-01), Pandeglang, 7 April 2025

proses pernikahan. Bagi para informan, poligami tidak semata dipahami sebagai pilihan personal, melainkan sebagai tindakan yang bernilai ibadah dan memiliki legitimasi religius yang kuat.²⁰⁸

Dalam penuturan para informan, istilah *sunnah* digunakan sebagai justifikasi utama untuk melangsungkan pernikahan tambahan, bahkan ketika kondisi ekonomi, administratif, atau relasi keluarga belum berada dalam situasi yang stabil. Beberapa informan menyatakan bahwa selama niatnya baik dan pernikahan dilakukan sesuai syariat, maka aspek lain dapat diupayakan kemudian. Salah satu informan di wilayah Serang menyampaikan bahwa ia “tidak ingin meninggalkan sunnah hanya karena urusan dunia,” sebuah ungkapan yang menggambarkan bagaimana narasi keagamaan ditempatkan di atas pertimbangan administratif atau ekonomi.²⁰⁹

Dalam wawancara dengan istri kedua, ditemukan bahwa narasi *sunnah* juga berfungsi sebagai sumber legitimasi personal. Beberapa informan perempuan menyatakan bahwa mereka menerima posisi sebagai istri kedua karena diyakinkan bahwa pernikahan tersebut adalah bagian dari ajaran agama. Penekanan pada aspek ibadah dan keutamaan agama sering kali membuat mereka menunda atau

²⁰⁸ Wawancara dengan Bapak Ahmad Fauzi (Informan S-PL1), Suami Pelaku Poligami, Pandeglang, 18 Mei 2025

²⁰⁹ Wawancara dengan Bapak Hasan Basri (Informan S-PL2), Suami Pelaku Poligami, Serang, 12 Juli 2025. Informan menekankan bahwa prosedur administrasi tidak boleh menghalangi niat menjalankan sunnah

mengabaikan pertanyaan mengenai status hukum pernikahan, jaminan nafkah, maupun perlindungan hukum jangka panjang.²¹⁰

Selain alasan religius, aspek kerahasiaan muncul sebagai temuan empiris yang sangat menonjol dalam praktik poligami *nyandung*. Hampir seluruh informan mengakui bahwa pernikahan kedua atau ketiga dilakukan secara diam-diam tanpa sepengetahuan istri pertama. Dalam banyak kasus, kerahasiaan ini direncanakan sejak awal sebagai bagian dari strategi untuk menghindari konflik keluarga dan penolakan sosial. Suami memanfaatkan karakter nikah siri yang tidak mensyaratkan publikasi atau pengumuman resmi, sehingga pernikahan dapat dilakukan tanpa diketahui oleh lingkungan sosial yang lebih luas.²¹¹

Dalam wawancara, beberapa informan laki-laki menyatakan bahwa mereka sengaja memilih jalur nikah siri karena “lebih aman” dan “tidak ribet.” Ketiadaan kewajiban administratif dan publikasi dianggap memberikan ruang untuk menjaga stabilitas rumah tangga pertama, setidaknya dalam jangka pendek. Namun, kerahasiaan ini pada saat yang sama menciptakan relasi kuasa yang timpang, di mana informasi mengenai status perkawinan sepenuhnya dikendalikan oleh suami.

²¹⁰ Wawancara dengan Ibu Aminah (Informan I-SP2), Istri Kedua (*poligami nyandung*), Serang, 14 Juli 2025

²¹¹ Dayan Fithoroini, Fadil SJ, “Polygamy Through Sirri Marriage in The Salafi Group (Study On Salafi Family in Ciwedus City, Cilegon Banten City).”

Akibat dari praktik yang tertutup ini, banyak istri pertama baru mengetahui keberadaan istri kedua setelah pernikahan tersebut berlangsung cukup lama. Dalam beberapa wawancara dengan istri pertama, terungkap bahwa informasi mengenai poligami sering kali baru diketahui melalui pihak ketiga, seperti tetangga, keluarga besar, atau setelah muncul tanda-tanda tertentu dalam kehidupan rumah tangga.²¹² Situasi ini menimbulkan keterkejutan emosional dan konflik yang serius, karena pernikahan kedua telah terjadi tanpa persetujuan atau pengetahuan mereka.

Secara empiris, temuan ini menunjukkan bahwa praktik poligami di wilayah penelitian tidak hanya ditopang oleh legitimasi keagamaan, tetapi juga dijalankan melalui mekanisme kerahasiaan yang sistematis. Narasi *sunnah* digunakan untuk membenarkan keputusan poligami, sementara kerahasiaan berfungsi sebagai strategi sosial untuk menghindari resistensi. Kombinasi antara justifikasi religius dan pengelolaan informasi yang tertutup ini menjadi ciri penting dalam praktik poligami *nyandung* di Provinsi Banten.

c. Bentuk-Bentuk Ketidakadilan yang Ditemukan

Penelitian ini tidak hanya memetakan praktik *poligami nyandung* sebagai fenomena sosial, tetapi juga mendokumentasikan secara rinci dampak-dampak konkret yang dialami oleh anggota keluarga, khususnya para istri dan anak. Berdasarkan hasil observasi

²¹² Wawancara dengan Ibu Siti Rahmah (Informan I-SP1), Istri Pertama, Pandeglang, 15 Mei 2025. Informan mengaku baru mengetahui suaminya menikah lagi setelah mendengar kabar dari tetangga

lapangan dan wawancara mendalam dengan para istri yang hidup dalam rumah tangga *poligami nyandung*, ditemukan pola ketidakadilan yang berulang dan sistematis. Ketidakadilan tersebut tidak hadir dalam bentuk yang abstrak, melainkan termanifestasi dalam pengalaman hidup sehari-hari yang dirasakan langsung oleh para perempuan.

Secara empiris, terdapat dua bentuk ketidakadilan utama yang paling menonjol dan dialami secara konsisten oleh para informan, yakni ketidakadilan dalam pemenuhan nafkah dan persoalan administrasi kependudukan. Kedua aspek ini saling berkaitan dan membentuk lingkaran kerentanan yang memperlemah posisi istri dan anak dalam keluarga poligami yang tidak tercatat secara hukum.

1) Masalah Nafkah dan Penurunan Kesejahteraan Ekonomi

Temuan lapangan menunjukkan adanya korelasi yang kuat antara praktik *poligami nyandung* dengan penurunan kualitas ekonomi keluarga. Hampir seluruh istri yang diwawancarai melaporkan bahwa kondisi ekonomi rumah tangga mereka mengalami kemunduran setelah suami menikah lagi. Penurunan ini dirasakan baik oleh istri pertama maupun istri kedua, meskipun dampaknya sering kali lebih berat dirasakan oleh istri pertama yang telah lebih lama bergantung pada penghasilan suami.

Berdasarkan wawancara dengan para istri, mayoritas menyatakan bahwa nafkah yang mereka terima berkurang secara signifikan setelah suami berpoligami. Istri pertama, yang sebelumnya menerima seluruh pendapatan suami untuk kebutuhan

rumah tangga dan anak-anak, harus berbagi penghasilan tersebut dengan istri kedua. Dalam banyak kasus, jumlah pendapatan suami tidak mengalami peningkatan setelah poligami, sehingga pembagian nafkah dilakukan atas sumber daya ekonomi yang sama dan bahkan terbatas.²¹³

Situasi ini diperparah oleh kondisi demografi ekonomi Provinsi Banten, di mana sebagian besar suami bekerja di sektor informal dengan pendapatan yang tidak tetap. Berdasarkan data Badan Pusat Statistik, sekitar 49,73% tenaga kerja di Banten bekerja di sektor informal. Dalam wawancara, para istri menggambarkan bahwa penghasilan suami sering kali tidak menentu, bergantung pada musim, proyek, atau peluang kerja harian. Ketika pendapatan suami menurun, dampaknya langsung dirasakan oleh seluruh anggota keluarga, terutama dalam pemenuhan kebutuhan dasar seperti makanan, pendidikan anak, dan biaya kesehatan.²¹⁴ Kondisi ekonomi pekerja informal yang rentan ini secara empiris menggugurkan klaim mampu secara finansial yang sering diajukan pelaku poligami *nyandung*, karena tidak adanya kepastian arus kas (*cash flow*) untuk menopang dua keluarga atau lebih.

²¹³ Wawancara dengan Ibu Siti Rahmah (Informan I-SP1), Istri Pertama (*poligami nyandung*), Pandeglang, 15 Mei 2025

²¹⁴ Badan Pusat Statistik Provinsi Banten, “Keadaan Ketenagakerjaan Provinsi Banten Februari 2024”, diakses pada 4 November 2025. Data ini dikuatkan oleh Wawancara dengan Bapak Ahmad Fauzi (Informan S-PL1), Suami Pelaku Poligami yang bekerja di sektor informal, Pandeglang, 2025

Dalam wawancara dengan para suami, ditemukan kecenderungan pemahaman yang sempit mengenai konsep keadilan dalam poligami. Sebagian besar suami mendefinisikan “adil” sebatas pada pembagian waktu atau giliran bermalam di antara para istri. Aspek pemenuhan nafkah material jarang dipahami sebagai bagian integral dari keadilan yang harus diwujudkan secara proporsional. Beberapa suami menyatakan bahwa selama mereka “tidak pilih kasih dalam giliran,” maka mereka telah merasa berlaku adil, meskipun secara faktual kebutuhan ekonomi masing-masing keluarga tidak terpenuhi secara layak.²¹⁵

Sebaliknya, para istri mengungkapkan pengalaman yang berbeda. Dalam wawancara, banyak istri menyatakan bahwa mereka harus menyesuaikan gaya hidup secara drastis setelah poligami terjadi. Beberapa informan menyebutkan bahwa uang belanja harian dikurangi, kebutuhan anak ditunda, dan biaya sekolah harus dicari dengan cara lain. Tidak sedikit istri yang akhirnya terdorong untuk mencari nafkah tambahan sendiri, baik dengan berdagang kecil-kecilan, bekerja serabutan, maupun bergantung pada bantuan keluarga besar, karena suami tidak lagi mampu menanggung beban dua keluarga secara penuh.²¹⁶

²¹⁵ Wawancara dengan Bapak Hasan Basri (Informan S-PL2), Suami Pelaku Poligami, Serang, 12 Juli 2025

²¹⁶ Wawancara dengan Ibu Nurhayati (Informan I-SP3), Istri Pertama (*poligami nyandung*), Lebak, 5 Desember 2025

Dalam narasi para istri, muncul perasaan bahwa tanggung jawab ekonomi suami mengalami pengabaian secara bertahap. Suami tetap mempertahankan otoritas sebagai kepala keluarga, namun tidak diiringi dengan kemampuan ekonomi yang memadai untuk menopang struktur keluarga poligami.²¹⁷ Ketidakmampuan ini jarang diakui secara terbuka, tetapi dampaknya dirasakan langsung oleh para istri dalam bentuk ketidakpastian ekonomi dan meningkatnya beban hidup sehari-hari.

Secara empiris, kondisi ini menunjukkan bahwa praktik poligami yang berlangsung di lapangan sering kali tidak disertai dengan kesiapan ekonomi yang memadai. Penurunan kesejahteraan ekonomi keluarga menjadi konsekuensi nyata yang dialami oleh para istri dan anak, terutama dalam konteks *poligami nyandung* yang tidak melalui mekanisme verifikasi kemampuan finansial suami. Temuan ini mengungkap bahwa ketidakadilan ekonomi bukanlah dampak insidental, melainkan pola yang berulang dalam praktik poligami yang terjadi di wilayah penelitian.²¹⁸

Dalam wawancara dengan para suami yang menjalani *poligami nyandung*, ditemukan kecenderungan yang relatif seragam dalam cara mereka mendefinisikan konsep *keadilan*. Sebagian besar informan laki-laki memaknai *adil* terutama dalam

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Observasi, 5-10 Juli 2025. Lihat juga Ismal Faseh, “Dampak Poligami Terhadap Keharmonisan Keluarga (Studi Kasus di Desa Nameng Kecamatan Rangkasbitung Kabupaten Lebak)” (Tesis, Institut Agama Islam Tribakti Lirboyo Kediri, 2022)

kerangka pembagian waktu atau giliran bermalam di antara para istri. Dalam penuturan mereka, keadilan dipahami sebagai kesetaraan jadwal kunjungan, durasi tinggal, atau frekuensi bertemu masing-masing istri. Aspek-aspek tersebut dianggap sebagai ukuran utama, bahkan satu-satunya, dari keberhasilan menjalankan poligami secara adil.²¹⁹

Dalam beberapa wawancara, para suami menyatakan bahwa selama mereka berusaha membagi waktu secara seimbang, maka kewajiban mereka telah terpenuhi. Kebutuhan materi ditempatkan sebagai urusan yang “disesuaikan dengan kemampuan,” bukan sebagai standar keadilan yang harus dipenuhi secara proporsional. Pandangan ini menunjukkan bahwa konsep keadilan direduksi menjadi persoalan teknis pembagian waktu, sementara dimensi ekonomi tidak diposisikan sebagai aspek sentral yang menentukan kesejahteraan keluarga.²²⁰

Sebaliknya, narasi para istri memperlihatkan pengalaman yang sangat berbeda. Dalam wawancara mendalam, para istri, baik istri pertama maupun istri kedua, melaporkan bahwa kebutuhan materi keluarga sering kali tidak terpenuhi secara layak setelah poligami terjadi. Mereka menggambarkan bahwa pembagian nafkah dilakukan tanpa perhitungan yang jelas, sehingga

²¹⁹ Wawancara dengan Bapak Ahmad Fauzi (Informan S-PL1), Suami Pelaku Poligami, Pandeglang, 18 Mei 2025. Informan menekankan bahwa ia selalu berusaha pulang bergilir setiap dua hari sekali sebagai bukti keadilan

²²⁰ Wawancara dengan Bapak Hasan Basri (Informan S-PL2), Suami Pelaku Poligami, Serang, 12 Juli 2025.

kebutuhan anak-anak seperti biaya sekolah, uang makan, dan kebutuhan kesehatan kerap menjadi persoalan sehari-hari. Dalam beberapa kasus, istri pertama menyebut bahwa nafkah yang diterima menjadi jauh lebih kecil dibandingkan sebelum suami menikah lagi.²²¹

Kondisi ini mendorong banyak istri untuk mencari nafkah tambahan secara mandiri. Dalam wawancara, para istri menceritakan berbagai bentuk strategi bertahan hidup yang mereka lakukan, mulai dari berdagang kecil-kecilan, bekerja sebagai buruh harian, hingga meminjam uang dari keluarga atau tetangga. Upaya ini dilakukan bukan sebagai pilihan bebas, melainkan sebagai bentuk adaptasi terhadap menurunnya kemampuan suami dalam menanggung kebutuhan dua keluarga secara bersamaan.²²²

Beberapa istri menyatakan bahwa beban ekonomi yang meningkat membuat mereka harus mengambil peran ganda sebagai pengasuh anak sekaligus pencari nafkah. Situasi ini tidak jarang menimbulkan kelelahan fisik dan tekanan psikologis, terutama ketika upaya mencari nafkah tersebut tidak diiringi dengan dukungan emosional dari suami. Dalam narasi para istri, muncul perasaan bahwa tanggung jawab ekonomi suami secara perlahan

²²¹ Wawancara dengan Ibu Siti Rahmah (Informan I-SP1), Istri Pertama, Pandeglang, 15 Mei 2025. Informan menjelaskan drastisnya penurunan uang belanja pasca-poligami

²²² Wawancara dengan Ibu Nurhayati (Informan I-SP3), Istri Pertama, Lebak, 5 Desember 2025

dialihkan kepada mereka, tanpa adanya kesepakatan yang jelas atau pengakuan atas beban tambahan tersebut.²²³

Secara empiris, kondisi ini menunjukkan adanya pengabaian tanggung jawab ekonomi dalam praktik poligami yang berlangsung di lapangan. Suami tetap mempertahankan status sebagai kepala keluarga, namun tidak disertai dengan kapasitas ekonomi yang memadai untuk menjamin kesejahteraan seluruh anggota keluarga. Ketidakmampuan ini tidak selalu diakui secara eksplisit, tetapi tercermin dalam ketidakcukupan nafkah dan meningkatnya beban ekonomi yang harus ditanggung oleh para istri.²²⁴

Temuan ini memperlihatkan bahwa praktik *poligami nyandung* sering kali menghasilkan ketimpangan antara klaim keadilan yang diucapkan oleh suami dan realitas keseharian yang dialami oleh para istri. Keadilan yang dipahami secara sempit pada akhirnya tidak mampu mencegah terjadinya penurunan kesejahteraan ekonomi keluarga, dan justru membuka ruang bagi munculnya ketidakadilan struktural dalam rumah tangga poligami di wilayah penelitian.

2) Masalah Administratif: Hilangnya Hak Sipil Istri dan Anak

Selain persoalan ekonomi, temuan penelitian juga mencatat adanya dampak administratif yang signifikan dan berlapis yang

²²³ Wawancara dengan Ibu Aminah (Informan I-SP2) dan Ibu Rohana (Informan I-SP4), 14 Juli 2025

²²⁴ Shofiyullah Muzzammil, Mohammad Affan, Muhammad Alwi HS, "Motives, Construction, and Pseudo Justice in Polygamy Practices by Kiai in the Pesantren in Madura."

dialami oleh istri siri dan anak-anak yang lahir dari praktik *poligami nyandung*. Dampak ini bersifat struktural dan langsung berhubungan dengan absennya pengakuan negara terhadap pernikahan yang dilakukan secara siri. Dalam banyak kasus, persoalan administratif justru menjadi sumber kerentanan jangka panjang yang terus membayangi kehidupan istri dan anak, bahkan setelah konflik rumah tangga muncul.

Berdasarkan observasi lapangan dan wawancara dengan para istri siri, ditemukan bahwa ketiadaan pencatatan pernikahan menyebabkan mereka tidak tercantum dalam Kartu Keluarga (KK) suami. Secara administratif, istri kedua dan seterusnya berada di luar struktur keluarga resmi yang diakui negara. Mereka tidak memiliki buku nikah, tidak tercatat sebagai pasangan sah dalam dokumen kependudukan, dan sering kali harus bertahan dengan status administratif yang tidak jelas. Dalam wawancara, beberapa informan menyebutkan bahwa mereka tetap tercatat sebagai “belum menikah” atau “menumpang” dalam KK orang tua, meskipun secara sosial mereka telah berkeluarga dan memiliki anak.²²⁵

Ketiadaan status administratif ini berdampak langsung pada anak-anak hasil *poligami nyandung*. Temuan lapangan menunjukkan bahwa banyak anak mengalami kesulitan dalam

²²⁵ Wawancara dengan Bapak Roni Saputra (Informan AP-01), Aparat Dukcapil, Serang, 14 Oktober 2025

memperoleh akta kelahiran yang mencantumkan nama ayah secara legal. Dalam wawancara dengan para ibu, terungkap bahwa proses pengurusan akta kelahiran sering kali terhambat karena tidak adanya buku nikah sebagai syarat administratif. Akibatnya, sebagian anak hanya dicatat dengan nama ibu, atau mengalami penundaan pencatatan kelahiran dalam waktu yang cukup lama.²²⁶

Beberapa informan menceritakan bahwa mereka harus melalui proses yang berbelit-belit ketika mengurus dokumen kependudukan anak, termasuk diminta melampirkan surat keterangan tambahan atau menghadapi penolakan administratif di tingkat kelurahan dan kecamatan. Dalam kondisi tertentu, ibu harus memilih antara menerima akta kelahiran tanpa nama ayah atau menunda pencatatan dengan harapan suatu saat pernikahan mereka dapat dilegalkan. Pilihan-pilihan ini sering kali diambil dalam situasi tertekan, tanpa pendampingan hukum yang memadai.²²⁷

Dampak administratif ini tidak berhenti pada persoalan dokumen semata. Dalam wawancara, para ibu mengungkapkan kekhawatiran jangka panjang terkait akses anak terhadap pendidikan, layanan kesehatan, dan bantuan sosial. Ketidaklengkapan dokumen kependudukan membuat anak berada dalam posisi yang rentan, terutama ketika berhadapan dengan

²²⁶ Wawancara dengan Ibu Aminah (Informan I-SP2), Istri Kedua (*poligami nyandung*), Serang, 14 Juli 2025

²²⁷ Wawancara dengan Ibu Aminah (Informan I-SP2), Istri Kedua (*poligami nyandung*), Serang, 14 Juli 2025. Informan menjelaskan dilema yang dihadapi saat mengurus akta kelahiran anak tanpa buku nikah

sistem birokrasi yang mensyaratkan identitas hukum yang jelas. Beberapa informan menyatakan bahwa mereka baru menyadari besarnya dampak administratif ini setelah anak memasuki usia sekolah atau ketika membutuhkan layanan kesehatan tertentu.²²⁸ Secara operasional, hal ini terlihat nyata saat anak tidak dapat didaftarkan dalam BPJS Kesehatan keluarga atau tidak memperoleh akses bantuan sosial Program Keluarga Harapan (PKH) karena status hukum perkawinan orang tua yang tidak terdeteksi sistem negara.

Secara empiris, temuan ini menunjukkan bahwa praktik *poligami nyandung* tidak hanya berdampak pada relasi internal keluarga, tetapi juga menimbulkan eksklusi administratif yang sistematis terhadap istri dan anak. Hilangnya hak sipil bukanlah akibat yang bersifat insidental, melainkan konsekuensi langsung dari tidak adanya pengakuan negara terhadap pernikahan siri. Kondisi ini menempatkan istri dan anak dalam posisi yang secara struktural lemah, karena keberadaan mereka tidak sepenuhnya diakui dalam sistem administrasi kependudukan.²²⁹

Temuan lapangan ini memperlihatkan bahwa masalah administratif menjadi salah satu bentuk ketidakadilan yang paling

²²⁸ Wawancara dengan Ibu Rohana (Informan I-SP4), Istri Kedua, Pandeglang, 22 Mei 2025

²²⁹ Observasi, 5-10 Juli 2025. Lihat juga Yuanita Aprilandini Siregar dan Ratu Nurul Afini, "Stikmatisasi terhadap janda muda: Studi Kasus Lima Perempuan Korban Perceraian Usia Muda di Desa Kadubungbang Kecamatan Cimanuk Pandeglang Banten," *Prosiding SeNSosio*, Vol. 4, No. 1 (2023)

nyata dan dirasakan secara berkelanjutan oleh keluarga *poligami nyandung*. Absennya pencatatan pernikahan menciptakan rantai persoalan yang tidak hanya menyentuh ranah hukum, tetapi juga berdampak langsung pada kehidupan sehari-hari istri dan anak dalam mengakses hak-hak sipil dasar mereka

Lebih lanjut, temuan penelitian menunjukkan bahwa ketiadaan dokumen pernikahan yang sah membawa konsekuensi hukum yang sangat serius bagi posisi istri, khususnya ketika relasi perkawinan berakhir karena perceraian atau kematian suami. Dalam kondisi pernikahan siri, istri tidak memiliki dasar hukum yang memadai untuk menuntut hak-hak keperdataannya, baik dalam konteks nafkah lampau (nafkah madhiyah), pembagian harta bersama, maupun hak waris apabila suami meninggal dunia. Ketidadaan buku nikah menjadikan keberadaan istri secara hukum seolah tidak pernah ada dalam struktur keluarga yang diakui negara.

Berdasarkan wawancara dengan para istri siri, ditemukan adanya kecemasan yang kuat terkait masa depan ekonomi mereka, terutama ketika hubungan dengan suami mulai memburuk. Beberapa informan menyampaikan bahwa selama masih tinggal bersama, persoalan status hukum belum terlalu dirasakan. Namun, ketika konflik rumah tangga muncul atau suami mulai mengurangi perhatian dan nafkah, barulah posisi hukum istri terasa sangat

rapuh. Dalam situasi tersebut, istri tidak dapat mengajukan gugatan nafkah madhiyah ke Pengadilan Agama karena tidak mampu membuktikan adanya hubungan perkawinan yang sah secara administratif.²³⁰

Dalam konteks kematian suami, kerentanan ini menjadi semakin nyata. Sejumlah informan mengungkapkan ketakutan akan kehilangan seluruh akses ekonomi apabila suami wafat lebih dulu. Tanpa dokumen pernikahan yang diakui negara, istri siri tidak memiliki legal standing untuk menuntut hak waris, baik berupa harta bersama maupun bagian dari harta peninggalan suami. Dalam praktiknya, harta warisan sering kali sepenuhnya dikuasai oleh istri pertama atau keluarga besar suami, sementara istri siri dan anak-anaknya berada dalam posisi yang sangat lemah dan sulit melakukan klaim hukum.²³¹

Temuan ini diperkuat oleh data kelembagaan yang menunjukkan tingginya angka permohonan *itsbāt nikāḥ* (pengesahan nikah) di Pengadilan Agama wilayah Banten. Berdasarkan keterangan aparat peradilan yang diwawancarai, permohonan *itsbāt nikāḥ* menjadi salah satu perkara yang cukup dominan, khususnya dari pasangan yang telah lama menikah secara siri dan baru merasakan urgensi legalitas ketika berhadapan dengan

²³⁰ Wawancara dengan Ibu Siti Rahmah (Informan I-SP1), Istri Pertama, Pandeglang, 15 Mei 2025

²³¹ Wawancara dengan Hakim Drs. H. Ahmad Syukri, M.H. (Informan H-PA2), Pengadilan Agama Serang, 22 Agustus 2025. Hakim menjelaskan bahwa sengketa waris sering terjadi pada kasus *poligami nyandung* karena istri siri tidak memiliki kekuatan pembuktian

persoalan anak, perceraian, atau kematian. Fenomena ini menunjukkan bahwa *itsbāt nikāḥ* sering kali diajukan bukan sebagai bentuk kepatuhan hukum sejak awal, melainkan sebagai respons darurat atas masalah hukum yang telah terlanjur muncul.²³²

Dalam wawancara, beberapa istri menyatakan bahwa permohonan *itsbāt nikāḥ* diajukan semata-mata demi mendapatkan kepastian hukum bagi anak-anak mereka, terutama terkait akta kelahiran dan akses pendidikan. Mereka mengakui bahwa selama bertahun-tahun menjalani pernikahan siri, persoalan legalitas dianggap tidak mendesak. Namun, ketika anak mulai berhadapan dengan kebutuhan administratif, sekolah, bantuan sosial, atau layanan publik, barulah mereka menyadari pentingnya pengakuan negara terhadap pernikahan yang telah lama berlangsung.²³³

Dengan demikian, tingginya angka *itsbāt nikāḥ* ini secara empiris mengindikasikan adanya pola sosial yang berulang: praktik *poligami nyandung* dilakukan dengan mengabaikan aspek hukum negara di hulu, tetapi pada akhirnya tetap kembali ke institusi peradilan di hilir untuk mencari perlindungan hukum. Dengan kata lain, *itsbāt nikāḥ* berfungsi sebagai mekanisme korektif atas praktik pernikahan tidak tercatat yang telah menimbulkan berbagai kerentanan hukum, terutama bagi istri dan anak. Temuan lapangan ini menegaskan bahwa persoalan administratif dalam *poligami*

²³² *Ibid.*

²³³ Wawancara dengan Ibu Rohana (Informan I-SP4), Pandeglang, 22 Mei 2025

nyandung tidak berhenti pada ketiadaan dokumen semata, melainkan berimplikasi langsung pada hilangnya hak-hak keperdataan perempuan dan anak. Upaya legalisasi melalui *itsbāt nikāh* mencerminkan kebutuhan mendesak akan kepastian hukum, sekaligus menunjukkan bahwa sistem hukum positif saat ini lebih banyak berfungsi sebagai alat penyelamat di tahap akhir, bukan sebagai mekanisme pencegah sejak awal.

2. Persepsi Keadilan dan Maqāṣid di Kalangan Masyarakat Banten

Selain temuan mengenai praktik administratif dan ekonomi, penelitian ini juga menggali secara mendalam bagaimana konstruksi pemikiran, keyakinan, dan persepsi keagamaan berkembang di benak para aktor yang terlibat langsung dalam praktik poligami di Provinsi Banten. Fokus utama pada bagian ini adalah bagaimana konsep “keadilan” dan “tujuan perkawinan” dipahami, dinegosiasikan, dan dipraktikkan secara subjektif oleh pelaku poligami, istri, serta tokoh otoritas keagamaan dan hukum.

Berdasarkan hasil wawancara mendalam, ditemukan bahwa terdapat perbedaan persepsi yang cukup tajam antara aktor-aktor tersebut, terutama terkait makna keadilan dan orientasi moral dari praktik poligami. Perbedaan ini tidak hanya bersifat individual, tetapi menunjukkan pola berpikir kolektif yang dipengaruhi oleh latar sosial, otoritas keagamaan yang dirujuk, serta pengalaman hidup masing-masing aktor.

a. Pandangan Pelaku Poligami: Pemahaman Tekstual dan Parsial

Berdasarkan wawancara dengan sejumlah pelaku poligami di wilayah penelitian, khususnya di Pandeglang dan Lebak, ditemukan adanya pola pemahaman keagamaan yang relatif seragam dalam memaknai konsep “adil” dalam poligami. Mayoritas informan laki-laki mendefinisikan keadilan secara sangat minimalis dan prosedural, yakni sebatas pembagian waktu giliran menginap yang dianggap merata di antara para istri. Dalam hampir seluruh wawancara, aspek ini selalu menjadi indikator utama, bahkan satu-satunya, yang dijadikan tolok ukur keberhasilan mereka dalam berlaku adil.²³⁴ Hal ini sebagaimana disampaikan oleh Bapak Hasan Basri (Informan S-PL2):

“Bagi saya yang penting adil itu di jadwal menginap. Kalau di istri tua dua malam, di yang muda juga dua malam. Itu sudah saya jalankan dengan tertib. Kalau soal uang (nafkah), ya menyesuaikan, yang penting tidak ada yang ditinggalkan sama sekali.”²³⁵

Dalam narasi para pelaku, keadilan tidak dipahami sebagai kondisi kesejahteraan menyeluruh, melainkan sebagai kepatuhan terhadap aspek teknis yang paling mudah diukur. Ketika ditanya lebih jauh mengenai kecukupan nafkah, stabilitas ekonomi, atau kondisi psikologis istri, para informan cenderung menggeser pembahasan ke wilayah “niat baik” dan “kemampuan seadanya”. Keadilan ekonomi dipahami bukan sebagai standar objektif yang harus dipenuhi,

²³⁴ Wawancara dengan Bapak Hasan Basri (Informan S-PL2), Suami Pelaku Poligami, Serang, 12 Juli 2025

²³⁵ *Ibid.*

melainkan sebagai upaya subjektif sesuai kemampuan masing-masing suami.²³⁶ Bapak Ahmad Fauzi (Informan S-PL1) menegaskan:

“Keadilan itu urusan hati dan usaha. Saya sudah jujur ke istri-istri kalau keadaan ekonomi saya memang pas-pasan. Yang penting niatnya ibadah, insya Allah rezeki mah ada jalannya sendiri.”²³⁷

Temuan lapangan menunjukkan bahwa standar “seadanya” atau “semampunya” menjadi frasa kunci yang berulang dalam wawancara. Para pelaku poligami menyatakan bahwa selama mereka telah berusaha memberi nafkah sesuai kemampuan, maka kewajiban keadilan dianggap telah tertunaikan. Tidak ditemukan upaya untuk mengaitkan kemampuan tersebut dengan ukuran kebutuhan riil dua keluarga atau dampak ekonomi jangka panjang terhadap istri dan anak. Dalam persepsi ini, keterbatasan ekonomi tidak dipandang sebagai penghalang moral untuk berpoligami, melainkan sebagai kondisi yang harus diterima bersama.²³⁸

Lebih jauh, penelitian ini menemukan bahwa legitimasi keagamaan yang digunakan para pelaku bersifat tekstual dan parsial. Mereka relatif fasih mengutip ayat Al-Qur’an yang membolehkan laki-laki menikahi hingga empat perempuan, serta menyebut poligami sebagai bagian dari sunnah Nabi. Namun, dalam wawancara, sangat jarang ditemukan refleksi mendalam terhadap lanjutan ayat yang sama,

²³⁶ Wawancara dengan Bapak Ahmad Fauzi (Informan S-PL1), Suami Pelaku Poligami, Pandeglang, 18 Mei 2025

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ Observasi, 5-10 Juli, 2025

khususnya peringatan keras (*tahdīd*) mengenai sulitnya berlaku adil dan risiko terjadinya kezaliman.²³⁹

Ketika peneliti mengonfirmasi makna keadilan yang lebih luas, misalnya terkait dampak psikologis terhadap istri pertama atau kesejahteraan anak, sebagian besar informan cenderung menganggap hal tersebut sebagai “urusan perasaan” yang tidak dapat dijadikan ukuran hukum. Dengan demikian, keadilan direduksi menjadi konsep legal-formal yang sempit, sementara dimensi etis dan sosialnya diposisikan sebagai konsekuensi sekunder yang berada di luar tanggung jawab utama suami.

Temuan ini menunjukkan bahwa di kalangan pelaku poligami, konsep keadilan tidak dipahami sebagai tujuan normatif perkawinan yang holistik, melainkan sebagai syarat minimal yang cukup untuk membenarkan tindakan poligami. Pemahaman ini membentuk kerangka berpikir di mana poligami dipersepsikan sebagai hak keagamaan yang sah, selama tidak melanggar indikator keadilan yang ditafsirkan secara sempit oleh pelaku itu sendiri.

Data wawancara juga mengungkap bahwa motif “Sunnah Rasul” berfungsi sebagai narasi pembenaran yang sangat dominan dalam cara para pelaku poligami menjelaskan dan mempertahankan pilihan hidup mereka. Dalam hampir seluruh wawancara dengan informan laki-laki, istilah sunnah muncul sebagai argumen pamungkas

²³⁹ Setyanto, “Poligami Dalam Prespektif Filsafat Hukum Islam (Kritik Terhadap Hukum Perkawinan Di Indonesia).”

yang sulit digugat. Poligami diposisikan bukan sekadar sebagai pilihan personal, melainkan sebagai tindakan religius yang bernilai ibadah dan, karenanya, dianggap berada di atas pertimbangan rasional-ekonomis maupun konsekuensi sosial yang ditimbulkannya.²⁴⁰

Ketika peneliti mengonfirmasi kondisi ekonomi keluarga, yang dalam banyak kasus berada pada kategori pas-pasan atau bahkan tidak stabil, para pelaku cenderung merespons dengan argumentasi teologis yang bersifat fatalistik. Mereka menyatakan bahwa rezeki sepenuhnya berada dalam kuasa Tuhan, dan bahwa poligami justru diyakini sebagai salah satu pintu pembuka rezeki.²⁴¹ Dalam narasi ini, keberanian berpoligami dipersepsikan sebagai bentuk tawakal, sementara kekhawatiran terhadap kecukupan nafkah dianggap sebagai sikap kurang percaya kepada ketentuan Ilahi. Kiai Abdul Karim (Informan TA-01) menguatkan persepsi ini dalam pandangan masyarakat:

“Di sini banyak yang percaya kalau menikah lagi itu nambah pintu rezeki. Jadi walaupun ekonominya belum mapan, mereka berani saja karena yakin Allah yang kasih makan. Poligami itu sunnah, dan sunnah itu mendatangkan berkah.”²⁴²

Namun, temuan lapangan menunjukkan adanya ketidaksinkronan yang jelas antara keyakinan tersebut dengan realitas empiris kehidupan keluarga para pelaku. Berdasarkan keterangan istri dan observasi ekonomi rumah tangga, beban finansial keluarga justru

²⁴⁰ Observasi, 5-10 Juli 2025. Lihat juga Muhammad Roy Purwanto, "Poligami Dalam Pandangan Kyai (Studi Pada Pengasuh Pondok Pesantren Fahmil Qur'an Kota Serang Banten Kecamatan Trondol)" (Skripsi, Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, 2020)

²⁴¹ Wawancara dengan Kiai Abdul Karim (Informan TA-01), Tokoh Agama Lokal, Pandeglang, 7 April 2025

²⁴² *Ibid.*

meningkat secara signifikan setelah poligami dilakukan. Penghasilan suami yang relatif tetap, atau bahkan tidak menentu karena bekerja di sektor informal, harus dibagi untuk menopang dua rumah tangga, sementara tidak ditemukan indikasi adanya peningkatan pendapatan yang sebanding. Dengan demikian, klaim poligami sebagai “pintu rezeki” tidak terkonfirmasi dalam pengalaman hidup sehari-hari para keluarga yang diteliti.²⁴³

Dalam wawancara lanjutan, beberapa pelaku mengakui adanya kesulitan ekonomi, namun tetap memandang kondisi tersebut sebagai “ujian” yang harus diterima sebagai konsekuensi menjalankan sunnah. Perspektif ini menunjukkan bahwa kerangka berpikir yang digunakan para pelaku cenderung menempatkan keyakinan teologis di atas evaluasi empiris terhadap dampak tindakan mereka. Realitas penurunan kesejahteraan istri dan anak tidak dipandang sebagai indikator kegagalan, melainkan sebagai bagian dari dinamika hidup beragama yang harus dijalani dengan kesabaran.²⁴⁴

Temuan ini memperlihatkan bahwa dalam persepsi pelaku poligami, orientasi maqāṣid, khususnya perlindungan terhadap keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) dan harta (*ḥifẓ al-māl*), tidak menjadi pertimbangan utama dalam pengambilan keputusan. Fokus utama

²⁴³ Observasi, 5-10 Juli 2025. Lihat juga Ismal Faseh, “Dampak Poligami Terhadap Keharmonisan Keluarga (Studi Kasus di Desa Nameng Kecamatan Rangkasbitung Kabupaten Lebak)” (Tesis, Institut Agama Islam Tribakti Lirboyo Kediri, 2022)

²⁴⁴ Tutik Hamidah Irzak Yuliardy Nugroho, “Konsep Masalah Perspektif Izzudin Ibn Abd. Salam: Telaah Dalam Kitab Qawa’id Al-Ahkam Fi Masalih Al-Anam,” *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* 7, no. 2 (2021).

justru terletak pada pemenuhan dorongan biologis dan simbolik yang dibingkai sebagai ibadah. Dengan legitimasi religius tersebut, aspek-aspek kesejahteraan jangka panjang keluarga cenderung diposisikan sebagai urusan sekunder yang dapat “diserahkan” kepada takdir.

Secara empiris, pola ini menunjukkan bahwa maqāsid perkawinan tidak dipahami sebagai tujuan substantif yang harus diupayakan secara sadar dan bertanggung jawab, melainkan direduksi menjadi konsekuensi yang diharapkan muncul secara otomatis dari pelaksanaan ritual keagamaan. Persepsi semacam ini membentuk cara pandang yang permisif terhadap risiko ketidakadilan, sekaligus menjelaskan mengapa banyak pelaku tetap melanjutkan praktik poligami meskipun bukti-bukti empiris menunjukkan dampak negatif yang nyata bagi kehidupan ekonomi dan kesejahteraan keluarga mereka.²⁴⁵

b. Pandangan Istri: Narasi *Mafsadah* dan Ketidakberdayaan

Berbeda secara tajam dengan persepsi para pelaku poligami, temuan dari sisi istri, baik istri pertama maupun istri kedua, memperlihatkan wajah lain dari praktik poligami yang sarat dengan narasi penderitaan, kerusakan relasi, dan ketidakadilan yang dialami secara berlapis. Dalam wawancara mendalam, para istri menggambarkan pengalaman poligami bukan sebagai bentuk pengamalan ajaran agama yang membawa ketenangan, melainkan

²⁴⁵ Shofiyullah Muzzammil, Mohammad Affan, Muhammad Alwi HS, “Motives, Construction, and Pseudo Justice in Polygamy Practices by Kiai in the Pesantren in Madura.”

sebagai peristiwa yang mengubah kehidupan rumah tangga mereka secara drastis dan menyakitkan.²⁴⁶ Ibu Siti Rahmah (Informan I-SP1) mengungkapkan penderitaannya:

“Keadilan apa yang dia bilang? Sejak dia nikah lagi (siri), uang belanja dipotong hampir separuh. Anak mau masuk sekolah saja saya harus cari pinjaman sendiri. Dia bilang adil karena tidurnya gantian, tapi perut kami di sini siapa yang adil?”²⁴⁷
Bagi para istri pertama yang diwawancarai, klaim “keadilan”

yang disampaikan suami hampir selalu dipersepsikan sebagai retorika kosong yang tidak memiliki pijakan dalam realitas sehari-hari. Mereka menilai bahwa keadilan yang dimaksud suami hanya berhenti pada pembagian jadwal atau pengakuan verbal, tanpa menyentuh kebutuhan emosional, psikologis, dan ekonomi yang mereka rasakan. Dalam banyak narasi, para istri menyebut bahwa setelah poligami terjadi, relasi perkawinan berubah secara fundamental: komunikasi menjadi kaku, keterbukaan menghilang, dan kehangatan rumah tangga perlahan terkikis.²⁴⁸ Ibu Nurhayati (Informan I-SP3) menambahkan:

“Yang paling sakit itu bukan cuma soal uang, tapi rasa tidak dihargai. Dia nikah diam-diam (nyandung), saya tahu dari tetangga. Sejak itu, rumah rasanya cuma jadi tempat dia mampir sebentar sebelum pergi ke sana lagi.”²⁴⁹
Secara faktual, para istri melaporkan adanya kekerasan

psikologis yang nyata, meskipun sering kali tidak tampak dalam bentuk kekerasan fisik. Kekerasan ini termanifestasi dalam perasaan

²⁴⁶ Wawancara dengan Ibu Siti Rahmah (Informan I-SP1), Istri Pertama (*poligami nyandung*), Pandeglang, 15 Mei 2025

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ Wawancara dengan Ibu Nurhayati (Informan I-SP3), Istri Pertama, Lebak, 5 Desember 2025. Informan menggambarkan hilangnya kualitas komunikasi dan perhatian suami sebagai dampak paling menyakitkan dibanding masalah materi

²⁴⁹ *Ibid.*

tidak dihargai, diabaikan secara emosional, dan terus-menerus hidup dalam kecemasan. Beberapa informan menyampaikan bahwa mereka mengalami tekanan batin yang berkepanjangan, terutama karena ketidakpastian masa depan anak-anak mereka. Ketakutan akan berkurangnya perhatian dan nafkah, serta kekhawatiran jika suatu saat suami sepenuhnya lebih berpihak kepada istri lain, menjadi beban mental yang terus menghantui kehidupan sehari-hari.²⁵⁰

Pengalaman psikologis ini sering kali diperparah oleh beban ekonomi yang semakin berat. Dalam wawancara, para istri mengungkapkan bahwa setelah poligami, nafkah yang mereka terima berkurang secara signifikan, sementara kebutuhan rumah tangga dan anak tetap berjalan seperti sebelumnya. Karena suami tidak mampu, atau tidak mau, menanggung beban dua rumah tangga secara penuh, istri terpaksa mengambil peran ekonomi tambahan. Beberapa informan menyebut harus bekerja lebih keras, mengambil pekerjaan sampingan, atau mengandalkan bantuan keluarga besar demi memastikan kebutuhan anak-anak tetap terpenuhi.²⁵¹

Dalam persepsi para istri, kondisi ini menciptakan paradoks yang menyakitkan. Di satu sisi, mereka dituntut untuk menerima poligami sebagai bagian dari ajaran agama yang diklaim suami sebagai “jalan surga”. Namun di sisi lain, pengalaman hidup yang mereka

²⁵⁰ Wawancara dengan Ibu Aminah (Informan I-SP2), Serang, 14 Juli 2025

²⁵¹ Wawancara dengan Ibu Nurhayati (Informan I-SP3), Lebak, 5 Desember 2025. Informan menyatakan harus berjualan makanan ringan untuk menutupi kekurangan uang belanja dari suami

jalani justru dipenuhi konflik, kelelahan fisik, tekanan mental, dan rasa tidak adil yang terus berulang. Karena itu, para istri secara konsisten menyatakan bahwa poligami yang mereka alami tidak menghadirkan ketenangan atau kemaslahatan, melainkan menjadi sumber utama konflik yang secara perlahan menggerus ketahanan keluarga.²⁵²

Temuan menarik lainnya adalah adanya sikap pasrah atau *nrimo* di kalangan sebagian istri. Sikap ini bukan lahir dari penerimaan ideologis terhadap konsep keadilan yang diterapkan suami, melainkan dari kondisi ketidakberdayaan posisi tawar (*bargaining position*) yang mereka alami. Dalam wawancara, para istri mengakui bahwa mereka sebenarnya menolak poligami secara batin, namun merasa tidak memiliki pilihan yang realistis untuk keluar dari situasi tersebut.²⁵³

Beberapa faktor yang mendorong sikap pasrah ini antara lain ketergantungan ekonomi, tekanan sosial sebagai perempuan yang telah berkeluarga, serta kekhawatiran akan masa depan anak-anak jika mereka memilih berpisah. Status janda, stigma sosial, dan ketidakpastian ekonomi menjadi pertimbangan berat yang membuat istri memilih bertahan dalam pernikahan yang menyakitkan. Dengan kata lain, stabilitas rumah tangga dipertahankan bukan karena keadilan benar-benar terwujud, tetapi karena tidak adanya alternatif yang aman bagi perempuan.²⁵⁴

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Ibid.* Wawancara dengan Ibu Siti Rahmah (Informan I-SP1), Pandeglang, 15 Mei 2025

²⁵⁴ *Ibid.*

Dengan demikian, secara empiris, fenomena ini mengonfirmasi keberadaan apa yang oleh para informan rasakan sebagai “keadilan semu”. Di permukaan, rumah tangga tampak tetap utuh dan berjalan, namun di baliknya tersembunyi penderitaan psikologis, kelelahan ekonomi, dan penyangkalan terhadap suara perempuan. Keadilan diproduksi secara simbolik oleh suami, sementara beban nyata harus ditanggung oleh istri. Temuan ini memperlihatkan bahwa ketahanan keluarga dalam praktik *poligami nyandung* sering kali dibangun di atas pengorbanan sepihak perempuan, yang penderitaannya tidak tampak dalam statistik, tetapi sangat nyata dalam pengalaman hidup mereka.

c. Pandangan Tokoh Agama dan Hakim: Dualisme Legitimasi

Penelitian ini merekam secara jelas adanya perbedaan pandangan, bahkan ketegangan laten, dalam memaknai praktik poligami antara tokoh agama lokal (non-formal) dan aparat penegak hukum (formal). Perbedaan ini bukan sekadar variasi pendapat personal, melainkan mencerminkan keberadaan dua rezim legitimasi yang bekerja secara paralel dalam kehidupan sosial masyarakat Banten. Di satu sisi, terdapat legitimasi keagamaan yang hidup dan ditaati di tingkat lokal; di sisi lain, terdapat legitimasi hukum negara yang secara normatif mengatur praktik poligami, namun lemah daya jangkanya di tingkat praksis.

1) Tokoh Agama dan Legitimasi Nikah Siri

Di lapangan, tokoh agama setempat, yang kerap disebut sebagai kiai kampung atau ustaz, memegang peran kunci dalam membentuk persepsi dan praktik keagamaan masyarakat terkait poligami. Berdasarkan wawancara dengan beberapa tokoh agama di wilayah penelitian, ditemukan bahwa ukuran keabsahan poligami sepenuhnya diletakkan pada terpenuhinya rukun dan syarat nikah sebagaimana diajarkan dalam fikih klasik, yakni adanya mempelai, wali, saksi, dan ijab kabul. Selama unsur-unsur tersebut terpenuhi, pernikahan (termasuk pernikahan poligami) dipandang sah secara syar'i, tanpa mempertimbangkan status pencatatan di hadapan negara.²⁵⁵ Kiai Abdul Karim (Informan TA-01) menyatakan pandangannya:

“Tugas kami di sini itu menolong orang supaya tidak zina. Kalau ada orang mau nikah lagi, syarat rukunnya lengkap, ya kita nikahkan. Urusan surat (buku nikah) itu urusan negara, bukan urusan halal atau haram di mata Gusti Allah.”²⁵⁶

Dalam pandangan para tokoh agama ini, pencatatan pernikahan oleh negara dipahami semata-mata sebagai urusan administratif yang tidak memiliki implikasi terhadap halal-haramnya hubungan suami istri. Beberapa informan secara eksplisit menyatakan bahwa negara tidak berwenang menentukan sah atau tidaknya suatu pernikahan, karena kewenangan tersebut sepenuhnya berada dalam wilayah hukum agama. Oleh karena itu,

²⁵⁵ Wawancara dengan Kiai Abdul Karim (Informan TA-01), Tokoh Agama Lokal, Pandeglang, 7 April 2025. Informan menekankan bahwa tugas kiai adalah menikahkan sesuai syariat, bukan mengurus surat-surat negara

²⁵⁶ *Ibid.*

praktik nikah siri, termasuk dalam konteks poligami, tidak dianggap sebagai pelanggaran moral selama memenuhi ketentuan fikih.²⁵⁷

Pandangan ini secara faktual memberikan legitimasi teologis yang kuat bagi masyarakat untuk melakukan praktik nyandung. Dengan adanya restu atau fasilitasi dari tokoh agama yang dihormati, para pelaku poligami memperoleh rasa aman secara religius, meskipun menyadari bahwa pernikahan tersebut tidak diakui secara hukum negara. Dalam wawancara, beberapa tokoh agama menyebut bahwa peran mereka adalah “menolong umat”, khususnya untuk menghindarkan pasangan dari perbuatan zina.²⁵⁸ Dalam logika ini, menghalalkan hubungan dianggap sebagai kemaslahatan yang lebih utama dibandingkan mempersoalkan prosedur administratif negara.

Namun, temuan lapangan juga menunjukkan bahwa dalam proses legitimasi ini, aspek perlindungan hak-hak sipil istri dan anak tidak menjadi pertimbangan utama. Para tokoh agama umumnya tidak mempersyaratkan jaminan nafkah yang terukur, persetujuan istri pertama secara formal, atau kepastian status hukum anak di masa depan. Fokus utama tetap pada keabsahan akad secara fikih, sementara konsekuensi administratif dan hukum

²⁵⁷ Wawancara dengan Ustadz M. Ridwan (Informan TA-02), Tokoh Agama, Lebak, 12 September 2024. Lihat juga: Muhammad Roy Purwanto, "Poligami Dalam Pandangan Kyai (Studi Pada Pengasuh Pondok Pesantren Fahmil Qur'an Kota Serang Banten Kecamatan Trondol)" (Skripsi, Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, 2020)

²⁵⁸ *Ibid.*

jangka panjang cenderung diposisikan sebagai urusan sekunder yang berada di luar tanggung jawab mereka.²⁵⁹

Dalam wawancara, sebagian tokoh agama mengakui bahwa mereka menyadari potensi masalah administratif yang dapat muncul di kemudian hari, namun hal tersebut tidak dipandang sebagai alasan yang cukup kuat untuk menolak pelaksanaan nikah siri. Beberapa informan bahkan menyatakan bahwa persoalan dokumen dapat “diurus belakangan” melalui mekanisme *itsbāt nikāh* apabila diperlukan. Pandangan ini memperlihatkan bahwa legalitas negara diposisikan sebagai solusi korektif di hilir, bukan sebagai prasyarat preventif di hulu.²⁶⁰

Dengan demikian, secara empiris, temuan ini menunjukkan bahwa tokoh agama lokal berperan sebagai produsen legitimasi sosial-keagamaan yang sangat efektif dalam praktik poligami di Banten. Dengan otoritas moral dan simbolik yang mereka miliki, mereka mampu meneguhkan praktik nyandung sebagai tindakan yang sah dan dapat diterima secara religius, meskipun pada saat yang sama praktik tersebut membuka ruang lebar bagi hilangnya perlindungan hukum terhadap istri dan anak. Dualisme legitimasi ini menjadi salah satu faktor kunci yang menjelaskan mengapa

²⁵⁹ Wawancara dengan Hakim Hj. Siti Nurjanah, S.H.I., M.H. (Informan H-PA3), Pengadilan Agama Pandeglang, 25 Maret 2025. Hakim menyoroti bahwa banyak kiai menikahkan tanpa memeriksa kesiapan nafkah suami, yang akhirnya menjadi beban pengadilan saat terjadi sengketa

²⁶⁰ Wawancara dengan Hakim Drs. H. Ahmad Syukri, M.H. (Informan H-PA2), Pengadilan Agama Serang, 22 Agustus 2025

hukum negara mengalami kesulitan menjangkau dan mengendalikan praktik poligami di tingkat masyarakat.

2) Hakim Pengadilan Agama dan Kendala Prosedural

Berbeda dengan tokoh agama non-formal yang beroperasi pada ranah legitimasi teologis, hakim Pengadilan Agama memandang praktik poligami dari perspektif hukum positif yang terikat oleh prosedur dan norma perundang-undangan. Namun demikian, hasil wawancara menunjukkan bahwa persepsi hakim terhadap fenomena poligami di Banten tidak berdiri dalam ruang yang ideal, melainkan terus berhadapan dengan realitas sosial yang kompleks dan sering kali berada di luar jangkauan kewenangan institusional pengadilan.

Hakim Pengadilan Agama Pandeglang, Ama' Khisbul Maulana, dalam wawancaranya menyebut bahwa praktik *poligami nyandung* yang marak di masyarakat merupakan “realitas gunung es”. Beliau memaparkan:

“Kasus poligami resmi yang masuk ke kami itu kecil sekali, mungkin hanya pucuknya saja. Di bawahnya, praktik *poligami nyandung* (nyandung) itu sangat masif. Masyarakat menghindari pengadilan karena dianggap ribet dan mahal, padahal tujuannya untuk melindungi hak istri dan anak mereka sendiri.”²⁶¹

Ungkapan tersebut menggambarkan keyakinan hakim bahwa kasus-kasus poligami yang muncul di pengadilan hanyalah sebagian kecil dari praktik yang sebenarnya terjadi di lapangan.

²⁶¹ *Ibid.*

Sebagian besar praktik poligami berlangsung secara tertutup dan tidak pernah bersentuhan langsung dengan mekanisme hukum negara, kecuali ketika konflik atau persoalan administratif sudah terlanjur muncul.²⁶²

Dalam pandangan hakim, prosedur izin poligami yang diatur melalui pengadilan pada dasarnya dirancang untuk memastikan terpenuhinya kemaslahatan (*maqāṣid*), khususnya perlindungan terhadap hak-hak istri dan anak. Syarat-syarat yang ketat, seperti adanya persetujuan istri, kepastian kemampuan finansial, dan jaminan keadilan, dipahami oleh hakim sebagai instrumen preventif untuk mencegah terjadinya penelantaran ekonomi dan konflik keluarga di kemudian hari. Dengan demikian, dari sudut pandang yudisial, pembatasan poligami bukan dimaksudkan untuk menafikan ajaran agama, melainkan untuk memastikan bahwa praktik tersebut tidak melahirkan kerusakan sosial.²⁶³

Namun, temuan wawancara juga menunjukkan adanya kesadaran kritis dari hakim bahwa persepsi ini tidak selalu sejalan dengan cara pandang masyarakat. Di mata sebagian besar masyarakat Banten, pengadilan justru sering dipersepsikan sebagai

²⁶² Observasi dan Wawancara dengan Ama' Khisbul Maulana (Informan H-PA1), Hakim Pengadilan Agama Pandeglang, 25 Februari 2025. Informan menggunakan metafora “gunung es” untuk menggambarkan ketimpangan antara data resmi dan realitas lapangan

²⁶³ Wawancara dengan Hakim Hj. Siti Nurjanah, S.H.I., M.H. (Informan H-PA3), Pengadilan Agama Pandeglang, 25 Maret 2025. Hakim menekankan bahwa tujuan penetapan syarat finansial adalah demi *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan), bukan mempersulit ibadah

institusi yang “menghambat” pelaksanaan ibadah poligami. Syarat-syarat yang diberlakukan, terutama syarat finansial, dipandang sebagai beban yang berat dan tidak realistis bagi kondisi ekonomi masyarakat, khususnya mereka yang bekerja di sektor informal. Persepsi inilah yang mendorong masyarakat untuk mencari jalan pintas melalui nikah siri yang difasilitasi tokoh agama lokal.²⁶⁴

Akibat dari kesenjangan persepsi tersebut, hakim mengakui bahwa peran Pengadilan Agama dalam praktik poligami lebih banyak berada di wilayah hilir. Pengadilan baru berfungsi ketika sengketa telah terjadi, seperti dalam perkara pembagian waris, gugatan nafkah, atau permohonan *itsbāt nikāh* untuk mengesahkan pernikahan yang sebelumnya dilakukan secara siri. Sementara itu, di wilayah hulu, yakni tahap sebelum poligami dilaksanakan, pengadilan hampir tidak memiliki ruang intervensi karena masyarakat secara sadar menghindari prosedur hukum negara.²⁶⁵

Hakim Drs. H. Ahmad Syukri, M.H. (Informan H-PA2) menambahkan:

“Dilema kami adalah ketika mereka datang untuk *itsbat* nikah poligami demi anak. Di satu sisi, praktiknya menyalahi prosedur UU, tapi di sisi lain ada hak anak yang harus dilindungi. Ini yang kami sebut sebagai beban di hilir.”²⁶⁶

Dalam wawancara, hakim juga menyampaikan keterbatasan struktural yang mereka hadapi. Tanpa adanya laporan atau

²⁶⁴ Wawancara dengan Hakim Drs. H. Mulyadi, M.H. (Informan H-PA1), Pengadilan Agama Pandeglang, 10 Maret 2025

²⁶⁵ Wawancara dengan Hakim Drs. H. Ahmad Syukri, M.H. (Informan H-PA2), Pengadilan Agama Serang, 22 Agustus 2025

²⁶⁶ *Ibid.*

permohonan resmi, pengadilan tidak memiliki kewenangan untuk menindak atau mencegah praktik *poligami nyandung*. Dengan demikian, meskipun secara normatif hukum negara telah mengatur poligami dengan ketat, secara faktual pengadilan berada dalam posisi reaktif, bukan proaktif.²⁶⁷ Kondisi ini menciptakan paradoks institusional: hukum dirancang untuk mencegah kerugian, tetapi baru dapat bekerja setelah kerugian itu terjadi.²⁶⁸

Dengan demikian, secara empiris, temuan ini menunjukkan bahwa dualisme legitimasi antara hukum negara dan otoritas keagamaan lokal tidak hanya menciptakan ruang abu-abu dalam praktik poligami, tetapi juga membatasi efektivitas peran hakim sebagai penjaga keadilan. Pengadilan Agama berada dalam posisi dilematis, di mana mereka memegang otoritas formal untuk memastikan keadilan, namun di saat yang sama harus berhadapan dengan realitas sosial yang secara sistematis menghindari mekanisme hukum yang telah disediakan negara.

3. Aspirasi Yuridis dan Sosiologis terhadap Pembaruan Hukum Poligami

Selain memotret realitas praktik poligami dan konstruksi persepsi keadilan di tingkat masyarakat, penelitian ini juga menghimpun data empiris mengenai evaluasi kritis serta harapan-harapan hukum yang

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Abdul Halim, "Pologami Tidak Tercatat Di Pengadilan Agama Di Indonesia Mahkamah Syariah Malaysia."

berkembang di kalangan para pemangku kepentingan (*stakeholders*), khususnya aparat penegak hukum. Bagian ini menjadi penting karena menghadirkan suara institusional negara yang secara langsung berhadapan dengan dampak praktik poligami di lapangan, sekaligus merefleksikan batas-batas efektivitas regulasi yang ada saat ini.

Temuan pada bagian ini menunjukkan bahwa kegagalan regulasi poligami tidak hanya dirasakan oleh kelompok korban (istri dan anak), tetapi juga disadari secara reflektif oleh aktor yudisial yang berada di garis depan penegakan hukum keluarga Islam. Dengan demikian, aspirasi pembaruan hukum yang muncul tidak semata-mata berasal dari kritik akademik, tetapi juga tumbuh dari pengalaman praksis aparaturnya hukum dalam menangani perkara-perkara konkret.

a. Evaluasi Hakim Pengadilan Agama terhadap Efektivitas Regulasi

Berdasarkan wawancara mendalam dengan aparat penegak hukum, khususnya Hakim Pengadilan Agama, ditemukan adanya kegelisahan institusional yang cukup kuat terkait efektivitas regulasi poligami yang berlaku saat ini. Hakim Pengadilan Agama Pandeglang, Ama' Khisbul Maulana, dalam wawancaranya menyampaikan bahwa meskipun secara normatif pasal-pasal dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) telah mengatur syarat poligami secara relatif ketat, seperti kewajiban memperoleh izin istri dan pembuktian kemampuan finansial, namun regulasi tersebut belum

mampu bekerja secara efektif dalam mengendalikan praktik poligami di tingkat masyarakat.²⁶⁹

Menurut pandangan hakim, persoalan utama tidak terletak pada ketiadaan norma hukum, melainkan pada lemahnya daya paksa (*enforceability*) regulasi tersebut di ranah sosial. Hukum, dalam praktiknya, hanya mengikat mereka yang secara sadar memilih untuk tunduk dan datang ke pengadilan. Sementara itu, mayoritas pelaku poligami di Banten justru melakukan praktik tersebut di luar mekanisme hukum negara melalui nikah siri, sehingga sepenuhnya berada di luar jangkauan kontrol yudisial.²⁷⁰

Dalam wawancara, hakim menegaskan bahwa regulasi poligami saat ini bersifat *self-reporting*, yakni hanya efektif bagi individu yang secara sukarela mengajukan permohonan izin ke pengadilan. Bagi masyarakat yang memilih jalur informal, dengan legitimasi tokoh agama lokal, aturan tersebut secara praktis tidak memiliki konsekuensi hukum langsung. Kondisi ini menciptakan situasi di mana hukum negara hadir sebagai opsi, bukan sebagai kewajiban yang mengikat secara universal.²⁷¹

Hakim juga mengungkapkan adanya paradoks institusional yang mereka hadapi. Di satu sisi, pengadilan dituntut untuk memastikan perlindungan hak-hak istri dan anak melalui prosedur izin

²⁶⁹ Observasi dan Wawancara dengan Ama' Khisbul Maulana (Informan H-PA1), Hakim Pengadilan Agama Pandeglang, 25 Februari 2025

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ Wawancara dengan Hakim Drs. H. Ahmad Syukri, M.H. (Informan H-PA2), Pengadilan Agama Serang, 22 Agustus 2025

poligami yang ketat. Namun di sisi lain, ketatnya prosedur tersebut justru mendorong masyarakat untuk menghindari pengadilan dan memilih praktik *poligami nyandung* yang tidak terkontrol. Akibatnya, regulasi yang dimaksudkan sebagai instrumen perlindungan berubah menjadi faktor pendorong lahirnya praktik poligami di luar sistem hukum.²⁷²

Lebih lanjut, hakim menilai bahwa regulasi poligami saat ini belum memiliki instrumen sanksi yang efektif bagi pelanggaran prosedural. Tidak adanya konsekuensi hukum yang bersifat langsung dan tegas bagi pelaku *poligami nyandung* menyebabkan masyarakat tidak memiliki insentif untuk mematuhi aturan negara. Dalam praktiknya, pelanggaran terhadap kewajiban pencatatan dan izin pengadilan tidak menimbulkan risiko hukum yang signifikan bagi pelaku, sementara dampaknya justru ditanggung oleh istri dan anak.²⁷³ Sebagaimana diungkapkan oleh Hakim Hj. Siti Nurjanah, S.H.I., M.H. (Informan H-PA3):

“Sekarang ini tidak ada sanksi yang bikin jera. Pelaku nyandung santai saja karena mereka merasa tidak melanggar aturan agama, dan negara pun tidak bisa menghukum mereka secara pidana. Akhirnya, yang menanggung beban kerugian administrasinya ya istri dan anak-anaknya nanti.”²⁷⁴

Dalam wawancara, hakim juga menyoroti bahwa beban penyelesaian masalah justru menumpuk di tahap hilir. Pengadilan Agama lebih sering berhadapan dengan dampak dari *poligami*

²⁷² Wawancara dengan Hakim Hj. Siti Nurjanah, S.H.I., M.H. (Informan H-PA3), Pengadilan Agama Pandeglang, 25 Maret 2025

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*

nyandung, seperti sengketa waris, gugatan nafkah, dan permohonan *itsbāt nikāḥ*, daripada menjalankan fungsi preventif di tahap awal. Fenomena ini dipandang sebagai indikator bahwa regulasi yang ada gagal mencegah terjadinya praktik poligami bermasalah, dan baru berfungsi setelah konflik serta kerugian telah terjadi.²⁷⁵

Menurut pandangan hakim yang diwawancarai, efektivitas regulasi poligami yang berlaku saat ini sangat bergantung pada tingkat kesadaran hukum masyarakat. Regulasi tersebut, dalam praktiknya, hanya bekerja bagi kelompok masyarakat yang memiliki kesadaran hukum tinggi dan secara sukarela memilih untuk melaporkan diri atau mengajukan permohonan izin ke Pengadilan Agama.²⁷⁶ Dengan kata lain, hukum negara baru berfungsi ketika ada kehendak dari subjek hukum untuk tunduk, bukan karena adanya mekanisme pemaksaan yang efektif dari negara itu sendiri.

Bagi mayoritas masyarakat Banten yang melakukan praktik *nyandung* atau nikah siri, regulasi poligami dipersepsikan sebagai aturan yang “tidak ada giginya”. Dalam wawancara, hakim menyampaikan bahwa persepsi ini tumbuh karena masyarakat tidak melihat adanya konsekuensi hukum yang nyata dan langsung apabila mereka mengabaikan prosedur pengadilan. Ketika poligami dilakukan secara siri dan tidak tercatat, tidak ada sanksi administratif maupun pidana yang secara serta-merta dijatuhkan kepada pelaku. Akibatnya,

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ Wawancara dengan Hakim Drs. H. Ahmad Syukri, M.H. (Informan H-PA2), Pengadilan Agama Serang, 22 Agustus 2025

kepatuhan terhadap hukum negara menjadi pilihan moral individual, bukan kewajiban yang dipaksakan oleh sistem.²⁷⁷

Hakim secara khusus menyoroti ketiadaan sanksi yang tegas dan bersifat preventif bagi pelaku poligami liar sebagai kelemahan mendasar regulasi saat ini. Dalam praktik yudisial, pengadilan tidak memiliki instrumen untuk menindak pelaku *poligami nyandung* selama tidak ada perkara yang diajukan. Kondisi ini menciptakan ruang bebas hukum (*legal vacuum*) di mana praktik poligami dapat berlangsung tanpa kontrol, selama dilakukan di luar prosedur resmi negara.²⁷⁸

Disparitas data antara jumlah permohonan izin poligami resmi dan praktik poligami di lapangan menjadi indikator paling nyata dari kegagalan ini. Data yang menunjukkan hanya tiga permohonan resmi dalam kurun waktu tiga tahun, yang berbanding terbalik dengan ribuan praktik *poligami nyandung*, dimaknai oleh hakim sebagai bukti empiris bahwa hukum negara tidak berfungsi sebagai alat kendali sosial (*social control mechanism*). Regulasi yang seharusnya mengatur, membatasi, dan mengarahkan perilaku masyarakat justru dihindari secara sistematis.²⁷⁹

Dalam wawancara, hakim juga menegaskan bahwa kondisi ini menempatkan pengadilan pada posisi yang serba terbatas. Tanpa adanya sanksi yang dapat diterapkan secara proaktif, pengadilan hanya dapat bekerja secara reaktif, yakni menangani perkara-perkara yang

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ibid.*

muncul akibat praktik *poligami nyandung*, seperti sengketa nafkah, waris, atau permohonan *itsbāt nikāh*.²⁸⁰ Dengan demikian, hukum tidak hadir untuk mencegah kerugian, melainkan baru bergerak setelah kerugian tersebut terjadi dan dialami oleh pihak-pihak yang rentan.

Secara empiris, temuan ini menunjukkan bahwa kegagalan hukum negara dalam mengendalikan praktik poligami bukan disebabkan oleh ketidaktahuan masyarakat terhadap aturan, melainkan oleh lemahnya konsekuensi sosial dan hukum dari pelanggaran tersebut. Ketika pelanggaran tidak membawa risiko yang berarti bagi pelaku, sementara kepatuhan justru dianggap merepotkan dan memberatkan, maka hukum kehilangan otoritas simbolik dan praktisnya di mata masyarakat. Kondisi inilah yang oleh hakim dipahami sebagai kegagalan hukum negara untuk menjalankan fungsi dasarnya sebagai instrumen pengatur dan pengendali perilaku sosial.

Lebih lanjut, dalam wawancara mendalam, hakim menyampaikan aspirasi yang cukup jelas mengenai arah pembaruan hukum poligami yang dinilai perlu dilakukan. Menurut pandangan hakim, pembaruan hukum tidak boleh berhenti pada penyempurnaan prosedur administratif perizinan semata, seperti pengetatan syarat izin atau penambahan dokumen formal. Pengalaman praktis di pengadilan menunjukkan bahwa pendekatan yang terlalu administratif justru semakin menjauhkan masyarakat dari mekanisme hukum negara dan

²⁸⁰ Wawancara dengan Ama' Khisbul Maulana (Informan H-PA1), 23 Februari 2025

mendorong mereka mencari jalan alternatif melalui praktik nikah siri.²⁸¹

Hakim menekankan bahwa regulasi poligami yang efektif harus menyentuh aspek pengawasan pasca-nikah, khususnya dalam memastikan bahwa janji-janji keadilan dan kemampuan finansial yang dikemukakan suami benar-benar direalisasikan dalam kehidupan rumah tangga. Dalam wawancara, hakim menyatakan bahwa banyak perkara yang masuk ke pengadilan memperlihatkan kesenjangan antara komitmen yang diucapkan di awal dengan praktik nyata setelah poligami berlangsung. Ketika pengawasan tidak ada, pelanggaran terhadap hak-hak istri dan anak menjadi sulit dideteksi dan ditindak.²⁸²

Aspirasi ini dipertegas oleh Hakim Ahmad Syukri (Informan H-PA2):

“Kita butuh mekanisme 'post-marriage supervision'. Jadi bukan cuma ketat di awal saat minta izin, tapi ada pengawasan apakah nafkahnya benar-benar dijalankan atau tidak. Kalau ada penelantaran, negara harus punya kuasa untuk menindak langsung tanpa menunggu istri lapor.”²⁸³

Salah satu indikator yang paling sering disebut oleh hakim untuk menggambarkan kelemahan regulasi di hulu adalah tingginya angka permohonan *itsbāt nikāḥ* (pengesahan nikah) di Pengadilan Agama. Menurut hakim, maraknya permohonan *itsbāt* bukanlah tanda meningkatnya kesadaran hukum masyarakat sejak awal, melainkan justru cerminan dari praktik *poligami nyandung* yang telah lama berlangsung tanpa kontrol. *Itsbāt nikāḥ*, dalam konteks ini, dipahami

²⁸¹ Wawancara dengan Hakim Drs. H. Ahmad Syukri, M.H. (Informan H-PA2), 22 Agustus 2025

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *Ibid.*

sebagai mekanisme penyelamatan di tahap akhir, ketika persoalan administratif dan keperdataan sudah tidak dapat dihindari lagi.²⁸⁴

Dalam wawancara, hakim menggambarkan kondisi ini sebagai “beban di hilir” yang harus ditanggung oleh pengadilan akibat lemahnya regulasi di tahap awal (hulu). Pengadilan dipaksa untuk menyelesaikan berbagai dampak sosial dan hukum dari praktik poligami liar, meskipun pengadilan tidak pernah memiliki kesempatan untuk mencegah praktik tersebut sejak awal. Situasi ini, menurut hakim, tidak hanya menguras sumber daya institusional, tetapi juga menunjukkan kegagalan sistem hukum dalam menjalankan fungsi preventifnya.²⁸⁵

Oleh karena itu, aspirasi yang berkembang di kalangan yudikatif mengarah pada kebutuhan akan instrumen hukum yang mampu menjangkau praktik poligami liar secara lebih efektif. Hakim menegaskan bahwa pengadilan tidak seharusnya hanya berperan sebagai institusi yang “menunggu bola”, yakni menanti perkara datang setelah konflik terjadi. Sebaliknya, diperlukan mekanisme hukum yang memungkinkan negara hadir lebih awal untuk mencegah terjadinya pelanggaran dan melindungi pihak-pihak yang rentan sejak sebelum kerugian terjadi.²⁸⁶

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ Wawancara dengan Hakim Hj. Siti Nurjanah, S.H.I., M.H. (Informan H-PA3), 22 Maret 2025

²⁸⁶ Wawancara dengan Ama' Khisbul Maulana (Informan H-PA1), 25 Februari 2025

Secara empiris, berdasarkan uraian di atas, aspirasi ini menunjukkan adanya kesadaran institusional bahwa pembaruan hukum poligami harus melampaui logika administratif dan beralih pada pendekatan yang lebih substantif dan protektif. Bagi hakim, efektivitas hukum tidak diukur dari kelengkapan pasal semata, melainkan dari kemampuannya menjangkau realitas sosial, mengurangi praktik liar, dan memastikan bahwa hak-hak istri dan anak tidak hanya diakui secara normatif, tetapi juga terlindungi dalam praktik kehidupan sehari-hari.

b. Pandangan Tokoh Agama Banten tentang Syarat Keadilan yang Ideal

Dari kalangan tokoh agama dan ulama lokal yang diwawancarai, penelitian ini menemukan adanya kesenjangan konseptual yang cukup nyata mengenai apa yang dimaksud dengan “syarat keadilan” dalam praktik poligami. Meskipun hampir seluruh tokoh agama informan tidak menolak prinsip keadilan sebagai syarat normatif poligami, mereka memiliki definisi dan tolok ukur yang berbeda secara signifikan dibandingkan dengan standar yang ditetapkan oleh hukum negara.²⁸⁷

Dalam wawancara, para tokoh agama umumnya menegaskan bahwa keadilan merupakan kewajiban moral dan religius yang tidak dapat diabaikan. Namun, keadilan tersebut dipahami dalam kerangka

²⁸⁷ Wawancara dengan Kiai Abdul Karim (Informan TA-01), Tokoh Agama Lokal, Pandeglang, 7 April 2025

yang mereka sebut sebagai keadilan yang “membumi”, yakni keadilan yang realistis, kontekstual, dan dapat dilaksanakan sesuai dengan kemampuan konkret pelaku poligami. Dalam pandangan mereka, keadilan tidak boleh didefinisikan dengan standar ideal yang terlalu tinggi dan sulit dijangkau oleh kondisi sosial-ekonomi masyarakat setempat.²⁸⁸

Beberapa tokoh agama menyatakan bahwa syarat keadilan sebagaimana diatur dalam regulasi negara, terutama yang berkaitan dengan pembuktian kemampuan finansial dan prosedur perizinan yang ketat, dipersepsikan sebagai beban administratif yang tidak proporsional. Syarat-syarat tersebut dianggap lebih merefleksikan logika birokrasi modern daripada realitas kehidupan umat di tingkat akar rumput.²⁸⁹ Dalam konteks masyarakat Banten yang sebagian besar bekerja di sektor informal dengan penghasilan tidak tetap, standar finansial negara dinilai tidak realistis dan berpotensi menutup jalan bagi praktik poligami yang, menurut mereka, telah dibolehkan secara agama.

Dalam wawancara, para tokoh agama juga menekankan bahwa tujuan utama penetapan syarat keadilan adalah untuk mencegah kezaliman, bukan untuk mempersulit ibadah. Oleh karena itu, mereka cenderung menilai bahwa keadilan harus diukur secara fleksibel, dengan mempertimbangkan niat baik suami, kemampuan relatif yang

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.* Wawancara dengan Ustadz M. Ridwan (Informan TA-02), Tokoh Agama, Lebak, 12 September 2025

dimiliki, serta kesepakatan internal di antara pihak-pihak yang terlibat. Selama suami dianggap telah berusaha semaksimal mungkin sesuai kapasitasnya, maka keadilan dipandang telah terpenuhi, meskipun secara objektif kondisi ekonomi keluarga masih terbatas.²⁹⁰

Pandangan ini juga diperkuat oleh kekhawatiran para tokoh agama terhadap potensi dampak negatif jika prosedur poligami dipersulit secara berlebihan. Beberapa informan menyatakan bahwa pembatasan administratif yang ketat justru dikhawatirkan akan mendorong laki-laki melakukan hubungan di luar nikah atau perselingkuhan.²⁹¹ Dalam logika ini, poligami, meskipun dilakukan dengan kemampuan terbatas, dipandang sebagai jalan yang lebih “aman secara moral” dibandingkan membiarkan relasi non-marital yang dianggap lebih merusak.

Namun, temuan penelitian juga menunjukkan bahwa dalam pemahaman tokoh agama tersebut, perlindungan hak-hak sipil istri dan anak belum menjadi bagian integral dari definisi keadilan yang mereka gunakan. Fokus utama tetap diletakkan pada keabsahan akad dan niat pelaku, sementara konsekuensi administratif dan jangka panjang sering kali dipandang sebagai persoalan sekunder yang dapat diselesaikan kemudian.²⁹² Hal ini terlihat dari kecenderungan tokoh agama untuk menganggap mekanisme *itsbāt nikāh* sebagai solusi yang cukup apabila di kemudian hari muncul kebutuhan hukum.

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *Ibid.*

Secara empiris, pandangan para tokoh agama ini mencerminkan adanya jarak antara konsep keadilan versi negara dan keadilan versi komunitas religius lokal. Keadilan negara dipahami sebagai keadilan yang berbasis standar objektif dan prosedural, sementara keadilan versi tokoh agama dipahami sebagai keadilan kontekstual yang bertumpu pada kemampuan subjektif dan pertimbangan moral internal. Kesenjangan inilah yang kemudian membentuk ruang negosiasi, sekaligus konflik, antara hukum negara dan praktik keagamaan masyarakat dalam persoalan poligami di Banten.

Dalam pandangan para kiai kampung yang kerap memfasilitasi praktik nikah siri, syarat utama dan paling menentukan dalam poligami adalah terpenuhinya validitas syar'i, yakni kelengkapan rukun nikah sebagaimana diajarkan dalam fikih klasik. Berdasarkan wawancara, para tokoh agama ini menegaskan bahwa selama akad nikah dilangsungkan dengan kehadiran wali, saksi, dan ijab kabul yang sah, maka hubungan suami istri telah halal secara agama dan terbebas dari perbuatan zina.²⁹³ Dalam kerangka berpikir ini, keabsahan teologis ditempatkan sebagai prioritas utama, sementara aspek administratif negara diposisikan sebagai pelengkap yang tidak menentukan sah atau tidaknya suatu pernikahan.

²⁹³ Wawancara dengan Kiai Abdul Karim (Informan TA-01), Pandeglang, 12 September 2025

Lebih lanjut, para kiai kampung tersebut mengemukakan kekhawatiran bahwa prosedur poligami yang terlalu ketat, khususnya persyaratan finansial yang rigid dan keharusan memperoleh izin istri pertama secara formal, justru berpotensi menimbulkan maudarat yang lebih besar. Dalam wawancara, mereka menyatakan bahwa ketika jalur poligami dianggap tertutup atau terlalu sulit ditempuh, sebagian laki-laki dikhawatirkan akan memilih jalan perselingkuhan atau hubungan non-marital yang dipandang lebih merusak secara moral dan sosial. Oleh karena itu, nikah siri dipersepsikan sebagai solusi “darurat moral” untuk menghindarkan umat dari praktik zina, meskipun harus mengorbankan aspek legalitas negara.²⁹⁴

Dalam logika ini, negara dipandang belum sepenuhnya memahami realitas moral masyarakat di tingkat akar rumput. Aspirasi yang muncul dari kalangan kiai kampung bukanlah pengetatan aturan negara, melainkan pengakuan negara terhadap model pernikahan yang sah secara agama. Mereka berharap negara dapat lebih fleksibel dan memberikan ruang legitimasi hukum terhadap praktik nikah yang telah dianggap sah secara syar‘i, tanpa membebani umat dengan prosedur yang dinilai tidak kontekstual dengan kondisi sosial-ekonomi masyarakat. Dalam wawancara, beberapa tokoh agama bahkan menyatakan bahwa selama negara tidak dapat menjamin kesejahteraan

²⁹⁴ Wawancara dengan Ustadz M. Ridwan (Informan TA-02), Lebak, 12 September 2025

ekonomi umat, maka negara seharusnya tidak mempersulit jalan halal yang telah disediakan agama.²⁹⁵

Kendati demikian, penelitian yang telah terdokumentasikan menemukan pula adanya segmen ulama yang mulai menunjukkan kesadaran kritis terhadap dampak sosial dari praktik *poligami nyandung*. Meskipun jumlahnya tidak dominan dalam data lapangan, suara ulama ini menjadi penting karena menghadirkan perspektif alternatif dalam diskursus keagamaan lokal. Dalam wawancara, mereka mengakui bahwa legitimasi nikah siri yang terlalu longgar telah berkontribusi pada berbagai persoalan sosial, khususnya penelantaran ekonomi, ketidakpastian status hukum anak, dan penderitaan psikologis perempuan.²⁹⁶

Ulama dalam segmen ini menyatakan bahwa pemahaman “sunnah” dalam poligami perlu dikoreksi dan ditempatkan dalam kerangka tujuan yang lebih luas. Mereka tidak menolak poligami secara prinsip, tetapi menekankan bahwa kebolehan tersebut harus dibatasi secara ketat demi menjaga kemaslahatan keluarga. Dalam pandangan mereka, pengetatan syarat, termasuk syarat finansial dan perlindungan hak-hak istri, dapat dibenarkan secara keagamaan, selama tujuannya adalah mencegah kezaliman dan penelantaran, bukan

²⁹⁵ Wawancara dengan Kiai Abdul Karim (Informan TA-01), Pandeglang, 12 September 2025

²⁹⁶ Irzak Yuliardy Nugroho, “Konsep Masalah Perspektif Izzudin Ibn Abd. Salam: Telaah Dalam Kitab Qawa’id Al-Ahkam Fi Masalih Al-Anam.”

untuk mengharamkan sesuatu yang telah dihalalkan oleh Allah.²⁹⁷

Suara kritis ini sebagaimana disampaikan oleh Ustadz M. Ridwan (Informan TA-02):

“Poligami memang sunnah, tapi bukan sunnah kalau berujung menyiksa anak istri. Kita sebagai kiai harus mulai tegas, kalau suaminya tidak mampu atau cuma modal nekad, jangan dinikahkan siri. Kita berdosa kalau cuma memfasilitasi 'halal' tapi abai pada perlindungan (hifz al-nasl) mereka.”²⁹⁸

Aspirasi dari kelompok ulama ini memperlihatkan adanya

upaya untuk menjembatani antara hukum Islam normatif dengan kebutuhan sosiologis masyarakat Banten. Mereka memandang bahwa hukum Islam tidak boleh dipahami secara kaku dan parsial, tetapi harus dibaca dalam konteks dampak sosial yang ditimbulkannya. Dengan demikian, syarat yang lebih ketat justru dipandang sebagai bentuk tanggung jawab moral dan keagamaan, bukan sebagai pembatasan ibadah.

Dengan demikian, keberadaan dua arus pemikiran di kalangan tokoh agama ini menunjukkan bahwa wacana poligami di Banten tidak sepenuhnya homogen. Di satu sisi, terdapat arus dominan yang menekankan keabsahan syar‘i dan fleksibilitas prosedural demi alasan moralitas. Di sisi lain, terdapat arus reflektif yang mulai menuntut koreksi pemahaman dan pengetatan syarat demi perlindungan perempuan dan anak. Ruang negosiasi inilah yang menjadi salah satu temuan penting penelitian ini, karena menunjukkan bahwa pembaruan

²⁹⁷ Amrin Ma'ruf, Wilodati, “Kongres Ulama Perempuan Indonesia Dalam Wacana Merebut Tafsir Gender Pasca Reformasi: Sebuah Tinjauan Genealogi.”

²⁹⁸ Wawancara dengan Ustadz M. Ridwan (Informan TA-02), Lebak, 12 September 2025

hukum poligami memiliki peluang untuk beresonansi dengan sebagian otoritas keagamaan, selama dirumuskan dengan bahasa kemaslahatan dan bukan dalam kerangka pelarangan absolut.

c. Kebutuhan Perlindungan Hukum bagi Istri dan Anak

Aspirasi yang paling mendesak dan paling konsisten muncul dalam penelitian ini datang dari para korban langsung praktik *poligami nyandung*, yakni istri dan anak-anak. Berbeda dengan narasi pelaku atau tokoh otoritas yang kerap berbicara dalam bahasa legitimasi moral dan keabsahan agama, para istri yang diwawancarai mengekspresikan kebutuhan mereka dalam bahasa yang sangat konkret dan pragmatis. Bagi mereka, persoalan utama bukanlah keadilan dalam makna abstrak, seperti kasih sayang atau pembagian waktu, melainkan kepastian hukum yang dapat melindungi posisi mereka dan anak-anak secara nyata dalam kehidupan sehari-hari.

Berdasarkan wawancara mendalam, para istri menegaskan bahwa ketiadaan pencatatan perkawinan telah menempatkan mereka dan anak-anak dalam posisi yang sangat rentan. Dalam pengalaman mereka, status “istri siri” bukan hanya stigma sosial, tetapi juga kondisi hukum yang membuat mereka nyaris tidak memiliki pegangan ketika berhadapan dengan institusi negara. Oleh karena itu, aspirasi utama yang mereka sampaikan bukanlah pengakuan simbolik, melainkan perlindungan hukum yang tertulis, jelas, dan dapat diakses

tanpa prosedur yang berbelit.²⁹⁹ Ibu Aminah (Informan I-SP2) menuturkan kegelisahannya:

“Saya sering kepikiran, kalau besok dia (suami) tidak ada, saya ini dianggap siapa? Surat nikah tidak punya, mau urus harta gono-gini juga tidak bisa. Saya cuma minta negara bisa kasih cara supaya pernikahan saya ini resmi, biar anak-anak saya ada akte kelahirannya.”³⁰⁰

Kebutuhan pertama yang paling sering dan paling kuat diungkapkan oleh para informan adalah kebutuhan akan kepastian status keperdataan anak. Para istri menceritakan kesulitan besar yang mereka alami dalam mengurus akta kelahiran anak-anak hasil *poligami nyandung*. Tanpa adanya buku nikah, proses pencatatan kelahiran menjadi rumit dan sering kali berujung pada pencantuman nama ibu saja, tanpa pengakuan hukum terhadap ayah biologis anak tersebut. Kondisi ini tidak hanya berdampak administratif, tetapi juga berimplikasi pada masa depan anak, terutama dalam akses pendidikan, jaminan sosial, dan hak-hak sipil lainnya.³⁰¹

Dalam wawancara, beberapa istri mengungkapkan perasaan cemas dan takut terhadap masa depan anak-anak mereka. Mereka menyadari bahwa tanpa identitas hukum yang jelas, anak-anak berpotensi menghadapi diskriminasi dan hambatan struktural sepanjang hidupnya.³⁰² Aspirasi mereka sederhana namun

²⁹⁹ Wawancara dengan Ibu Aminah (Informan I-SP2), Istri Kedua (*poligami nyandung*), Serang, 14 Juli 2025. Informan menyatakan bahwa tanpa buku nikah, ia merasa posisinya sangat lemah jika terjadi konflik dengan keluarga istri pertama

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ Wawancara dengan Ibu Rohana (Informan I-SP4), Istri Kedua, Pandeglang, 22 Mei 2025

³⁰² *Ibid.*

fundamental: negara diharapkan hadir untuk menjamin bahwa anak-anak tidak menjadi korban dari pilihan perkawinan orang tua yang dilakukan di luar prosedur resmi.

Para informan juga menyoroti proses *itsbāt nikāh* sebagai jalan yang ada saat ini, namun dipandang tidak ramah bagi perempuan. Proses tersebut dianggap rumit, memerlukan biaya yang tidak sedikit, serta membutuhkan keberanian psikologis untuk membawa persoalan domestik ke ruang pengadilan. Bagi sebagian istri, *itsbāt nikāh* bukan solusi yang mudah dijangkau, terutama ketika relasi kuasa dalam rumah tangga masih timpang dan suami tidak kooperatif. Oleh karena itu, para istri berharap adanya mekanisme hukum alternatif yang lebih sederhana dan proaktif untuk melindungi hak anak, tanpa harus menunggu inisiatif atau persetujuan suami.³⁰³

Secara empiris, aspirasi ini menunjukkan bahwa kebutuhan perlindungan hukum dari perspektif korban bersifat sangat mendasar dan berorientasi pada masa depan. Bagi para istri dan anak-anak, hukum tidak dipahami sebagai instrumen moral atau simbolik, melainkan sebagai alat perlindungan hidup. Ketika hukum gagal memberikan jaminan tersebut, praktik *poligami nyandung* tidak hanya menjadi persoalan agama atau budaya, tetapi berubah menjadi sumber ketidakadilan struktural yang diwariskan lintas generasi.

³⁰³ Wawancara dengan Ibu Siti Rahmah (Informan I-SP1), Istri Pertama, Pandeglang, 15 Mei 2025

Kebutuhan kedua yang secara konsisten diungkapkan oleh para istri siri adalah jaminan nafkah dan perlindungan atas harta. Dalam wawancara, para istri menyuarakan kekhawatiran mendalam mengenai masa depan ekonomi mereka, terutama dalam skenario terburuk seperti ketika suami meninggal dunia atau secara sepihak menceraikan mereka. Kekhawatiran ini bukan bersifat hipotetis, melainkan berangkat dari pengalaman konkret yang mereka saksikan di sekitar mereka, di mana perempuan dan anak-anak dari pernikahan siri kerap terpinggirkan setelah relasi rumah tangga berakhir.³⁰⁴

Para informan menyadari bahwa dalam kondisi hukum yang berlaku saat ini, mereka tidak memiliki legal standing yang memadai untuk menuntut hak waris maupun harta bersama (harta gono-gini). Ketiadaan buku nikah dan pencatatan resmi menjadikan posisi mereka nyaris tidak terlihat di mata hukum negara. Dalam wawancara, beberapa istri mengungkapkan bahwa mereka merasa “ada tetapi tidak diakui”, menjalani peran domestik dan reproduktif sepenuhnya, namun tanpa perlindungan hukum yang sebanding dengan tanggung jawab yang mereka pikul.³⁰⁵

Aspirasi yang terekam dari para istri bukanlah penghapusan poligami secara total, melainkan adanya instrumen hukum yang mampu “mengikat” suami untuk tetap bertanggung jawab secara materi. Mereka berharap negara dapat menghadirkan mekanisme

³⁰⁴ Wawancara dengan Ibu Rohana (Informan I-SP4), Pandeglang, 22 Mei 2025

³⁰⁵ Wawancara dengan Ibu Aminah (Informan I-SP2), Serang, 14 Juli 2025

hukum yang memastikan bahwa kewajiban nafkah dan tanggung jawab ekonomi tidak dapat dihindari hanya karena pernikahan dilakukan secara siri atau poligami. Dalam perspektif mereka, keadilan bukan diukur dari niat baik suami, melainkan dari adanya jaminan hukum yang dapat ditegakkan ketika komitmen moral gagal dipenuhi.³⁰⁶ Ibu Rohana (Informan I-SP4) menambahkan harapannya:

“Suami itu kalau lagi senang ya janji apa saja dikasih. Tapi kalau sudah ada masalah, dia pergi begitu saja tanpa tanggung jawab. Negara harusnya bisa paksa suami untuk terus kasih nafkah, biar kami yang istri siri ini tidak dibuang seperti sampah kalau dia sudah bosan.”³⁰⁷

Para istri juga menekankan kekhawatiran bahwa kehadiran istri lain sering kali berimplikasi langsung pada berkurangnya nafkah yang mereka dan anak-anak terima. Dalam kondisi ekonomi yang terbatas, pembagian sumber daya kepada lebih dari satu keluarga kerap dilakukan tanpa perhitungan yang adil. Tanpa adanya payung hukum yang jelas, para istri tidak memiliki sarana untuk menuntut proporsi nafkah yang layak atau mempertahankan hak ekonomi anak-anak mereka.³⁰⁸

Dengan demikian, data lapangan menunjukkan bahwa ketidakberdayaan dalam menuntut hak inilah yang menjadi sumber penderitaan utama para istri siri. Mereka bukan hanya menghadapi kekurangan materi, tetapi juga rasa cemas dan tidak aman yang terus-menerus terkait masa depan. Dalam wawancara, beberapa istri

³⁰⁶ Wawancara dengan Ibu Siti Rahmah (Informan I-SP1), Pandeglang, 15 Mei 2025

³⁰⁷ Wawancara dengan Ibu Rohana (Informan I-SP4), Pandeglang, 22 Mei 2025

³⁰⁸ Wawancara dengan Ibu Nurhayati (Informan I-SP3), Istri Pertama, Lebak, 5 Desember

menyebutkan bahwa ketakutan akan ditinggalkan tanpa jaminan ekonomi membuat mereka bertahan dalam relasi rumah tangga yang tidak sehat dan penuh ketidakadilan. Kondisi ini memperlihatkan bagaimana ketidakpastian hukum berfungsi sebagai mekanisme kontrol yang menekan perempuan untuk tetap bertahan dalam situasi yang merugikan. Aspirasi para istri ini menegaskan bahwa pembaruan hukum poligami dipandang sebagai kebutuhan mendesak untuk memberikan “senjata” legal bagi perempuan. Senjata yang dimaksud bukan untuk menyerang, melainkan untuk melindungi, memberikan alat hukum yang memungkinkan istri menuntut haknya secara sah dan bermartabat. Dalam pandangan para korban, hukum negara baru akan bermakna ketika mampu mengurangi penderitaan konkret dan memberikan rasa aman ekonomi bagi perempuan dan anak-anak yang selama ini berada di posisi paling rentan dalam praktik poligami

B. Pembahasan

1. Dialektika Hukum Islam Normatif dan Historis: Analisis Sosiologi Hukum terhadap Praktik Poligami di Banten

Temuan penelitian mengenai maraknya praktik *poligami nyandung* (*nyandung*) di Provinsi Banten tidak dapat direduksi sekadar sebagai pelanggaran administratif terhadap Undang-Undang Perkawinan atau Kompilasi Hukum Islam. Fenomena ini justru membuka lapisan yang lebih dalam, yakni pergulatan tafsir keagamaan yang hidup, bekerja, dan memperoleh legitimasi sosial di tengah masyarakat. Poligami nyandung bukan anomali, melainkan ekspresi dari cara masyarakat memaknai hukum Islam dalam konteks sosial tertentu.

Pada level historis, praktik poligami di Banten tidak hadir dalam bentuk yang statis, melainkan mengalami pergeseran bentuk seiring menguatnya regulasi negara dan perubahan konfigurasi kekuasaan lokal. Pada fase sebelum penguatan Undang-Undang Perkawinan dan KHI, poligami cenderung berlangsung secara lebih terbuka di bawah otoritas adat dan keagamaan; masyarakat mengetahui siapa saja tokoh yang beristri lebih dari satu dan praktik tersebut dilekatkan pada legitimasi sosial ulama, jawara, dan struktur kekerabatan. Namun, setelah negara menarik pengaturan perkawinan ke dalam kerangka hukum positif dan memperketat prosedur perizinan poligami, sebagian praktik poligami bergeser ke ruang-ruang privat dan informal melalui akad keagamaan non-negara tanpa pencatatan resmi, yang secara lokal diistilahkan sebagai *nyandung*. Pergeseran ini menunjukkan transformasi arena: dari dominasi

hukum adat-keagamaan yang berjalan relatif paralel dengan negara menuju konfigurasi baru di mana masyarakat membangun semacam hukum tandingan dalam bentuk *nyandung* untuk menghindari kontrol administratif negara, sambil tetap mempertahankan legitimasi keagamaan lokal sebagai dasar keabsahan praktik tersebut.

Dalam perspektif Sosiologi Hukum Islam yang dikembangkan oleh M. Atho Mudzhar, hukum Islam tidak dipahami sebagai entitas yang statis, suci, dan terlepas dari sejarah, melainkan sebagai produk pemikiran yang lahir dari dialektika antara teks wahyu dengan realitas sosial-budaya yang melingkupinya. Hukum Islam, dalam pandangan ini, bukan semata kumpulan norma ilahiah yang turun dari langit secara utuh, tetapi hasil pergumulan manusia beriman dalam merespons tantangan zamannya.³⁰⁹ Pendekatan ini sangat relevan untuk membedah mengapa *nyandung* tetap eksis, namun penelitian ini bermaksud melangkah lebih jauh dengan mengkritisi bahwa sekadar memahami hukum sebagai “produk pemikiran” belum cukup untuk memberikan jaminan keadilan bagi subjek hukum yang lemah.

Kerangka ini memungkinkan pembacaan terhadap praktik poligami di Banten bukan sebagai “penyimpangan” dari hukum Islam, melainkan sebagai hasil konstruksi sosial-keagamaan yang memiliki logika internal, aktor penggerak, dan basis legitimasi tersendiri. Dengan menggunakan pendekatan Mudzhar, disfungsi hukum negara dalam mengatur poligami

³⁰⁹ M. Atho Mudzhar, “Social History Approach To Islamic Law.” hlm. 154-156

di Banten dapat dianalisis melalui tiga dimensi utama: (1) hukum sebagai produk pemikiran sosial, (2) pengaruh struktur sosial terhadap pemahaman agama, dan (3) ketegangan antara hukum doktrinal dan hukum historis.

Temuan-temuan tersebut menunjukkan bahwa dalam konteks Banten, relasi agama dan negara berada dalam posisi yang tegang: norma agama yang dipahami secara lokal melalui otoritas kyai sering kali ditempatkan di atas norma negara, sementara peran negara dalam mengatur poligami direduksi menjadi urusan administratif belaka. Padahal, dalam perspektif fikih ke-Indonesiaan yang berorientasi maqāṣid, hukum negara seharusnya menjadi instrumen kolektif untuk mewujudkan tujuan-tujuan etik syariat, perlindungan jiwa, harta, dan keturunan, dengan dukungan aktif ulama, bukan justru diabaikan melalui praktik *nyandung*.

a. Poligami *Nyandung* sebagai “Produk Pemikiran Hukum” Masyarakat Lokal

M. Atho Mudzhar menegaskan bahwa seluruh produk hukum Islam, baik berupa kitab fikih, fatwa ulama, putusan pengadilan, maupun peraturan perundang-undangan, pada hakikatnya merupakan respons intelektual terhadap konteks sosial tertentu. Tidak ada hukum yang lahir dalam ruang hampa, yakni setiap rumusan hukum selalu membawa jejak kepentingan, kecemasan, dan struktur sosial zamannya.³¹⁰ Dalam kerangka

³¹⁰ M. Atho Mudzhar. hlm. 1-18

ini, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) dapat dipahami sebagai produk pemikiran hukum negara yang lahir dari semangat modernisasi hukum, rasionalisasi birokrasi, dan perlindungan administratif terhadap perempuan dan anak. Regulasi tersebut merefleksikan upaya negara untuk menundukkan praktik perkawinan, termasuk poligami, ke dalam logika hukum formal yang terukur, terdokumentasi, dan dapat diawasi.³¹¹

Namun, temuan penelitian ini menunjukkan bahwa di Banten, negara bukan satu-satunya produsen makna hukum. Masyarakat, melalui tokoh agama lokal, juga memproduksi “hukumnya sendiri”. Praktik *nyandung* yang dilegitimasi oleh kiai kampung dan ustaz lokal harus dibaca sebagai produk pemikiran hukum tandingan (*counter-legal thought*) yang hidup berdampingan, bahkan berkompetisi, dengan hukum negara. Dalam konstruksi hukum lokal ini, parameter utama legalitas bukanlah kepatuhan terhadap prosedur negara, melainkan validitas teologis. Selama rukun nikah terpenuhi, pernikahan, termasuk poligami, dipandang sah dan mengikat secara moral-keagamaan. Sebaliknya, pencatatan negara direduksi menjadi urusan administratif sekunder yang tidak menentukan halal-haram hubungan suami istri. Distingsi antara sah agama dan sah negara menjadi kunci dalam memahami mengapa praktik *poligami nyandung* dapat bertahan dan diterima secara sosial.³¹²

³¹¹ Ratno Lukito, *Legal Pluralism in Indonesia: Bridging the Unbridgeable* (London: Routledge, 2012).

³¹² Arskal Salim, *Contemporary Islamic Law Islam Between Message and History in Indonesia* (Inggris: Edinburgh University Press, 2015).

Temuan lapangan, sebagaimana telah diungkap di bagian hasil penelitian ini sebelumnya, mengenai peran sentral kiai kampung dalam memfasilitasi nikah siri menunjukkan bahwa fikih yang beroperasi di Banten adalah apa yang dapat disebut sebagai “fikih lokal”, yakni fikih yang tidak semata-mata bersumber dari teks klasik, tetapi juga dibentuk oleh kebutuhan sosial masyarakat agraris dan pekerja informal yang cenderung menghindari birokrasi negara yang dianggap rumit, mahal, dan berjarak secara kultural.

Dalam kacamata Mudzhar, fenomena ini menegaskan bahwa hukum Islam di Banten tidak berada dalam kondisi vakum normatif. Ia terus direproduksi, ditafsirkan ulang, dan disesuaikan oleh aktor-aktor lokal untuk menjawab kebutuhan yang dianggap paling mendesak³¹³ dalam hal ini, menghalalkan hubungan seksual dan relasi keluarga. Meskipun Mudzhar secara jernih memotret fenomena ini sebagai dialektika sosial, penelitian ini menemukan celah krusial: pendekatan Mudzhar cenderung berhenti pada eksplanasi sosiologis (mengapa itu terjadi), sementara realitas di Banten menunjukkan bahwa reproduksi hukum lokal ini sering kali mengabaikan mandat etis *Maqāṣid al-Syari'ah*. Novelty penelitian ini terletak pada upaya mentransformasi pemahaman “hukum sebagai produk pemikiran” tersebut menjadi instrumen perlindungan hukum yang operasional, di mana validitas teologis tidak boleh dipisahkan dari tanggung jawab administratif demi melindungi perempuan dan anak.

³¹³ M. Atho Mudzhar, “Social History Approach To Islamic Law.”

Dengan demikian, poligami *nyandung* bukan sekadar pelanggaran terhadap hukum positif, melainkan manifestasi dari dialektika antara hukum Islam normatif dan hukum Islam historis. Ia memperlihatkan bagaimana hukum Islam sebagai produk pemikiran dapat bergerak menjauh dari tujuan perlindungan substantif ketika dibaca secara parsial dan dilepaskan dari konteks *maqāṣid* yang lebih luas. Inilah titik awal untuk memahami mengapa hukum negara di Banten tampak lumpuh, bukan karena tidak ada aturan, melainkan karena aturan tersebut berhadapan dengan sistem makna tandingan yang lebih kuat secara kultural dan simbolik.

b. Pengaruh Struktur Sosial terhadap Pemahaman Doktrin Agama

Salah satu tesis paling fundamental dalam Sosiologi Hukum Islam yang dirumuskan oleh M. Atho Mudzhar adalah adanya hubungan timbal balik (*reciprocal relationship*) antara pemahaman keagamaan dan struktur sosial masyarakat. Dalam pandangan Mudzhar, doktrin agama tidak pernah hadir secara netral dan steril dari konteks sosial, melainkan selalu dimediasi oleh kondisi ekonomi, struktur kekuasaan, dan budaya yang mengitarinya. Pemahaman hukum Islam, dengan demikian, tidak hanya dibentuk oleh teks, tetapi juga oleh realitas hidup yang dialami dan dihadapi oleh komunitas pemeluknya.³¹⁴

Temuan penelitian ini mengonfirmasi tesis tersebut secara presisi dan empiris. Struktur sosial-ekonomi masyarakat Banten yang didominasi

³¹⁴ M. Atho Mudzhar. hlm. 202.

oleh pekerja sektor informal (sebanyak 49,73% berdasarkan data Badan Pusat Statistik) membentuk kondisi objektif yang sangat mempengaruhi cara masyarakat memaknai kewajiban agama, termasuk dalam hal poligami.³¹⁵ Ketidakpastian pendapatan, ketiadaan jaminan sosial, dan absennya administrasi ekonomi yang tertata menciptakan situasi di mana standar hukum yang ketat dan terukur secara administratif menjadi sulit diterapkan dalam praktik kehidupan sehari-hari.

Dalam kondisi sosial-ekonomi semacam ini, masyarakat tidak serta-merta menolak doktrin agama, tetapi justru melakukan seleksi dan adaptasi tafsir. Mereka “memilih” penafsiran keagamaan yang dianggap paling memungkinkan untuk dijalankan dalam keterbatasan struktural yang ada. Doktrin “poligami sebagai sunnah”, misalnya, tidak dibaca dalam kerangka etika yang utuh, melainkan disederhanakan menjadi legitimasi normatif yang memudahkan praktik. Syarat keadilan yang dalam teks Al-Qur’an diletakkan sebagai prasyarat yang sangat berat dan problematis, mengalami reduksi makna ketika berhadapan dengan realitas sosial yang tidak kondusif.³¹⁶

Temuan lapangan menunjukkan bahwa para pelaku poligami di Banten secara konsisten menafsirkan konsep “adil” dalam makna yang minimalis, yakni sebatas pembagian giliran waktu bermalam. Aspek keadilan ekonomi, yang dalam perspektif hukum negara dan *maqāṣid al-*

³¹⁵ Badan Pusat Statistik Provinsi Banten, “Keadaan Ketenagakerjaan Provinsi Banten Februari 2024”, diakses dari <https://banten.bps.go.id>

³¹⁶ Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia* (London: Routledge, 2009).

syari'ah merupakan pilar utama, cenderung dipinggirkan atau ditoleransi dengan standar “semampunya”. Tafsir ini bukan lahir dari kebodohan teologis, melainkan dari kalkulasi sosial yang rasional dalam konteks keterbatasan ekonomi. Keadilan ekonomi yang ketat dianggap sebagai standar ideal yang mustahil dicapai, sehingga keadilan direduksi menjadi bentuk yang paling mudah dipenuhi.

Kondisi ini menunjukkan bahwa struktur sosial Banten tidak hanya mempengaruhi praktik hukum, tetapi juga secara aktif “memaksa” lahirnya tafsir agama yang kompromistis. Poligami dimudahkan prosedurnya dengan menghindari mekanisme negara, dan diringankan syaratnya dengan menurunkan standar keadilan. Dalam kerangka ini, nikah siri dan praktik *nyandung* bukan sekadar pilihan individual, melainkan strategi kolektif untuk menyesuaikan norma agama dengan realitas sosial yang keras.³¹⁷

Dalam analisis Mudzhar, fenomena semacam ini merupakan bukti konkret bahwa hukum Islam pada tingkat praksis sangat dipengaruhi oleh gejala sosial yang melingkupinya. Struktur sosial bukan hanya latar pasif, tetapi aktor aktif yang membentuk, membatasi, dan mengarahkan bagaimana teks agama dipahami dan diterapkan. Ketika struktur sosial tidak mendukung standar ideal yang dibayangkan oleh pembuat hukum, dalam hal ini negara, maka masyarakat akan membangun sistem hukum alternatif yang lebih kompatibel dengan kondisi mereka. Namun, di sinilah

³¹⁷ Nina Nurmila.

letak kritik penelitian ini terhadap tesis Mudzhar: jika hukum hanya dibiarkan mengikuti arus struktur sosial (*living law*) tanpa adanya intervensi nilai *Maqāṣid* yang bersifat korektif, maka hukum Islam akan kehilangan fungsi utamanya sebagai instrumen keadilan sosial (*social justice*). Penelitian ini menawarkan pergeseran paradigma bahwa struktur sosial yang rapuh di Banten tidak boleh dijadikan pembenar atas reduksi makna keadilan, melainkan harus dijawab dengan reformulasi hukum yang mampu melakukan audit finansial dan pengawasan pasca-nikah secara ketat

Dari sini menjadi jelas bahwa kegagalan hukum negara dalam mengatur praktik poligami di Banten tidak dapat semata-mata disalahkan pada rendahnya kesadaran hukum masyarakat. Temuan penelitian justru menunjukkan bahwa masyarakat mengetahui keberadaan hukum negara, tetapi memilih untuk tidak menggunakannya karena hukum tersebut tidak selaras dengan struktur sosial-ekonomi yang mereka alami. Dengan kata lain, hukum negara gagal bukan karena tidak dikenal, melainkan karena tidak kompatibel secara sosial (*socially incompatible*) dengan realitas masyarakat Banten.

Analisis ini memperlihatkan bahwa pembaruan hukum poligami tidak cukup dilakukan dengan menambah pasal atau memperketat prosedur administratif. Tanpa pembacaan yang serius terhadap struktur sosial yang membentuk pemahaman keagamaan masyarakat, hukum negara akan terus berada dalam posisi lemah dan dihindari. Di sinilah

relevansi sosiologi hukum Islam Mudzhar menjadi sangat signifikan: hukum hanya akan efektif ketika ia dibangun dengan kesadaran penuh terhadap konteks sosial yang menjadi ruang hidupnya.³¹⁸

c. Kesenjangan antara Hukum Doktrinal dan Hukum Historis

Salah satu kontribusi teoretik paling penting dari M. Atho Mudzhar dalam sosiologi hukum Islam adalah pembedaan yang tegas antara *syariah* sebagai wahyu ilahi yang bersifat doktrinal dan absolut, dengan fikih sebagai hasil pemahaman manusia yang bersifat historis, relatif, dan selalu terbuka terhadap perubahan. Pembedaan ini bukan sekadar kategorisasi terminologis, melainkan fondasi epistemologis untuk membaca dinamika hukum Islam dalam masyarakat Muslim yang terus berubah.³¹⁹ Mudzhar menekankan pentingnya melihat dimensi sejarah dalam pembentukan hukum guna menghindari pensakralan produk pemikiran manusia.³²⁰

Dalam konteks poligami di Banten, temuan penelitian menunjukkan bahwa problem utama tidak terletak pada absennya norma agama, melainkan pada terjadinya klaim kebenaran tunggal atas wilayah yang sejatinya bersifat historis. Pelaku poligami dan sebagian tokoh agama lokal kerap mengklaim bahwa praktik *poligami nyandung* yang mereka lakukan merupakan implementasi langsung dari syariah Islam. Klaim ini

³¹⁸ M. Atho Mudzhar, "Social History Approach To Islamic Law."

³¹⁹ M. Atho Mudzhar. hlm. 160.

³²⁰ M. Atho Mudzhar, *Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi* (Pidato Pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Sosiologi Hukum Islam, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999), hlm. 12-14

disampaikan dengan keyakinan penuh, seolah-olah praktik tersebut merupakan perintah agama yang tidak dapat dipersoalkan.

Namun, jika dibaca melalui kacamata sosiologi hukum Islam, klaim tersebut problematis. Praktik poligami *nyandung* yang berlangsung di Banten bukanlah ekspresi syariah dalam pengertian doktrinal, melainkan manifestasi historis dari pemahaman fikih yang sangat dipengaruhi oleh konteks budaya, struktur sosial, dan kepentingan praktis masyarakat lokal. Dengan kata lain, yang bekerja di lapangan bukanlah syariah sebagai wahyu, melainkan fikih sebagai produk tafsir manusia yang sarat dengan bias sosial.³²¹

Sikap resisten terhadap pencatatan nikah, misalnya, sering kali dibungkus dengan argumen keagamaan seolah-olah pencatatan merupakan praktik asing yang tidak dikenal dalam Islam. Padahal, secara sosiologis, resistensi tersebut lebih tepat dipahami sebagai respons historis masyarakat tradisional terhadap kehadiran negara modern dengan perangkat birokrasi dan hukum positifnya. Penolakan terhadap pencatatan bukan ajaran Islam, melainkan ekspresi ketegangan antara tradisi keagamaan lokal dengan modernitas hukum negara. Dalam kerangka Mudzhar, kondisi ini menciptakan apa yang dapat disebut sebagai kesenjangan struktural antara hukum doktrinal dan hukum historis. Negara, melalui Undang-Undang Perkawinan dan KHI, berupaya menarik praktik poligami ke wilayah idealitas hukum: tercatat secara administratif,

³²¹ Khoirudin Nasution, *Hukum Perkawinan Dan Warisan Di Dunia Muslim Modern* (Yogyakarta: Academia, 2012).

dapat diawasi, menjamin keadilan ekonomi, serta melindungi hak-hak istri dan anak. Upaya ini mencerminkan pembacaan negara terhadap maqāṣid hukum Islam dalam konteks negara-bangsa modern.³²²

Sebaliknya, masyarakat Banten, melalui praktik *nyandung*, menarik poligami ke wilayah pragmatis-historis. Poligami dijalankan secara siri, tertutup, dan murah secara biaya maupun sosial. Pertimbangan utama bukan perlindungan jangka panjang, melainkan kemudahan pelaksanaan dan legitimasi moral jangka pendek. Dalam wilayah historis ini, hukum dipahami sebagai alat pembenar, bukan instrumen pengatur yang melindungi pihak rentan. Kesenjangan antara dua kutub ini melahirkan apa yang oleh Mudzhar disebut sebagai ketidaksesuaian antara idealitas hukum dan realitas sejarah. Ketika hukum negara gagal beresonansi dengan praktik historis masyarakat, hukum kehilangan daya ikat sosialnya. Aturan negara dipersepsikan sebagai “asing”, “sekuler”, dan tidak Islami, sementara aturan adat-keagamaan lokal dipandang sebagai representasi Islam yang autentik, meskipun secara empiris justru melahirkan berbagai bentuk *mafsadah*.

Data penelitian menunjukkan bahwa mafsadah tersebut tidak bersifat abstrak, melainkan nyata dan terukur: penelantaran ekonomi istri, ketidakpastian status hukum anak, hilangnya hak waris, serta penderitaan psikologis yang berkepanjangan. Ironisnya, semua kerusakan ini terjadi di bawah klaim pelaksanaan syariah. Di titik inilah tampak dengan jelas

³²² Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

bahaya epistemologis dari pencampuradukan wilayah doktrinal dan historis tanpa kesadaran kritis.³²³ Penelitian ini mengkritisi bahwa sosiologi hukum Mudzhar, yang memposisikan fikih sebagai entitas historis, harus diperkuat dengan paradigma perlindungan hak sipil. *Novelty* yang ditawarkan di sini adalah model sinkronisasi di mana hukum historis (praktik lokal) harus ditundukkan kembali pada nilai doktrinal (keadilan substantif) melalui intervensi regulasi negara yang responsif. Tanpa langkah ini, pemisahan antara yang doktrinal dan historis hanya akan menjadi pembenaran intelektual atas praktik sosial yang eksploitatif.

Dengan demikian, problem poligami di Banten bukan semata persoalan kepatuhan hukum, melainkan persoalan cara memahami hukum Islam itu sendiri. Ketika fikih historis diperlakukan seolah-olah ia adalah syariah yang mutlak, ruang kritik tertutup, dan hukum kehilangan kemampuan korektifnya. Analisis ini menegaskan urgensi pembacaan ulang hukum poligami yang mampu membedakan secara jernih antara wahyu sebagai nilai ideal dan fikih sebagai produk sejarah, sebuah pembacaan yang menjadi prasyarat utama bagi reformulasi hukum poligami yang adil, kontekstual, dan berorientasi pada perlindungan kemanusiaan.

³²³ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. hlm. 24-25.

2. Kritik *Maqāṣid al-Syari'ah* terhadap “Keadilan Semu” dalam Praktik Poligami

Temuan penelitian yang telah dipaparkan pada bagian hasil sebelumnya memperlihatkan adanya kesenjangan yang tajam antara idealitas normatif ajaran Islam tentang perkawinan dan realitas praktik poligami yang berkembang di Provinsi Banten. Fenomena *nyandung* atau *poligami nyandung* yang marak terjadi tidak sekadar menunjukkan lemahnya kepatuhan terhadap hukum negara, tetapi lebih jauh mencerminkan terjadinya penyempitan makna perkawinan itu sendiri. Perkawinan, yang dalam Islam diposisikan sebagai *mīṣāqan ghalīẓan*, yakni ikatan moral, spiritual, dan sosial yang kuat, direduksi menjadi sekadar mekanisme legalisasi hubungan biologis.³²⁴

Analisis pada bagian ini menggunakan dua lapis *maqāṣid* sekaligus. Pada tataran pertama, praktik *nyandung* diukur dengan standar minimum perlindungan jiwa, harta, dan keturunan. Pada tataran kedua, analisis diperluas dengan memanfaatkan gagasan *maqāṣid* kontemporer yang menekankan keadilan gender dan perlindungan kelompok rentan, sehingga poligami tidak hanya diuji dari sisi sah-tidaknya, tetapi dari sejauh mana ia memulihkan atau justru merusak martabat perempuan dan anak dalam jangka panjang.

Pada titik inilah pendekatan *maqāṣid al-syari'ah* tidak hanya berfungsi sebagai instrumen kritik etik, tetapi juga sebagai jembatan analitik yang menghubungkan tiga ranah yang selama ini berjalan terpisah:

³²⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Fiqh Al-Islam Wa Adillatuh* (Bairut: Dar al-Fikr, 2004). hlm. 6537

norma fikih, hukum positif, dan realitas sosial keluarga. Dengan menjadikan *maqāṣid* sebagai kerangka baca, penelitian ini menggeser orientasi dari sekadar menilai “sah atau tidaknya” poligami menuju penilaian “melindungi atau merugikan” praktik tersebut terhadap jiwa, martabat, dan masa depan keluarga. Pendalaman ini penting karena kontribusi akademik disertasi ini tidak terletak pada pengulangan wacana normatif tentang poligami, melainkan pada perumusan cara membaca ulang poligami melalui tujuan-tujuan syariat sebagai standar evaluasi substantif.

Dalam konteks inilah, pendekatan *maqāṣid al-syari'ah* menjadi instrumen analisis yang sangat relevan dan krusial. *Maqāṣid* tidak berhenti pada pertanyaan “apakah suatu praktik sah secara formal”, tetapi melangkah lebih jauh dengan mengajukan pertanyaan etik yang lebih mendasar: *apakah praktik tersebut mewujudkan kemaslahatan atau justru melahirkan mafsadah?* Dengan menggunakan kerangka perlindungan terhadap lima prinsip dasar (*al-darūriyyāt al-khams: ḥifẓ al-dīn, al-nafs, al-‘aql, al-nasl, dan al-māl*), bagian ini mengevaluasi secara kritis praktik poligami di Banten untuk menilai sejauh mana ia masih sejalan dengan tujuan luhur syariat.³²⁵

Dalam kerangka ini, *maqāṣid al-syari'ah* berfungsi sebagai jembatan epistemik yang menghubungkan teks normatif dengan dampak empirik. Ia memungkinkan penelitian bergerak dari bahasa kebolehan

³²⁵ Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Shari'ah, Jilid II* (Bairut: Dar al-Ma'rifah, 1996). hlm. 8-10.

menuju bahasa perlindungan, dari perdebatan hukum formal menuju evaluasi masalah nyata. Dengan pendekatan ini, keadilan tidak lagi dipahami sebagai klaim moral yang diasumsikan telah terpenuhi, tetapi sebagai kondisi yang harus dibuktikan keberadaannya dalam kehidupan konkret istri dan anak. Inilah fondasi teoretik yang mengantarkan *novelty* penelitian ini, yaitu menjadikan *maqāṣid* bukan sekadar legitimasi normatif, melainkan alat ukur yang operasional dalam membaca ketimpangan praktik poligami

Analisis ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa model poligami yang berkembang di Banten saat ini banyak mengandung apa yang dapat disebut sebagai “keadilan semu” (*pseudo-justice*), keadilan yang tampak sah secara formal, tetapi rapuh secara etis dan destruktif secara sosial. Keadilan semu ini bekerja melalui simbol-simbol kepatuhan agama, namun gagal menjamin perlindungan nyata bagi pihak-pihak yang paling rentan, terutama perempuan dan anak.³²⁶ Keadilan semu ini dicirikan oleh pemenuhan rukun nikah di permukaan, sementara substansi keadilannya keropos di tingkat implementasi.

a. Dari Keadilan Materialistik Menuju Keadilan Substantif

Salah satu temuan paling krusial dalam penelitian ini adalah cara para pelaku poligami memaknai syarat “adil” secara sangat reduktif dan materialistik. Data wawancara menunjukkan bahwa keadilan sering kali dipahami sebatas pada aspek-aspek yang mudah diukur dan dilaporkan,

³²⁶ Shofiyyullah Muzzammil, Mohammad Affan, Muhammad Alwi HS, “Motives, Construction, and Pseudo Justice in Polygamy Practices by Kiai in the Pesantren in Madura.”

seperti pembagian jadwal giliran menginap atau pemberian nafkah dengan standar “semampunya”. Pemahaman ini mencerminkan logika keadilan prosedural yang miskin refleksi etik, dan jelas bertentangan dengan semangat keadilan substantif yang menjadi ruh dari *maqāṣid al-syarī‘ah*.³²⁷

Dalam perspektif *maqāṣid*, keadilan tidak pernah dimaksudkan sebagai sekadar kesetaraan matematis atau pembagian kuantitatif yang kaku. Imam al-Ghazālī menegaskan bahwa tujuan utama syariat adalah menjaga kemaslahatan manusia dan menolak segala bentuk kerusakan (*jalb al-maṣāliḥ wa dar’ al-mafāsid*).³²⁸ Asy-Syātibī kemudian mengembangkan gagasan ini dengan menempatkan *maqāṣid* sebagai kerangka evaluatif untuk menilai apakah suatu praktik hukum benar-benar mencerminkan kehendak syariat, atau justru menyimpang meskipun tampak sah secara formal.³²⁹

Jika kerangka ini diterapkan pada praktik poligami di Banten, tampak jelas bahwa banyak pelaku telah terjebak dalam formalisme hukum yang kosong dari nilai etis. Seorang suami mungkin merasa telah memenuhi syarat “adil” karena membagi waktu bermalam secara merata, tetapi pada saat yang sama membiarkan istri pertamanya menanggung beban psikologis yang berat, rasa dikhianati, kecemasan berkepanjangan, dan hilangnya rasa aman dalam rumah tangga. Lebih jauh, beban ekonomi

³²⁷ Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia*.

³²⁸ Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min ‘Ilm Al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993).

³²⁹ Abu Ishaq Ibrahim Al Syatibi, *Al Muwafaqat, Jilid II*.

ganda yang harus dipikul istri akibat berkurangnya nafkah juga sering kali diabaikan atau dinormalisasi.

Dalam perspektif *maqāṣid*, kondisi semacam ini tidak dapat dibenarkan. Keadilan yang mengabaikan dimensi psikologis dan emosional pasangan bukanlah keadilan yang dikehendaki syariat, melainkan bentuk kekerasan simbolik yang disamarkan melalui legitimasi agama. Keadilan substantif justru menuntut keseimbangan proporsional yang mencakup aspek immateriil, seperti ketenangan jiwa (*tuma'nīnah*), penghormatan terhadap martabat manusia (*karāmah insāniyyah*), dan perlindungan dari rasa sakit hati yang tidak perlu.³³⁰

Temuan lapangan mengenai banyaknya istri yang baru mengetahui dirinya dimadu setelah pernikahan poligami berlangsung cukup lama memperlihatkan pengabaian serius terhadap dimensi ini. Praktik poligami yang dijalankan secara rahasia bukan hanya persoalan administratif, tetapi juga pelanggaran etika perkawinan yang paling mendasar: kejujuran dan amanah. Dalam kaidah *maqāṣid*, setiap tindakan yang secara formal sah, termasuk nikah siri, namun secara nyata menimbulkan mudharat psikologis yang besar, harus dipertanyakan validitas etikanya. Dengan demikian, klaim bahwa praktik tersebut merupakan “sunnah” tidak dapat diterima begitu saja. Syariat tidak mungkin melegitimasi praktik yang menyengsarakan perempuan, merusak ketenangan batin keluarga, dan mengorbankan kemaslahatan jangka panjang demi pemenuhan hasrat

³³⁰ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2007), hlm. 21-24.

jangka pendek. Di titik inilah kritik *maqāsid* bekerja: membongkar keadilan semu yang bersembunyi di balik simbol kesalehan, dan mengembalikan hukum Islam pada tujuan etikanya yang paling fundamental, yakni keadilan yang hidup, melindungi, dan memanusiakan.

b. Evaluasi Perlindungan Al-Ḍarūriyyāt Al-Khams dalam Praktik Nyandung

Analisis yang lebih mendalam dengan menggunakan pisau *al-ḍarūriyyāt al-khams*, lima kebutuhan pokok yang menjadi fondasi keberlangsungan hidup manusia menurut *maqāsid al-syarī'ah*, menyingkap betapa rapuh dan problematikanya konstruksi kemaslahatan dalam praktik *poligami nyandung* (*nyandung*) di lokasi penelitian. Temuan empiris menunjukkan bahwa praktik ini tidak hanya gagal mewujudkan kemaslahatan, tetapi secara sistematis justru mengancam beberapa unsur pokok yang seharusnya dilindungi oleh syariat, terutama perlindungan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*).³³¹ Ketiga unsur ini menjadi indikator operasional dalam menguji sejauh mana keadilan substantif benar-benar hadir atau hanya sekadar klaim sepihak pelakunya.

Dalam kerangka *maqāsid*, *al-ḍarūriyyāt* bukan sekadar kategori teoritis, melainkan standar etik minimum yang tidak boleh dilanggar oleh praktik hukum apa pun yang mengatasnamakan syariat. Ketika sebuah praktik sosial, meskipun dibungkus legitimasi keagamaan, secara nyata merusak salah satu dari unsur ini, maka praktik tersebut kehilangan

³³¹ Irzak Yuliardy Nugroho, "Konsep Masalah Perspektif Izzudin Ibn Abd. Salam: Telaah Dalam Kitab Qawa'id Al-Ahkam Fi Masalih Al-Anam."

legitimasi maqāṣidiyyah-nya, sekalipun ia masih dapat dipertahankan secara formal dalam fikih klasik.

Temuan penelitian mengenai penderitaan batin, kecemasan berkepanjangan, hilangnya rasa aman, serta runtuhnya harga diri yang dialami oleh para istri dalam praktik *poligami nyandung* menunjukkan dengan terang bahwa *nyandung* gagal menjalankan fungsi perlindungan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*). Dalam konteks maqāṣid kontemporer, *ḥifẓ al-nafs* tidak lagi dapat dimaknai secara sempit sebagai perlindungan dari kematian fisik atau kekerasan kasatmata semata, tetapi harus diperluas mencakup perlindungan kesehatan mental, kesejahteraan psikologis, dan rasa aman eksistensial individu.³³²

Data wawancara memperlihatkan bahwa banyak istri, khususnya istri pertama, mengalami tekanan psikologis yang serius setelah mengetahui dirinya dimadu secara diam-diam. Perasaan dikhianati, kecemasan akan masa depan anak, serta hilangnya kepercayaan terhadap pasangan menjadi pengalaman yang berulang. Bahkan, dalam beberapa narasi informan, *poligami nyandung* digambarkan sebagai titik awal dari gangguan tidur, stres kronis, dan penarikan diri dari lingkungan sosial. Kondisi ini tidak dapat dipandang sebagai efek samping yang sepele, melainkan sebagai indikator rusaknya perlindungan jiwa dalam struktur perkawinan.

³³² Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. hlm. 22.

Lebih jauh, praktik poligami yang dijalankan secara sembunyi-sembunyi dan penuh tipu daya menciptakan apa yang dapat disebut sebagai lingkungan relasional yang toksik. Relasi suami-istri yang seharusnya dibangun di atas kejujuran (*ṣidq*), amanah, dan ketenteraman (*sakinah*), justru berubah menjadi ruang kecurigaan, ketegangan emosional, dan ketidakpastian psikologis.³³³ Dalam kondisi semacam ini, istri tidak hanya kehilangan hak ekonomi atau status hukum, tetapi juga kehilangan rasa aman sebagai subjek manusia yang bermartabat.

Dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, kerusakan semacam ini merupakan pelanggaran serius terhadap tujuan perlindungan jiwa. Jika syariat diturunkan untuk menjaga manusia agar hidup dengan martabat, ketenangan, dan keseimbangan batin, maka praktik poligami yang secara empiris menjadi sumber depresi, trauma psikologis, dan penderitaan emosional jelas bertentangan dengan tujuan tersebut. Dengan kata lain, *poligami nyandung* yang merusak kesehatan mental keluarga tidak dapat diklaim sebagai praktik yang sejalan dengan *maqāṣid*, meskipun ia memenuhi rukun nikah secara formal. Di titik ini, kritik *maqāṣid* menemukan urgensinya: perlindungan jiwa tidak boleh dikorbankan demi pembenaran legal-formal. Setiap praktik hukum Islam yang mengabaikan dampak psikologis serius terhadap pihak yang lebih rentan, dalam hal ini perempuan dan anak, harus dievaluasi ulang, bahkan direformulasi, agar

³³³ Ismal Faseh, "Dampak Poligami Terhadap Keharmonisan Keluarga (Studi Kasus Di Desa Nameng Kecamatan Rangkasbitung Kabupaten Lebak)."

hukum kembali berfungsi sebagai instrumen penjaga kemanusiaan, bukan sekadar penjaga prosedur.³³⁴

Aspek yang paling terdampak secara langsung dan kasatmata dalam praktik *poligami nyandung* (*nyandung*) adalah perlindungan terhadap keturunan (*ḥifẓ al-nasl*). Temuan penelitian menunjukkan bahwa ketiadaan pencatatan perkawinan tidak berhenti pada persoalan teknis administrasi, tetapi berimplikasi sistemik terhadap posisi hukum dan sosial anak-anak yang lahir dari relasi tersebut. Dalam konteks ini, nikah siri berfungsi sebagai mekanisme yang secara struktural menyingkirkan anak dari pengakuan hukum negara, meskipun secara biologis dan sosial mereka hadir sebagai subjek yang nyata.

Praktik nikah siri menyebabkan anak-anak kehilangan hak sipil fundamental, terutama hak atas akta kelahiran yang mencantumkan nama ayah secara legal. Temuan lapangan menunjukkan bahwa banyak anak hasil *poligami nyandung* hanya tercatat atas nama ibu, atau bahkan mengalami keterlambatan pencatatan kelahiran karena ketiadaan dokumen pernikahan orang tua. Kondisi ini merupakan bentuk penelantaran struktural terhadap *ḥifẓ al-nasl*, karena negara hanya dapat memberikan pengakuan penuh terhadap anak jika relasi perkawinan orang tuanya diakui secara hukum. Dalam perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, perlindungan keturunan tidak boleh direduksi menjadi sekadar kejelasan nasab biologis. *Ḥifẓ al-nasl* mencakup dimensi yang jauh lebih luas, meliputi jaminan

³³⁴ Musdah Mulia, *Pandangan Islam Tentang Poligami* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

keberlanjutan hidup anak, akses terhadap pendidikan, layanan kesehatan, perlindungan hukum, serta kepastian status sosial yang bermartabat. Anak tidak hanya harus “lahir dari hubungan yang sah”, tetapi juga harus “hidup dalam sistem yang melindungi keberadaannya”.³³⁵

Ketika anak-anak hasil *poligami nyandung* di Banten mengalami kesulitan mengakses layanan publik, seperti pendaftaran sekolah, kepesertaan jaminan kesehatan, atau bantuan sosial, akibat kendala administrasi, maka kerusakan yang terjadi bukanlah kerusakan individual, melainkan kerusakan struktural. Anak-anak ini menanggung konsekuensi hukum dari keputusan orang dewasa yang berada di luar kendali mereka. Dalam wawancara, beberapa ibu menyampaikan bahwa mereka harus menempuh jalur panjang dan berbiaya melalui *itsbāt nikāh* hanya agar anak mereka dapat memperoleh dokumen dasar sebagai warga negara. Situasi ini menempatkan anak dalam posisi yang secara moral dan hukum sangat rentan. Dari sudut pandang *maqāṣid*, kondisi tersebut jelas bertentangan dengan tujuan syariat. Islam menempatkan perlindungan anak sebagai amanah kolektif, bukan beban individual ibu. Ketika sebuah praktik perkawinan, meskipun diklaim sah secara syar’i, menghasilkan generasi yang terpinggirkan secara hukum dan sosial, maka praktik tersebut gagal memenuhi tujuan *ḥifẓ al-nasl*. Syariat tidak mungkin dimaksudkan untuk melahirkan generasi yang hidup dalam ketidakpastian

³³⁵ Khirudin Nasution, *Hukum Keluarga Perdata Islam Indonesia Dana Perbandingan Hukum Perkawinan Di Dunia Muslim* (Yogyakarta: ACAdemia & Tazzafa, 2013).

status, kehilangan akses terhadap hak dasar, dan terancam marginalisasi sosial.³³⁶

Lebih jauh, praktik *poligami nyandung* juga berpotensi mereproduksi ketidakadilan lintas generasi. Anak-anak yang lahir tanpa perlindungan hukum yang kuat berisiko mewarisi kerentanan sosial yang sama: keterbatasan akses pendidikan, lemahnya posisi tawar di masyarakat, dan stigma sosial yang tidak jarang menyertai status “anak luar administrasi negara”. Dalam kerangka *maqāsid*, kerusakan semacam ini tidak hanya bersifat temporer, tetapi berkelanjutan, merusak struktur sosial secara perlahan namun pasti.

Dengan demikian, praktik *nyandung* di Banten tidak dapat dipertahankan sebagai bentuk pelaksanaan syariat yang utuh. Ia mungkin memenuhi sebagian syarat fikih klasik, tetapi gagal memenuhi mandat *maqāsid* yang lebih fundamental: memastikan bahwa keturunan lahir, tumbuh, dan berkembang dalam sistem yang menjamin hak, martabat, dan masa depan mereka. Di titik inilah kritik *maqāsid* menemukan momentumnya: perlindungan keturunan harus ditempatkan di atas kepentingan hasrat dan legitimasi formal, karena masa depan umat justru ditentukan oleh bagaimana generasi berikutnya dilindungi, bukan oleh seberapa longgar prosedur perkawinan dijalankan.

Data lapangan secara konsisten menunjukkan bahwa praktik poligami di Banten kerap dilakukan oleh laki-laki dengan kemampuan

³³⁶ Abdul Halim, “Pologami Tidak Tercatat Di Pengadilan Agama Di Indonesia Mahkamah Syariah Malaysia.”

ekonomi yang terbatas, terutama mereka yang bekerja di sektor informal dengan penghasilan tidak tetap. Kondisi ini berimplikasi langsung pada terjadinya pembagian nafkah yang tidak layak dan tidak proporsional, sehingga menempatkan keluarga, terutama istri dan anak, dalam situasi kerentanan ekonomi yang berkepanjangan. Dalam perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, situasi tersebut merupakan pelanggaran serius terhadap prinsip perlindungan harta (*ḥifẓ al-māl*).

Ḥifẓ al-māl tidak hanya dimaknai sebagai larangan merampas atau merusak harta secara langsung, tetapi juga mencakup kewajiban menjaga stabilitas ekonomi keluarga, memastikan distribusi sumber daya yang adil, serta mencegah praktik yang berpotensi menjerumuskan anggota keluarga ke dalam kemiskinan.³³⁷ Dalam kerangka ini, harta dipahami sebagai amanah yang harus dikelola secara bertanggung jawab demi kemaslahatan bersama, bukan sebagai sumber daya yang boleh dieksploitasi untuk memenuhi kepentingan personal, apalagi hasrat yang dibungkus legitimasi keagamaan.

Temuan penelitian memperlihatkan bahwa dalam banyak kasus *poligami nyandung*, harta keluarga yang semula terbatas harus dibagi untuk menopang lebih dari satu rumah tangga. Akibatnya, standar hidup keluarga menurun secara signifikan. Nafkah yang diberikan suami sering kali tidak mencukupi kebutuhan dasar istri dan anak, baik kebutuhan pangan, pendidikan, maupun kesehatan. Dalam wawancara, para istri

³³⁷ Yusuf Al-Qardawi, "Fiqh Az-Zakah," *Muassasat Al-Risalah* (Bairut: Muassasah Ar-Risalah, 2002). hlm. 45.

menggambarkan bagaimana mereka harus menyesuaikan pengeluaran secara ekstrem, menunda kebutuhan penting, bahkan berutang demi memenuhi kebutuhan sehari-hari anak-anak mereka. Lebih jauh, kondisi ini sering memaksa istri, terutama istri pertama, untuk bekerja serabutan atau mencari penghasilan tambahan di sektor informal yang rentan dan tidak terlindungi.³³⁸ Perempuan yang semula bergantung pada nafkah suami harus menanggung beban ganda: mengelola rumah tangga sekaligus menjadi penopang ekonomi keluarga. Fakta ini menunjukkan bahwa *poligami nyandung* tidak hanya gagal menjaga harta, tetapi justru mentransfer risiko ekonomi dari suami kepada istri, sebuah praktik yang bertentangan dengan prinsip keadilan dan tanggung jawab dalam Islam.

Dalam konteks *maqāṣid*, praktik poligami yang berujung pada penelantaran ekonomi tidak dapat dibenarkan dengan dalih keabsahan syar‘i semata. Ketika poligami dijalankan tanpa perhitungan kemampuan finansial yang memadai, ia berubah dari instrumen yang secara teoritis dimaksudkan untuk kemaslahatan menjadi *wasīlah* (sarana) menuju pemiskinan keluarga. Harta yang seharusnya menjadi penyangga kesejahteraan justru terkuras untuk membiayai ambisi poligami, sementara hak-hak dasar istri dan anak terabaikan. Lebih problematis lagi, penelantaran ekonomi dalam *poligami nyandung* sering kali berlangsung tanpa mekanisme akuntabilitas. Karena pernikahan tidak tercatat, istri tidak memiliki dasar hukum untuk menuntut nafkah secara efektif. Dalam

³³⁸ Badan Pusat Statistik Provinsi Banten, “Keadaan Ketenagakerjaan Provinsi Banten Februari 2024”.

situasi ini, kegagalan *ḥifẓ al-māl* tidak hanya bersifat individual, tetapi juga struktural, hukum negara tidak hadir untuk melindungi harta keluarga, sementara legitimasi agama informal justru menormalisasi kondisi tersebut.

Dengan demikian, dari sudut pandang *maqāṣid al-syarī'ah*, praktik *poligami nyandung* di Banten menunjukkan kegagalan fundamental dalam menjaga harta sebagai salah satu pilar utama kemaslahatan. Syariat tidak mungkin dimaksudkan untuk melegitimasi praktik yang secara nyata memiskinkan keluarga, memperberat beban perempuan, dan mengorbankan masa depan ekonomi anak-anak. Oleh karena itu, kritik terhadap *nyandung* pada dimensi *ḥifẓ al-māl* semakin menegaskan urgensi reformulasi hukum poligami agar orientasinya bergeser dari pembenaran formal menuju perlindungan ekonomi yang nyata dan berkeadilan.

Evaluasi terhadap perlindungan *al-ḍarūriyyāt al-khams* di atas memperlihatkan bahwa kerusakan yang timbul dari praktik *poligami nyandung* tidak berhenti pada pelanggaran kebutuhan dasar, tetapi mengalir ke kegagalan pencapaian tujuan akhir perkawinan. Di sinilah *maqāṣid al-syarī'ah* kembali berfungsi sebagai jembatan konseptual yang menghubungkan indikator minimal kemaslahatan dengan orientasi etik tertinggi perkawinan. Perlindungan jiwa, keturunan, dan harta bukanlah tujuan akhir, melainkan prasyarat bagi terwujudnya keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah. Dengan kata lain, kegagalan pada level

darūriyyāt secara otomatis menggugurkan klaim keberhasilan pada level tujuan perkawinan.

- c. Kegagalan Pencapaian Tujuan Perkawinan (*Sakinah, Mawaddah, wa Raḥmah*)

Puncak dari kritik *maqāṣid al-syari'ah* terhadap praktik *poligami nyandung* (*nyandung*) terletak pada evaluasi terhadap tujuan final perkawinan itu sendiri, yakni terwujudnya keluarga yang *sakinah* (ketenangan eksistensial), *mawaddah* (cinta yang menumbuhkan), dan *raḥmah* (kasih sayang yang melindungi). Ketiga tujuan ini bukan sekadar slogan normatif, melainkan fondasi etik yang menjadi ukuran keberhasilan sebuah institusi perkawinan dalam Islam. Namun, berdasarkan realitas empiris yang ditemukan di Provinsi Banten, konstruksi *poligami nyandung* justru bergerak menjauh dari tujuan-tujuan tersebut.³³⁹

Alih-alih menghadirkan *sakinah*, rumah tangga poligami di lokasi penelitian kerap diwarnai oleh ketegangan psikologis, kecurigaan yang berlarut-larut, serta konflik laten yang terus membayangi relasi keluarga. Ketidakadilan dalam distribusi nafkah, waktu, dan perhatian menciptakan atmosfer rumah tangga yang rapuh dan penuh kecemasan. Para istri, khususnya istri pertama, menggambarkan kehidupan rumah tangga yang tidak lagi memberikan rasa aman dan tenteram, melainkan menjadi ruang yang dipenuhi kegelisahan akan masa depan diri dan anak-anak mereka.

³³⁹ Kementerian Agama, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019). Qs. Ar-Rum (30): 21

Kondisi ini menunjukkan bahwa *sakinah* sebagai tujuan fundamental perkawinan gagal diwujudkan dalam praktik *poligami nyandung*.

Demikian pula dengan *mawaddah* dan *rahmah*. Kedua nilai ini mensyaratkan relasi yang bersifat resiprokal, setara, dan saling menguatkan. Namun, temuan penelitian menunjukkan bahwa dalam praktik *poligami nyandung*, relasi tersebut sering kali terdistorsi menjadi relasi kuasa yang timpang. Suami menempati posisi pusat orbit yang harus dilayani dan dipenuhi kebutuhannya, sementara istri-istri berada di posisi marginal yang secara tidak langsung dipaksa untuk berkompetisi, baik dalam memperoleh perhatian, nafkah, maupun legitimasi emosional. Dalam situasi seperti ini, cinta dan kasih sayang tidak tumbuh secara alamiah, melainkan terkikis oleh rasa cemburu, ketidakadilan, dan kelelahan emosional yang terus-menerus.

Lebih jauh, praktik *poligami nyandung* yang dijalankan secara rahasia dan tanpa kejujuran juga merusak fondasi moral perkawinan. *Rahmah*, yang seharusnya terwujud dalam bentuk empati, perlindungan, dan kepedulian terhadap perasaan pasangan, justru absen ketika poligami dilakukan dengan cara menipu, menyembunyikan fakta, dan mengabaikan dampak psikologis terhadap istri dan anak. Dalam kondisi ini, perkawinan kehilangan maknanya sebagai *mīthāqan ghalīẓan* (perjanjian yang kokoh), dan tereduksi menjadi instrumen pemuasan hasrat yang dibungkus legitimasi formal.

Dalam kaidah fiqih dikenal prinsip fundamental: *dar'u al-mafāsīd muqaddam 'alā jalbi al-maṣāliḥ*, menolak kerusakan harus didahulukan daripada mengejar kemaslahatan.³⁴⁰ Ketika *poligami nyandung* secara empiris terbukti membawa mafsadah yang lebih besar berupa keretakan keluarga, gangguan kesehatan mental istri, ketidakpastian masa depan anak, serta pemiskinan struktural rumah tangga, maka klaim “ibadah” atau “kemaslahatan” yang sering dikemukakan oleh para pelakunya kehilangan legitimasi etik dalam Islam. Syariat tidak mungkin dimaksudkan untuk membenarkan praktik yang secara nyata merusak tujuan-tujuan dasar yang hendak dilindunginya.

Dengan demikian, kegagalan *poligami nyandung* dalam mewujudkan *sakinah, mawaddah, wa rahmah* menegaskan bahwa problem yang dihadapi bukanlah penyimpangan individual semata, melainkan kegagalan sistemik yang menuntut respons hukum yang lebih serius. Reformulasi hukum poligami menjadi sebuah keniscayaan mendesak, bukan untuk meniadakan apa yang dihalalkan, tetapi untuk mengembalikan praktik poligami ke rel tujuan syariat yang sesungguhnya: melindungi martabat manusia, menjaga kesejahteraan keluarga, dan memastikan bahwa hukum Islam hadir sebagai rahmat, bukan sebagai legitimasi atas penderitaan yang disenyapkan. Model reformulasi ini harus mampu mengubah orientasi perlindungan dari sekadar administratif-formal menjadi pengawasan yang bersifat substantif-protektif.

³⁴⁰ Jalaluddin as-Suyuthi, *Al-Asybah Wa Al-Nazha'ir* (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990). hlm. 87.

3. Konstruksi Reformulasi Hukum Poligami Berbasis Integrasi Sosiologi Hukum dan *Maqāṣid al-Syari'ah*

Bagian ini merupakan kelanjutan logis dari kritik *maqāṣid* pada bagian sebelumnya. Jika pada bagian B *maqāṣid* digunakan untuk membongkar ilusi keadilan formal, maka pada bagian ini *maqāṣid* berfungsi sebagai jembatan normatif yang menghubungkan evaluasi etik dengan desain reformulasi hukum. Dengan pendekatan ini, *maqāṣid* tidak berhenti sebagai standar moral abstrak, melainkan diterjemahkan ke dalam rancangan regulasi, mekanisme kelembagaan, dan strategi perubahan budaya hukum. Di sinilah kontribusi akademik disertasi ini ditegaskan: menawarkan model integratif yang menautkan nilai syariat dengan instrumen hukum negara melalui kerangka *maqāṣid* yang operasional.

Berdasarkan analisis menyeluruh terhadap disfungsi hukum negara dan realitas “keadilan semu” dalam praktik poligami di Provinsi Banten, penelitian ini mengajukan sebuah model reformulasi hukum poligami yang bersifat integratif dan transformatif. Reformulasi ini tidak dimaksudkan sebagai sekadar koreksi teknis atas kelemahan regulasi yang ada, melainkan sebagai upaya penataan ulang paradigma hukum poligami itu sendiri agar selaras dengan realitas sosial dan tujuan etis syariat.³⁴¹

Temuan empiris menunjukkan bahwa problem utama poligami di Banten bukan terletak pada ketiadaan norma, melainkan pada ketidakmampuan norma yang ada untuk bekerja secara efektif di tengah

³⁴¹ Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective*.

struktur sosial yang patriarkis, ekonomi informal yang rapuh, serta kultur keagamaan lokal yang memiliki otoritas kuat di luar negara. Oleh karena itu, reformulasi hukum yang hanya berfokus pada revisi teks undang-undang (*legal substance*) tanpa menyentuh dimensi struktur dan budaya hukum (*legal structure* dan *legal culture*) berisiko mengulangi kegagalan yang sama.³⁴² Kritik terhadap pendekatan sosiologi hukum Atho Mudzhar di sini adalah bahwa pemahaman hukum sebagai produk sejarah harus segera diikuti dengan upaya “rekayasa sosial” (*social engineering*) yang proaktif, agar hukum Islam historis tidak terus-menerus terjebak dalam praktik yang merugikan pihak lemah.

Model reformulasi yang diajukan dalam penelitian ini dibangun di atas paradigma bahwa hukum poligami harus bertransformasi dari sekadar instrumen perizinan administratif, yang selama ini mudah dihindari melalui praktik nikah siri, menjadi instrumen perlindungan *maqāṣidiyyah* yang secara aktif menjamin terwujudnya tujuan perkawinan Islam, yakni *sakinah, mawaddah, wa rahmah*. Dengan paradigma ini, hukum tidak lagi bersikap pasif menunggu permohonan, melainkan hadir secara proaktif sebagai penjaga kemaslahatan keluarga, khususnya bagi pihak-pihak yang rentan.³⁴³

Jika reformulasi normatif bertujuan memperjelas standar keadilan pada level regulasi, maka reformulasi kultural bertujuan memastikan nilai *maqāṣid* bekerja dalam kesadaran sosial. Pada titik ini, *maqāṣid* berfungsi sebagai jembatan kultural yang menghubungkan otoritas keagamaan lokal dengan

³⁴² M. Atho Mudzhar, “Social History Approach To Islamic Law.”

³⁴³ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. hlm. 24.

sistem hukum negara. Nilai perlindungan jiwa, keturunan, dan martabat perempuan tidak lagi berhenti sebagai konsep fikih, tetapi ditransformasikan menjadi narasi dakwah dan etika sosial yang hidup. Dengan cara ini, *maqāsid* tidak hanya membimbing pembacaan hukum, tetapi juga membentuk budaya hukum yang mendukung perlindungan keluarga.

a. Reformulasi Dimensi Normatif (*Legal Substance*): Menuju Keadilan Substantif

Kelemahan paling mendasar dari regulasi poligami yang berlaku saat ini, sebagaimana dikeluhkan oleh para istri dalam wawancara lapangan dan diakui secara jujur oleh hakim Pengadilan Agama di bagian hasil penelitian ini, adalah kaburnya parameter “adil” dan “mampu”. Kedua syarat kunci ini dibiarkan menggantung dalam rumusan normatif yang abstrak, sehingga membuka ruang tafsir subjektif yang luas dan pada akhirnya melemahkan daya paksa hukum.

Dalam praktiknya, ketidakjelasan ini dimanfaatkan oleh pelaku poligami untuk menjustifikasi tindakan mereka dengan standar yang ditentukan sendiri, sementara aparat penegak hukum kesulitan menjadikannya sebagai alat ukur yang objektif dan dapat dipertanggungjawabkan. Oleh karena itu, reformulasi substansi hukum harus diarahkan pada konkretisasi syarat-syarat poligami agar dapat diukur (*measurable*), diuji (*verifiable*), dan ditegakkan (*enforceable*).

a. Redefinisi Syarat “Adil”: (*Revisi Pasal 5 UU No. 1 Tahun 1974 dan Pasal 55 KHI*)

Hukum positif Indonesia saat ini secara implisit menyerahkan definisi “adil” kepada interpretasi subjektif suami, dengan asumsi bahwa keadilan dapat dinilai secara personal dan moral.³⁴⁴ Temuan penelitian menunjukkan bahwa asumsi ini tidak hanya keliru, tetapi juga berbahaya, karena membuka ruang legitimasi bagi praktik poligami yang secara faktual sarat dengan ketidakadilan psikologis dan struktural.

Dalam kerangka *maqāṣid al-syarī‘ah*, keadilan tidak dapat direduksi menjadi pembagian waktu dan nafkah lahir semata. Perlindungan jiwa (*ḥifz al-nafs*), yang mencakup kesehatan mental, rasa aman emosional, dan martabat perempuan, merupakan bagian integral dari keadilan yang harus dijamin oleh hukum. Oleh karena itu, penelitian ini mengusulkan agar definisi normatif “adil” diperluas secara eksplisit mencakup dimensi psikologis dan imateriil.³⁴⁵

Secara normatif, reformulasi ini dapat diwujudkan melalui penambahan ayat penjelasan yang menegaskan bahwa keadilan dalam poligami meliputi: (1) keadilan material (nafkah lahir dan pemenuhan kebutuhan dasar), (2) keadilan emosional dan psikologis (bebas dari tekanan mental, manipulasi, dan kekerasan simbolik), serta (3) keadilan relasional (kejujuran, keterbukaan, dan penghormatan terhadap martabat istri). Sebagai instrumen konkret, penelitian ini

³⁴⁴ Undang-Undang Perkawinan, “Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, Pasal 4 Ayat (1).” (1974).

³⁴⁵ Sabirin, “Analisis Kritis Konsep Poligami Siti Musdah Mulia Dalam Perspektif Fikih.” hlm. 145.

mengusulkan agar setiap permohonan izin poligami wajib disertai dengan Surat Pernyataan Jaminan Perlindungan Mental dan Emosional, yang tidak sekadar berupa dokumen formal bermaterai, tetapi disusun dan disetujui di hadapan konselor keluarga, mediator independen, atau psikolog yang ditunjuk oleh negara. Mekanisme ini bertujuan memastikan bahwa persetujuan istri pertama tidak lahir dari tekanan, ketakutan, atau ketergantungan ekonomi, melainkan dari proses yang sadar dan terlindungi.

Dengan reformulasi ini, keadilan tidak lagi diposisikan sebagai klaim moral sepihak suami, tetapi sebagai standar hukum objektif yang dapat diuji dan diawasi. Pada titik ini, hukum poligami mulai bergerak dari logika formalistik menuju keadilan substantif yang benar-benar berorientasi pada kemaslahatan keluarga

b. Standarisasi “Kemampuan Finansial” yang Terukur

Temuan penelitian mengenai maraknya penelantaran ekonomi dalam praktik poligami, terutama oleh suami yang bekerja di sektor informal, menunjukkan bahwa syarat “mampu menjamin keperluan hidup” sebagaimana dirumuskan dalam Undang-Undang Perkawinan saat ini bersifat terlalu abstrak dan normatif. Rumusan tersebut tidak menyediakan instrumen yang jelas bagi hakim untuk menilai secara objektif apakah seorang suami benar-benar memiliki kapasitas ekonomi yang memadai untuk menanggung lebih dari satu rumah

tangga.³⁴⁶ Akibatnya, syarat “mampu” kerap direduksi menjadi klaim sepihak yang sulit diverifikasi, dan pada akhirnya gagal mencegah terjadinya penelantaran ekonomi terhadap istri dan anak.

Dalam perspektif sosiologi hukum, kelemahan ini menjadi semakin problematik ketika dihadapkan pada struktur ekonomi masyarakat Banten yang didominasi oleh sektor informal dengan pendapatan tidak tetap. Dalam kondisi seperti ini, klaim kemampuan finansial sering kali bersifat spekulatif, bergantung pada harapan atau optimisme subjektif, bukan pada kapasitas riil yang dapat dipertanggungjawabkan.³⁴⁷ Oleh karena itu, reformulasi hukum poligami harus secara tegas menggeser penilaian “mampu” dari ranah moral-subjektif ke ranah ekonomi-objektif.

Penelitian ini mengusulkan agar syarat kemampuan finansial direformulasi dengan menggunakan indikator ekonomi riil yang dapat diukur dan diaudit. Secara operasional, Pengadilan Agama perlu diberikan mandat untuk mewajibkan audit finansial sederhana terhadap pemohon izin poligami. Audit ini dapat berupa pemeriksaan bukti penghasilan tetap, catatan usaha, laporan keuangan sederhana, atau dokumen lain yang relevan, yang kemudian dibandingkan dengan standar Kebutuhan Hidup Layak (KHL) yang ditetapkan oleh negara.

³⁴⁶ Undang-Undang Perkawinan, “Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Pasal 5 Ayat (1) Huruf a Undang-Undang Perkawinan” (1974). dan Pasal 5 Ayat 1 Huruf c, UU No. 1 Tahun 1974

³⁴⁷ Badan Pusat Statistik Provinsi Banten, “Keadaan Ketenagakerjaan Provinsi Banten Februari 2024”.

Lebih jauh, standar KHL yang digunakan tidak boleh lagi dihitung untuk satu rumah tangga, melainkan harus disesuaikan dengan jumlah keluarga yang akan ditanggung. Artinya, seorang suami yang mengajukan izin poligami harus mampu membuktikan bahwa penghasilannya setara atau melampaui KHL untuk dua keluarga atau lebih, termasuk kebutuhan dasar istri dan anak-anak secara proporsional. Dengan standar ini, kemampuan finansial tidak lagi diukur berdasarkan niat baik atau kesanggupan verbal, tetapi berdasarkan kalkulasi ekonomi yang rasional dan berorientasi perlindungan.³⁴⁸

Dalam kerangka *maqāsid al-syarī'ah*, standarisasi ini memiliki justifikasi etik yang kuat. Perlindungan harta (*ḥifẓ al-māl*) menuntut agar harta keluarga tidak dikelola secara ceroboh hingga berujung pada kemiskinan struktural. Sementara itu, perlindungan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) mengharuskan negara mencegah lahirnya generasi yang tumbuh dalam kondisi kekurangan akibat keputusan perkawinan yang tidak bertanggung jawab secara ekonomi.³⁴⁹ Oleh karena itu, apabila hasil audit menunjukkan bahwa penghasilan suami berada di bawah standar KHL atau bersifat tidak menentu, sebagaimana lazim terjadi pada sektor informal yang rentan, maka izin poligami harus ditolak secara otomatis.

³⁴⁸ Yusuf Al-Qadhawi, "Fiqh Az-Zakat," 2006. hlm. 45

³⁴⁹ Irzak Yuliardy Nugroho, "Konsep Masalah Perspektif Izzudin Ibn Abd. Salam: Telaah Dalam Kitab Qawa'id Al-Ahkam Fi Masalih Al-Anam."

Penolakan otomatis ini bukanlah bentuk pembatasan yang bersifat represif, melainkan mekanisme preventif untuk mencegah kemudharatan struktural berupa pemiskinan keluarga. Dalam logika *maqāṣid*, mencegah kerusakan (*dar'u al-mafāṣid*) harus didahulukan daripada membuka peluang kemaslahatan yang bersifat spekulatif.³⁵⁰ Dengan demikian, reformulasi syarat kemampuan finansial tidak dimaksudkan untuk mengharamkan poligami, tetapi untuk memastikan bahwa poligami hanya dapat dijalankan oleh mereka yang benar-benar mampu memikul konsekuensi ekonominya secara adil dan berkelanjutan.

Melalui standarisasi ini, hukum poligami tidak lagi bersandar pada asumsi ideal tentang tanggung jawab laki-laki, tetapi bekerja berdasarkan data dan indikator yang nyata. Pada titik inilah hukum mulai berfungsi sebagai instrumen perlindungan yang efektif, bukan hanya sebagai teks normatif, dan secara nyata mengarahkan praktik poligami agar sejalan dengan tujuan syariat: menjaga harta, melindungi keturunan, dan memastikan kesejahteraan keluarga sebagai unit dasar masyarakat.

b. Reformulasi Dimensi Sosiologis (*Legal Culture*): Strategi “Jembatan Kultural”

Analisis sosiologi hukum M. Atho Mudzhar menegaskan bahwa kegagalan hukum negara bukan semata-mata akibat lemahnya norma

³⁵⁰ Jalaluddin as-Suyuthi, *Al-Asybah Wa Al-Nazha'ir*. hlm. 87.

tertulis, melainkan karena hukum tersebut tidak beresonansi dengan sistem makna yang hidup dalam masyarakat.³⁵¹ Dalam konteks Banten, temuan penelitian ini menunjukkan bahwa kepatuhan hukum masyarakat lebih banyak ditentukan oleh otoritas simbolik tokoh agama lokal, kiai kampung atau ustaz informal, daripada oleh institusi negara seperti Pengadilan Agama atau Kantor Urusan Agama. Oleh karena itu, reformulasi hukum poligami yang hanya bergerak secara *top-down* berisiko kembali mengalami resistensi dan pembangkangan kultural.

Berangkat dari realitas ini, penelitian ini mengusulkan strategi *jembatan kultural* (*cultural bridge strategy*), yakni sebuah pendekatan yang tidak memposisikan negara dan agama sebagai dua kutub yang berseberangan, melainkan membangun ruang kolaboratif antara hukum positif dan otoritas keagamaan lokal. Tujuannya bukan menundukkan budaya ke dalam hukum negara secara paksa, tetapi menautkan nilai-nilai *maqāṣid al-syari'ah* dengan praktik hukum yang berdaya paksa sosial.

a. Integrasi Peran Tokoh Agama dalam Sistem Pengawasan

Temuan lapangan memperlihatkan bahwa tokoh agama lokal selama ini memainkan peran ambivalen: di satu sisi dihormati sebagai penjaga moralitas, tetapi di sisi lain menjadi aktor kunci yang melegitimasi praktik nikah siri dan poligami nyandung. Realitas ini tidak dapat diatasi dengan pendekatan represif, karena justru akan memperlebar jurang antara hukum negara dan budaya lokal.

³⁵¹ M. Atho Mudzhar, "Social History Approach To Islamic Law." hlm. 154-156

Sebaliknya, reformulasi hukum perlu mengadopsi pendekatan kooptatif-kolaboratif.

Model yang ditawarkan penelitian ini mengusulkan pelibatan tokoh agama sebagai mitra strategis dalam sistem pencegahan dan pengawasan sosial, bukan semata-mata sebagai subjek yang harus diawasi. Negara dapat merancang skema kemitraan di mana kiai kampung atau tokoh agama diberikan legitimasi, pelatihan, dan insentif tertentu untuk menjalankan fungsi edukatif dan preventif. Dalam skema ini, tokoh agama diposisikan sebagai *Bapak Asuh Hukum*, yakni figur yang tidak hanya memimpin akad nikah, tetapi juga bertanggung jawab memberikan edukasi hukum dan etik kepada calon pasangan.³⁵²

Peran ini mencakup kewajiban menjelaskan secara terbuka konsekuensi nikah siri terhadap status hukum istri dan nasab anak, risiko kehilangan hak sipil, serta potensi dosa sosial akibat penelantaran. Dengan demikian, otoritas keagamaan tidak lagi berfungsi sebagai fasilitator praktik ilegal, melainkan sebagai penjaga kemaslahatan yang sejalan dengan tujuan hukum negara dan *maqāṣid al-syarī'ah*.

Pendekatan ini sejalan dengan tesis Mudzhar bahwa perubahan hukum Islam di tingkat praksis hanya mungkin terjadi jika aktor-aktor lokal dilibatkan sebagai produsen makna hukum, bukan sekadar

³⁵² Irfani, "Jawara Banten the Social Transformation of Local Elites Muslim in Indonesia."

sebagai objek regulasi. Dengan mengubah posisi tokoh agama dari “sumber legitimasi siri” menjadi “agen pengawasan moral-hukum”, resistensi budaya terhadap pencatatan nikah dapat dikikis secara gradual dan persuasif.

- b. Pergeseran Paradigma dari “Poligami sebagai Hak” menuju “Poligami sebagai Beban Tanggung Jawab”

Selain integrasi aktor, reformulasi dimensi sosiologis juga menuntut perubahan pada level narasi keagamaan yang hidup di tengah masyarakat. Temuan penelitian menunjukkan bahwa poligami di Banten selama ini dibingkai dalam paradigma “hak” (*right-based paradigm*), yakni hak laki-laki untuk menjalankan sunnah Rasul tanpa intervensi negara. Paradigma ini melahirkan cara pandang yang permisif, di mana poligami dianggap sebagai ekspresi kesalehan personal, terlepas dari dampak sosialnya.³⁵³

Reformulasi budaya hukum harus menggeser paradigma ini menuju paradigma tanggung jawab (*responsibility-based paradigm*). Poligami perlu dikonstruksi ulang sebagai *amanah berat* yang hanya boleh dipikul oleh mereka yang sanggup menanggung konsekuensi moral, sosial, dan hukum secara penuh. Dalam paradigma ini, poligami bukan lagi simbol kejantanan atau kesalehan, melainkan ujian etis yang berisiko tinggi mendatangkan dosa besar jika disertai penelantaran.

³⁵³ Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia*.

Melalui pendekatan kultural berbasis dakwah *maqāṣid*, narasi “Sunnah Rasul” yang selama ini dipahami secara parsial perlu direkontekstualisasi. Sunnah tidak boleh direduksi menjadi kebolehan menikah lebih dari satu, tetapi harus dibaca secara utuh sebagai teladan tanggung jawab, keadilan, dan perlindungan terhadap yang lemah. Dengan narasi ini, praktik nikah siri tidak lagi dipersepsikan sebagai jalan pintas ibadah, melainkan sebagai bentuk pengkhianatan terhadap amanah perlindungan nasab (*ḥifẓ al-nasl*) dan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*).

Pergeseran paradigma ini penting untuk membangun kesadaran hukum (legal awareness) yang bersifat internal, bukan sekadar kepatuhan formal. Masyarakat perlu diyakinkan bahwa mencatatkan pernikahan bukanlah tunduk kepada negara semata, melainkan bagian dari tanggung jawab religius untuk menjaga hak-hak istri dan masa depan anak. Ketika pencatatan nikah dipahami sebagai bagian dari penyempurnaan ibadah, bukan sebagai penghalang sunnah, maka hukum negara akan menemukan daya hidupnya di tengah budaya lokal.³⁵⁴

b. Reformulasi Dimensi Struktural (*Legal Structure*): Penguatan Peran

Pengadilan

Temuan penelitian menunjukkan bahwa problem utama poligami di Banten bukan semata terletak pada absennya norma, melainkan pada lemahnya struktur pelaksana hukum. Aspirasi yang disuarakan oleh hakim

³⁵⁴ Muhammad Roy Purwanto, “Poligami Dalam Pandangan Kyai (Studi Pada Pengasuh Pondok Pesantren Fahmil Qur’an Kota Serang Banten Kecamatan Trondol).”

Pengadilan Agama secara konsisten mengarah pada satu kegelisahan: hukum negara hadir terlambat dan terlalu pasif. Ia baru bekerja ketika konflik sudah meledak, saat istri ditelantarkan, anak kehilangan status sipil, atau sengketa waris muncul, sementara pada tahap pencegahan dan pengawasan, negara nyaris absen.

Dalam perspektif teori sistem hukum, kondisi ini menunjukkan kelemahan serius pada *legal structure*. Pengadilan Agama selama ini lebih berfungsi sebagai *firefighter institution*, memadamkan konflik di hilir, bukan sebagai *guardian institution* yang mengawal keadilan sejak hulu. Oleh karena itu, reformulasi hukum poligami harus diarahkan pada penguatan peran struktural Pengadilan Agama agar mampu menjalankan fungsi perlindungan maqāṣidiyyah secara berkelanjutan.

a. Mekanisme Pengawasan Pasca-Izin (*Post-Marriage Supervision*)

Salah satu kelemahan paling mendasar dari sistem hukum poligami saat ini adalah asumsi bahwa keadilan otomatis tercapai setelah izin diberikan. Padahal, temuan penelitian menunjukkan bahwa janji keadilan, terutama janji nafkah, sering kali hanya bersifat deklaratif dan tidak pernah diuji secara berkelanjutan. Begitu pula hakim diketuk, negara menarik diri, menyerahkan sepenuhnya nasib istri dan anak pada itikad baik suami.

Model reformulasi yang ditawarkan penelitian ini mengusulkan mekanisme pengawasan pasca-izin sebagai bagian integral dari putusan poligami. Pengadilan Agama, bekerja sama dengan KUA dan

unit pendukung (seperti mediator atau konselor keluarga), perlu diberi kewenangan untuk melakukan evaluasi berkala atas realisasi janji nafkah dan keadilan yang telah disepakati dalam proses persidangan.

Model reformulasi yang ditawarkan penelitian ini mengusulkan mekanisme pengawasan pasca-izin sebagai bagian integral dari putusan poligami. Pengadilan Agama, bekerja sama dengan KUA dan unit pendukung (seperti mediator atau konselor keluarga), perlu diberi kewenangan untuk melakukan evaluasi berkala atas realisasi janji nafkah dan keadilan yang telah disepakati dalam proses persidangan.

Secara operasional, evaluasi ini dapat dilakukan dalam interval tertentu, misalnya setiap enam bulan pada tahun pertama, dengan indikator sederhana namun substantif: kontinuitas nafkah, kondisi ekonomi istri dan anak, serta stabilitas psikologis keluarga. Mekanisme ini menempatkan keadilan bukan sebagai asumsi, melainkan sebagai proses yang terus diuji.

Jika dalam evaluasi ditemukan bukti penelantaran ekonomi, wanprestasi janji nafkah, atau pelanggaran terhadap kesepakatan keadilan, maka istri harus diberikan akses hukum yang cepat, murah, dan tidak berbelit untuk menuntut pemulihan hak. Bahkan, dalam kasus pelanggaran berat dan berulang, penelitian ini mengusulkan kemungkinan pembatalan izin poligami secara yudisial sebagai bentuk sanksi progresif.

Dengan mekanisme ini, hukum tidak lagi hadir secara episodik, melainkan terus mengawal perjalanan perkawinan. Pengadilan Agama bertransformasi dari sekadar pemberi izin menjadi penjaga kemaslahatan keluarga, sejalan dengan tujuan *maqāṣid al-syari'ah* untuk menjaga jiwa, harta, dan keturunan.³⁵⁵

b. Penertiban Administrasi Nikah Siri melalui Pendekatan Sanksi Edukatif

Masalah struktural lain yang sangat menonjol dalam temuan penelitian adalah membanjirnya permohonan *itsbāt nikāḥ* di Pengadilan Agama. Fenomena ini menunjukkan bahwa *itsbāt* selama ini berfungsi sebagai “katup pengaman” yang justru tidak sengaja mendorong normalisasi nikah siri. Praktik *poligami nyandung* dilakukan terlebih dahulu, lalu dilegalkan belakangan ketika muncul kebutuhan administratif, terutama terkait anak.³⁵⁶

Reformulasi struktural yang ditawarkan penelitian ini menekankan bahwa *itsbāt nikāḥ* tidak boleh lagi diperlakukan sebagai mekanisme pemutihan otomatis. Jika praktik ini terus dibiarkan, maka hukum negara secara tidak langsung memberi insentif bagi pelanggaran prosedur di hulu. Namun, penelitian ini juga menolak pendekatan represif yang menghukum korban. Oleh karena itu, dibutuhkan kebijakan transisi yang berkeadilan. Bagi pelaku *poligami*

³⁵⁵ Haris et al., “Perlindungan Hukum Terhadap Hak Istri Pada Praktik Poligami Keluarga ASN: Studi Di Kabupaten Bima Legal Protection of Wives ' Rights in Polygamous Marriages Among Civil Servants : A Case Study in Bima Regency.”

³⁵⁶ Nadhifa Salsabilla Syafa, “Isbat Nikah Pernikahan Poligami Secara Siri Dalam Putusan Nomor 3401/Pdt. G/2022/PA. Sby.” Ma'mal.”

nyandung yang secara ekonomi mampu namun sengaja menghindari pencatatan, perlu diterapkan sanksi edukatif atau denda administratif sebagai bentuk *legal deterrent*. Sanksi ini tidak dimaksudkan untuk menghukum secara pidana, melainkan untuk membangun kesadaran bahwa pencatatan nikah adalah kewajiban hukum dan moral.

Sebaliknya, bagi istri dan anak yang menjadi korban, negara wajib mengambil posisi protektif. Penelitian ini menegaskan prinsip penting: dosa administratif orang tua tidak boleh diwariskan kepada anak. Oleh karena itu, akses terhadap akta kelahiran dan dokumen sipil lainnya harus dipermudah melalui mekanisme dispensasi negara, tanpa membebani istri dan anak dengan prosedur berbelit atau biaya tinggi.

Pendekatan ini mencerminkan keadilan struktural yang berimbang: tegas terhadap pelanggaran yang disengaja, tetapi penuh empati terhadap korban. Dengan memisahkan antara tanggung jawab pelaku dan hak korban, hukum negara menunjukkan wajahnya sebagai instrumen perlindungan, bukan sekadar alat disiplin.

Dengan reformulasi pada dimensi substansi, budaya, dan struktur hukum, penelitian ini menegaskan bahwa pembaruan hukum poligami tidak bisa bersifat parsial. Poligami tidak cukup diatur dengan pasal, tidak cukup disosialisasikan dengan dakwah, dan tidak cukup diawasi dengan prosedur administratif semata. Ia membutuhkan desain hukum yang hidup, yang mampu membaca realitas sosial, menegakkan tujuan *maqāṣid*, dan bekerja secara institusional. Model

integratif yang ditawarkan dalam disertasi ini menempatkan Pengadilan Agama bukan sebagai benteng terakhir konflik, tetapi sebagai arsitek keadilan keluarga. Di titik inilah hukum Islam dan hukum negara tidak lagi berdiri saling menegasikan, melainkan saling menguatkan demi satu tujuan bersama: menjaga martabat perempuan, melindungi masa depan anak, dan memastikan bahwa poligami, jika tetap dibolehkan, tidak berubah menjadi jalan legal menuju ketidakadilan.

Seluruh konstruksi reformulasi yang telah dipaparkan pada sub-bab ini, mulai dari redefinisi syarat keadilan yang mencakup dimensi psikologis, standarisasi kemampuan finansial berbasis Kebutuhan Hidup Layak (KHL), strategi jembatan kultural melalui pelibatan tokoh agama sebagai Bapak Asuh Hukum, hingga mekanisme pengawasan pasca-izin (post-marriage supervision) dan penertiban administrasi nikah siri dengan sanksi edukatif, tidak dapat dipahami sebagai langkah-langkah yang berdiri sendiri secara terpisah. Kesemuanya merupakan komponen yang saling mengunci dalam satu arsitektur hukum yang koheren, yang lahir dari pertemuan tiga kerangka analisis yang bekerja secara integratif: sosiologi hukum Islam, antropologi hukum Islam, dan *maqāṣid al-syarī'ah*. Di titik inilah terletak *novelty* akademik disertasi ini yang paling substantif: bahwa pembaruan hukum poligami yang benar-benar efektif dan berkelanjutan hanya mungkin terwujud ketika kedalaman normatif *maqāṣid* dipertemukan secara simultan dengan kepekaan sosiologis terhadap disfungsi struktural hukum dan sensitivitas antropologis terhadap sistem makna kultural

yang membentuk cara masyarakat menghidupi dan menegosiasikan norma-norma hukum dalam kehidupan sehari-hari mereka.

Untuk memperlihatkan secara sistematis bagaimana ketiga kerangka tersebut berinteraksi dan saling mengisi dalam menghasilkan model reformulasi yang diajukan, berikut disajikan pola relasi integrasi ketiganya dalam bentuk matriks dan bagan yang dapat menjadi peta jalan (roadmap) bagi pembaca maupun pengambil kebijakan dalam memahami arsitektur epistemologis dan metodologis dari model reformulasi ini.

Tabel 5.1

Pola Relasi Integrasi Maqāṣid al-Sharī'ah, Sosiologi Hukum Islam, dan Antropologi Hukum Islam dalam Model Reformulasi Hukum Poligami

Dimensi Analisis	Sosiologi Hukum Islam (Mudzhar + Friedman)	Antropologi Hukum Islam (Smith, Nurmila, Muzzammil, Sadat)	Maqāṣid al-syarī'ah (Al-Syatibi + Auda)	Output Reformulasi
Pertanyaan Analitis Utama	Mengapa norma formal gagal mengendalikan poligami nyandung?	Bagaimana makna dan simbol keagamaan memproduksi legitimasi <i>poligami nyandung</i> ?	Apakah praktik ini melindungi atau mengancam kemaslahatan manusia?	Model reformulasi yang operasional, protektif, dan berbasis bukti empiris
Fokus Pembacaan	Struktur norma (legal substance), kelembagaan (legal structure), dan budaya hukum	Habitus keagamaan, sistem makna lokal, simbol-simbol legitimasi, dan	Al-darūriyyāt al-khams: ḥifẓ al-nafs, ḥifẓ al-nasl, ḥifẓ al-māl sebagai indikator evaluatif	Tiga dimensi reformulasi: normatif, sosiologis, dan struktural

Dimensi Analisis	Sosiologi Hukum Islam (Mudzhah + Friedman)	Antropologi Hukum Islam (Smith, Nurmila, Muzzammil, Sadat)	Maqāṣid al-syarī'ah (Al-Syatibi + Auda)	Output Reformulasi
	(legal culture)	agensi perempuan		
Temuan Kunci dari Banten	- Disfungsi tiga elemen sistem hukum 3 izin resmi vs 1.800+ <i>poligami nyandung</i> - PA reaktif, bukan preventif - Regulasi tidak kompatibel secara sosial	- Kiai kampung sebagai produsen legitimasi siri - Pesantren habitus menormalkan poligami "Sunnah Rasul" sebagai narasi membenaran - Kerahasiaan sistematis melindungi pelaku	- ḥifẓ al-nafs: trauma psikologis istri - ḥifẓ al-nasl: anak kehilangan hak sipil - ḥifẓ al-māl: penelantaran ekonomi struktural - Tujuan sakinah, mawaddah, rahmah gagal	"Keadilan semu" terdokumentasi - Paradigma hak → tanggung jawab - Gap norma-praktik terukur - Basis empiris reformulasi
Kontribusi Spesifik untuk Reformulasi	Menjelaskan mengapa hukum gagal → dasar revisi legal substance dan legal structure	Menjelaskan bagaimana legitimasi siri diproduksi → dasar strategi jembatan kultural dan pelibatan tokoh agama	Menentukan standar etis yang harus dicapai → dasar indikator keadilan substantif dan audit KHL	Model integratif 3 dimensi yang operasional dan terukur
Instrumen Reformulasi yang Dihasilkan	Revisi Pasal 5 UU 1/1974 & Pasal 55 KHI; penguatan post-marriage supervision PA	Skema Bapak Asuh Hukum; narasi dakwah maqāṣid; rekontekstualisasi "sunnah Rasul"	Audit KHL dua keluarga; indikator ḥifẓ al-nafs/nasl/māl; Surat Jaminan Perlindungan Mental	Sistem hukum poligami berbasis perlindungan maqāṣidiyyah yang hidup

Dimensi Analisis	Sosiologi Hukum Islam (Mudzhar + Friedman)	Antropologi Hukum Islam (Smith, Nurmila, Muzzammil, Sadat)	Maqāṣid al-syarī'ah (Al-Syatibi + Auda)	Output Reformulasi
Keterbatasan jika Berdiri Sendiri	Mampu membaca gap norma-praktik, tetapi tidak memiliki standar etis untuk menilai mana yang seharusnya diubah	Mampu membaca produksi makna, tetapi tidak memiliki daya normatif untuk merumuskan alternatif yang mengikat	Memiliki standar etis, tetapi tanpa pembacaan sosial-kultural akan menghasilkan norma yang tidak kontekstual	Integrasi ketiganya = novelty metodologis disertasi ini
Pola Relasi Antar Kerangka	MENDIAGNOSIS disfungsi struktural → Lapisan 1	MEMBACA sistem makna kultural → Lapisan 2	MENGEVALUASI validitas etis → Lapisan 3	MERUMUSKAN reformulasi → Output

Sumber: Dikonstruksi oleh Penulis berdasarkan Analisis Data Lapangan, 2025

Tabel di atas memperlihatkan secara sistematis bahwa ketiga kerangka analisis bekerja bukan secara paralel yang saling menggantikan, melainkan secara berlapis yang saling melengkapi. Sosiologi hukum Islam mendiagnosis mengapa regulasi gagal (lapisan pertama), antropologi hukum Islam membaca bagaimana mekanisme legitimasi kultural bekerja di balik praktik nyandung (lapisan kedua), dan maqāṣid al-syarī'ah menyediakan standar etis untuk mengevaluasi validitas moral dari seluruh temuan tersebut sekaligus merumuskan alternatif yang normatif dan operasional (lapisan ketiga). Interaksi tiga lapisan inilah yang menghasilkan model reformulasi hukum poligami yang tidak hanya kaya secara tekstual tetapi juga responsif secara sosial. Untuk memperlihatkan alur kerja

integratif ini secara visual, berikut disajikan bagan pola relasi yang menggambarkan arsitektur epistemologis keseluruhan model.

Bagan 5.1

Model Integrasi Maqāṣid al-Sharī'ah, Sosiologi Hukum Islam, dan Antropologi Hukum Islam dalam Reformulasi Hukum Poligami Nyandung



→ Revisi Pasal 5 UU No. 1/1974 & Pasal 55 KHI	→ Dakwah maqāṣid sebagai jembatan kultural	siri → PA: guardian → bukan firefighter
---	--	--



OUTPUT AKHIR: NOVELTY DISERTASI

Model Reformulasi Hukum Poligami Integratif-Operasional Berbasis Maqāṣid al-Sharī'ah, Sosiologi, dan Antropologi Hukum Islam

Mentransformasi hukum poligami dari instrumen perizinan administratif → instrumen perlindungan maqāṣidiyyah yang hidup, mampu membaca realitas sosial, menegakkan tujuan syariat, dan melindungi perempuan serta anak secara konkret

Sumber: Dikonstruksi oleh Penulis berdasarkan Sintesis Analisis Data Lapangan dan Kerangka Teori, 2025

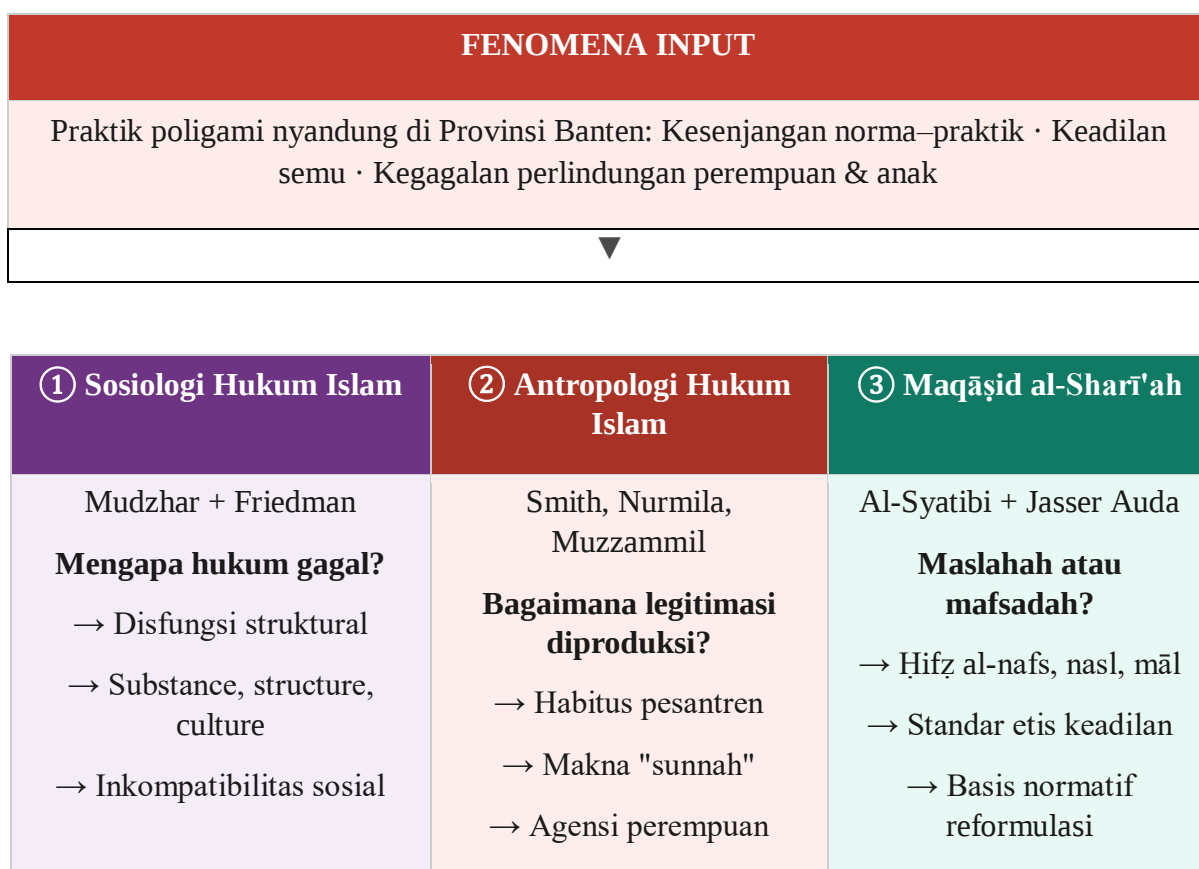
Tabel 5.1 dan Bagan 5.1 di atas secara bersama-sama menegaskan bahwa model reformulasi yang diajukan dalam disertasi ini bukan sekadar kompilasi dari saran-saran kebijakan yang sudah ada dalam literatur, melainkan sebuah arsitektur hukum baru yang lahir dari pertemuan epistemologis antara tiga kerangka analisis yang saling memperkuat. Sosiologi hukum Islam menyediakan diagnosis atas mengapa dan bagaimana regulasi gagal; antropologi hukum Islam menyediakan pembacaan atas mekanisme kultural yang mempertahankan praktik siri; dan maqāṣid al-syarī'ah menyediakan standar etis sekaligus basis normatif bagi reformulasi yang berpihak pada perlindungan substantif perempuan dan anak. Ketiganya tidak bekerja secara hierarkis di mana satu mendominasi yang lain, melainkan secara dialogis di mana masing-masing menyumbangkan perspektif yang tidak dapat disediakan oleh yang lain.

Dengan model integrasi ini, disertasi ini menempatkan dirinya pada posisi epistemologis yang melampaui dua kutub yang selama ini mendominasi kajian

hukum keluarga Islam di Indonesia: kutub normatif-dogmatik yang kaya dalam teks tetapi miskin dalam realitas, dan kutub empiris-sosiologis yang kaya dalam deskripsi tetapi lemah dalam norma. Model integratif yang ditawarkan di sini memperlihatkan bahwa kedalaman normatif dan kepekaan empiris bukanlah dua hal yang saling meniadakan, melainkan dua elemen yang justru harus dipertemukan agar hukum Islam dapat kembali hadir sebagai sistem yang hidup, adil, dan mampu melindungi martabat manusia dalam realitas sosial yang kompleks.

Bagan 5.1

Model Integrasi *Maqāṣid al-Syari'ah*, Sosiologi Hukum Islam, dan Antropologi Hukum Islam dalam Reformulasi Hukum Poligami Nyandung



▼
PROSES INTEGRASI: ANALISIS TIGA LAPISAN
Lapisan 1 (Sosiologi): Mendiagnosis disfungsi hukum Lapisan 2 (Antropologi): Membaca sistem makna Lapisan 3 (Maqāṣid): Mengevaluasi & merumuskan
▼

REFORMULASI I Dimensi Normatif (Legal Substance)	REFORMULASI II Dimensi Sosiologis (Legal Culture)	REFORMULASI III Dimensi Struktural (Legal Structure)
→ Redefinisi "adil" + dimensi psikologis → Standarisasi finansial berbasis KHL 2 keluarga → Revisi Pasal 5 UU No. 1/1974 & Pasal 55 KHI	→ Tokoh agama sebagai Bapak Asuh Hukum → Paradigma: "hak" → "tanggung jawab" → Dakwah maqāṣid sebagai jembatan kultural	→ Post-marriage supervision PA → Sanksi edukatif nikah siri → PA sebagai guardian institution

▼
OUTPUT AKHIR: NOVELTY DISERTASI
Model Reformulasi Hukum Poligami Integratif-Operasional berbasis Maqāṣid al-Sharī'ah, Sosiologi, dan Antropologi Hukum Islam
Mentransformasi hukum poligami: instrumen perizinan administratif → instrumen perlindungan maqāṣidiyyah yang hidup, mampu melindungi perempuan dan anak secara konkret

Sosiologi → Mendiagnosis	→	Antropologi → Membaca makna	→	Maqāṣid → Mengevaluasi
---------------------------------	---	------------------------------------	---	-------------------------------

Sumber: Dikonstruksi oleh penulis berdasarkan sintesis analisis data lapangan dan kerangka teori, 2025

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan yang telah diuraikan secara komprehensif pada bab-bab sebelumnya, disertasi ini sampai pada beberapa kesimpulan utama yang sekaligus menjadi jawaban atas rumusan masalah penelitian:

1. Praktik poligami di Provinsi Banten secara faktual didominasi oleh pola poligami nyandung yang berlangsung di luar sistem hukum formal negara. Fenomena ini bukan sekadar pelanggaran administratif, melainkan produk dari bekerjanya hukum Islam historis di tingkat lokal yang diproduksi oleh aktor-aktor keagamaan non-formal, berinteraksi dengan struktur sosial patriarkal dan kondisi ekonomi masyarakat sektor informal. Dalam perspektif sosiologi hukum Islam M. Atho Mudzhar, kondisi ini menunjukkan adanya dialektika antara hukum Islam normatif negara dan hukum Islam sosial-keagamaan lokal sebagai “hukum yang hidup” yang sering kali lebih ditaati masyarakat. Akibatnya, hukum negara mengalami disfungsi sebagai mekanisme kontrol sosial karena dipersepsikan tidak membumi dan tidak selaras dengan realitas sosial masyarakat Banten, sementara norma agama lokal yang dilegitimasi kyai menempati posisi otoritas utama. Penelitian ini mengkritisi pendekatan sosiologi hukum Atho Mudzhar yang cenderung berhenti pada eksplanasi sosiologis atas produk pemikiran hukum; penelitian ini menemukan bahwa tanpa adanya

intervensi regulasi yang proaktif dan berorientasi *maqāṣid*, dialektika hukum historis tersebut justru melanggar praktik yang merugikan hak-hak sipil perempuan dan anak.

2. menegaskan bahwa klaim keadilan dalam praktik poligami nyandung bersifat semu. Keadilan direduksi menjadi pembagian giliran dan pemberian nafkah “semampunya”, sementara dimensi keadilan psikologis, perlindungan ekonomi jangka panjang, dan kepastian hukum diabaikan. Dalam kerangka fikih klasik, keadilan poligami idealnya mencakup pemenuhan sandang, pangan, papan, dan giliran secara seimbang; namun dalam praktik nyandung di Banten keempat aspek ini sering kali hanya dipenuhi secara parsial dan formalitas. Dalam kerangka *maqāṣid al-syari’ah*, praktik ini terbukti gagal melindungi unsur-unsur dasar kemaslahatan, khususnya *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-nasl*, dan *ḥifẓ al-māl*. Dampaknya nyata: istri mengalami tekanan psikologis dan hilangnya rasa aman, anak-anak kehilangan perlindungan hak sipil dan kepastian masa depan, serta keluarga terjerumus dalam kerentanan ekonomi yang berkelanjutan. Dengan demikian, poligami yang dijalankan secara rahasia dan tanpa pencatatan tidak sejalan dengan tujuan etik syariat, meskipun dapat diklaim sah secara formal. Temuan ini menuntut pergeseran paradigma radikal dalam melihat poligami: dari semula diposisikan sebagai “hak keagamaan” laki-laki menjadi “beban tanggung jawab” (*responsibility-based paradigm*) yang sangat berat secara hukum dan teologis.

3. Penelitian ini menegaskan bahwa regulasi poligami yang berlaku saat ini belum memiliki daya paksa sosial yang efektif. Prosedur perizinan di Pengadilan Agama hanya menjangkau kelompok dengan kesadaran hukum tertentu, sementara praktik poligami mayoritas berlangsung di luar pengawasan negara. Tingginya angka permohonan *itsbāt nikāh* menunjukkan bahwa hukum bekerja di hilir konflik, bukan mencegah di hulu. Oleh karena itu, kebaruan ilmiah (*novelty*) dari penelitian ini adalah ditemukannya Model Reformulasi Hukum Poligami Integratif-Operasional yang melampaui pendekatan sosiologi hukum konvensional. Model ini mentransformasi hukum poligami dari sekadar instrumen perizinan administratif menjadi instrumen perlindungan *maqāṣidiyyah* yang berfokus pada pencegahan di hulu dan pengawasan di hilir. Model yang diajukan mencakup: (a) konkretisasi syarat keadilan dan kemampuan finansial agar terukur melalui mekanisme audit finansial dan standar Kebutuhan Hidup Layak (KHL) dua keluarga agar dapat ditegakkan; (b) rekonstruksi budaya hukum melalui pelibatan tokoh agama lokal sebagai mitra edukasi dan pengawasan melalui peran “Bapak Asuh Hukum”; serta (c) penguatan peran struktural Pengadilan Agama melalui mekanisme pengawasan pasca-izin (*post-marriage supervision*) yang bersifat periodik dan penertiban administrasi nikah siri dengan pendekatan sanksi edukatif.

B. Saran

Berdasarkan kesimpulan di atas, disertasi ini mengajukan beberapa saran strategis sebagai berikut.

1. Bagi pembuat kebijakan (legislator dan pemerintah), diperlukan revisi terhadap regulasi poligami dalam Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam dengan menambahkan parameter keadilan dan kemampuan finansial yang bersifat substantif, terukur, dan berorientasi pada perlindungan *maqāṣid*. Regulasi juga perlu diperluas agar mencakup mekanisme pengawasan pasca-poligami, bukan berhenti pada tahap perizinan semata.
2. Bagi Pengadilan Agama dan lembaga peradilan, diperlukan penguatan peran institusional sebagai penjaga keadilan keluarga. Pengadilan tidak hanya berfungsi sebagai pemberi izin atau penyelesai sengketa, tetapi juga sebagai lembaga yang secara aktif mengawal realisasi keadilan melalui mekanisme monitoring, perlindungan korban, dan penegakan tanggung jawab ekonomi suami.
3. Bagi tokoh agama dan lembaga keagamaan, disarankan adanya rekonstruksi narasi keagamaan terkait poligami. Poligami perlu diposisikan sebagai amanah berat yang berisiko mafsadah apabila tidak memenuhi syarat keadilan substantif, bukan sebagai hak prerogatif laki-laki yang bebas dari konsekuensi sosial dan moral. Edukasi keagamaan harus diarahkan pada perlindungan perempuan dan anak sebagai bagian dari tujuan utama syariat.
4. Bagi peneliti selanjutnya, disertasi ini membuka ruang penelitian lanjutan yang lebih luas, baik melalui pendekatan komparatif lintas daerah, studi kuantitatif tentang dampak poligami terhadap kesejahteraan keluarga,

maupun kajian yuridis-kritis terhadap implementasi putusan Pengadilan Agama dalam perkara poligami dan *itsbāt nikāh*.

Dengan demikian, disertasi ini diharapkan tidak hanya berkontribusi pada pengembangan wacana akademik hukum keluarga Islam, tetapi juga menjadi rujukan kebijakan dan praksis hukum yang lebih adil, kontekstual, dan berorientasi pada perlindungan kemanusiaan. Secara detail dan spesifik kontribusi penelitian ini dapat dibaca di bawah ini.

C. Kontribusi Penelitian

Penelitian ini menghasilkan kontribusi yang dapat dipilah ke dalam tiga ranah yang saling berkaitan: kontribusi teoritis terhadap pengembangan ilmu hukum Islam, kontribusi metodologis terhadap cara kerja kajian hukum keluarga Islam, dan kontribusi praktis-kebijakan terhadap reformulasi regulasi poligami di Indonesia.

1. Kontribusi Teoritis

Secara teoritis, penelitian ini memberikan tiga sumbangan substantif bagi pengembangan ilmu hukum Islam kontemporer. *Pertama*, penelitian ini memperluas dan sekaligus mengkritisi kerangka sosiologi hukum Islam M. Atho Mudzhar. Jika Mudzhar menempatkan hukum Islam sebagai "produk pemikiran sosial" yang harus dipahami secara dialektis antara teks dan konteks, penelitian ini menemukan bahwa pendekatan tersebut, meskipun sangat produktif secara deskriptif-eksplanatif, memiliki batas normatif yang krusial: ia cenderung berhenti pada eksplanasi atas mengapa hukum historis bekerja sebagaimana adanya, tanpa menyediakan instrumen yang memadai untuk menilai apakah cara kerjanya itu adil atau

tidak. Penelitian ini mengajukan tesis bahwa sosiologi hukum Islam yang otentik harus dilengkapi dengan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai komponen evaluatif yang bersifat korektif, bukan hanya sebagai legitimasi normatif. Dengan cara ini, dialektika hukum historis tidak dibiarkan berjalan tanpa standar etis, melainkan diarahkan kembali pada tujuan perlindungan substantif syariat.

Kedua, penelitian ini berkontribusi pada pengembangan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai instrumen evaluasi empiris, bukan semata-mata sebagai kategori normatif abstrak. Dengan mengoperasionalkan *ḥifẓ al-naḥs*, *ḥifẓ al-nasl*, dan *ḥifẓ al-māl* sebagai indikator terukur yang diuji langsung terhadap data lapangan, penelitian ini memperlihatkan bahwa *maqāṣid* dapat bekerja sebagai alat ukur yang konkret dan dapat dibuktikan, sebuah kontribusi yang merespons kritik terhadap pendekatan *maqāṣid* yang selama ini dianggap terlalu spekulatif dan sulit dioperasionalkan dalam konteks hukum positif. Pendekatan ini sejalan dengan dan sekaligus memperkuat gagasan Jasser Auda tentang *maqāṣid* sebagai filsafat hukum Islam yang responsif terhadap realitas sosial.

Ketiga, penelitian ini memperkenalkan konsep "keadilan semu" (*pseudo-justice*) sebagai kategori analitis baru dalam kajian hukum keluarga Islam. Konsep ini menggambarkan kondisi di mana praktik poligami memenuhi persyaratan formal fikih secara prosedural, tetapi secara substantif gagal mewujudkan tujuan etis syariat. Kategori ini penting karena ia membongkar ilusi legalitas formal dan mengarahkan

perhatian akademik pada kesenjangan antara kepatuhan prosedural dan perlindungan substantif, sebuah celah yang selama ini kurang mendapat perhatian dalam kajian hukum Islam di Indonesia.

Keempat, penelitian ini memberikan kontribusi yang spesifik bagi pembangunan fikih keindonesiaan (*fiqh Indūnīsī*) sebagai proyek intelektual yang khas. Gagasan fikih keindonesiaan, sebagaimana dirintis oleh Hasbi Ash-Shiddieqy melalui “fikih yang berkepribadian Indonesia” dan dikembangkan lebih lanjut oleh para sarjana seperti Hazairin, Munawir Sjadzali, dan Sahal Mahfudh dengan “fikih sosial”-nya, bertumpu pada keyakinan bahwa hukum Islam tidak boleh sekadar ditransplantasikan dari teks-teks klasik Timur Tengah, melainkan harus diformulasikan ulang dengan memperhatikan realitas sosial, budaya, dan kebutuhan masyarakat Muslim Indonesia. Disertasi ini menempatkan diri secara tegas dalam tradisi tersebut dan sekaligus mengisi salah satu kekurangannya yang paling sering dikritik: kecenderungan fikih keindonesiaan untuk berhenti pada seruan normatif tentang pentingnya kontekstualisasi, tanpa menyediakan metode yang terukur untuk menilai kapan sebuah praktik lokal layak diakomodasi dan kapan ia justru harus dikoreksi.

Kontribusi konkret penelitian ini bagi fikih keindonesiaan dapat dirinci ke dalam tiga hal. Pertama, ia menunjukkan bahwa kontekstualisasi fikih tidak identik dengan pembenaran terhadap setiap praktik lokal. Praktik poligami nyandung di Banten adalah “produk lokal” yang otentik,

namun penelitian ini membuktikan bahwa ia gagal memenuhi *maqāṣid al-syarī'ah*. Dengan demikian, fikih keindonesiaan yang otentik bukanlah fikih yang tunduk pada budaya lokal, melainkan fikih yang mendialogkan budaya lokal dengan tujuan-tujuan syariat secara kritis. Kedua, penelitian ini memperkaya fikih keindonesiaan dengan instrumen audit empiris berbasis *maqāṣid*, sehingga klaim “sesuai konteks Indonesia” tidak lagi bersifat retorik, melainkan dapat diuji melalui indikator perlindungan jiwa, keturunan, dan harta yang terukur di lapangan. Ketiga, model reformulasi yang ditawarkan, mulai dari audit finansial berbasis Kebutuhan Hidup Layak hingga skema Bapak Asuh Hukum yang mengooptasi otoritas kiai lokal ke dalam sistem negara, merupakan bentuk konkret dari fikih keindonesiaan yang tidak berhenti pada wacana, tetapi diterjemahkan menjadi desain kelembagaan yang khas Indonesia, yang memanfaatkan struktur otoritas keagamaan lokal sebagai mitra negara, bukan sebagai rivalnya.

Dengan demikian, disertasi ini tidak hanya berbicara kepada kajian poligami, tetapi menyumbang pada pertanyaan yang lebih besar dalam fikih keindonesiaan: bagaimana hukum keluarga Islam Indonesia dapat menjadi hukum yang berakar pada realitas lokal sekaligus setia pada tujuan etis syariat. Jawaban yang ditawarkan penelitian ini adalah bahwa keduanya hanya dapat dipertemukan melalui pembacaan *maqāṣid* yang operasional, yang menjadikan perlindungan perempuan dan anak sebagai

ukuran keberhasilan, bukan sekadar kesesuaian formal dengan teks atau kelaziman dengan adat setempat.

2. Kontribusi Metodologis

Penelitian ini menawarkan model analisis tiga lapisan yang bersifat integratif sebagai kontribusi metodologis bagi kajian hukum keluarga Islam kontemporer. Model ini menautkan secara simultan tiga kerangka analisis yang selama ini bekerja secara terpisah: sosiologi hukum Islam sebagai instrumen diagnosis disfungsi struktural (lapisan pertama), antropologi hukum Islam sebagai instrumen pembacaan sistem makna dan mekanisme produksi legitimasi kultural (lapisan kedua), dan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai instrumen evaluasi etis sekaligus basis normatif reformulasi (lapisan ketiga).

Kontribusi metodologis yang spesifik terletak pada penunjukan bahwa ketiga kerangka ini tidak dapat saling menggantikan: sosiologi hukum mampu mendiagnosis gap norma-praktik tetapi tidak memiliki standar etis untuk menilai mana yang seharusnya berubah; antropologi hukum mampu membaca mekanisme produksi legitimasi tetapi tidak memiliki daya normatif untuk merumuskan alternatif yang mengikat; dan *maqāṣid*, tanpa pembacaan sosial-kultural, akan menghasilkan norma reformasi yang tidak kontekstual dan mudah ditolak. Hanya melalui integrasi ketiganya, penelitian hukum Islam dapat menghasilkan analisis yang sekaligus kaya secara tekstual, responsif secara sosial, dan kuat secara normatif. Model integrasi ini diharapkan dapat menjadi kerangka metodologis rujukan bagi

penelitian-penelitian serupa dalam kajian hukum keluarga Islam di berbagai konteks lokal Indonesia maupun di negara-negara Muslim yang menghadapi tegangan serupa antara pluralisme hukum dan tuntutan perlindungan perempuan.

3. Kontribusi Praktis dan Kebijakan

Pada ranah praktis, penelitian ini menghasilkan Model Reformulasi Hukum Poligami Integratif-Operasional yang dirancang agar dapat diterjemahkan langsung ke dalam instrumen kebijakan dan regulasi. Model ini merupakan kontribusi yang melampaui sekadar rekomendasi normatif karena ia menyediakan kerangka operasional yang spesifik: mekanisme audit finansial berbasis Kebutuhan Hidup Layak (KHL) dua keluarga sebagai pengganti penilaian subjektif “mampu berlaku adil”, skema Bapak Asuh Hukum sebagai strategi kooptasi aktor keagamaan lokal ke dalam sistem pengawasan negara, serta mekanisme *post-marriage supervision* sebagai instrumen evaluasi realisasi keadilan pasca-izin poligami.

Kontribusi ini relevan secara langsung bagi setidaknya tiga pihak. Bagi legislator, model ini menyediakan dasar argumentatif dan teknis bagi revisi Pasal 5 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan Pasal 55 Kompilasi Hukum Islam ke arah yang lebih substantif dan dapat ditegakkan. Bagi Pengadilan Agama, penelitian ini menawarkan kerangka konseptual untuk transformasi kelembagaan dari *firefighter institution* menjadi *guardian institution* yang hadir sejak hulu proses perkawinan. Bagi lembaga keagamaan dan organisasi masyarakat sipil yang bergerak di

bidang perlindungan perempuan, penelitian ini menyediakan basis teologis yang kuat, berbasis *maqāṣid al-syarī'ah*, untuk merekonstruksi narasi keagamaan tentang poligami dari paradigma "hak" menuju paradigma "tanggung jawab".

Pada akhirnya, kontribusi terpenting dari penelitian ini mungkin bersifat paradigmatik: ia memperlihatkan bahwa pembaruan hukum Islam yang berkelanjutan dan efektif hanya mungkin terwujud ketika kedalaman normatif *maqāṣid* dipertemukan secara simultan dengan kepekaan sosiologis terhadap disfungsi struktural hukum dan sensitivitas antropologis terhadap sistem makna lokal yang membentuk cara masyarakat menghidupi norma-norma hukum dalam kehidupan sehari-hari. Inilah yang disertasi ini tawarkan: bukan sekadar kritik atas yang ada, melainkan arsitektur bagi yang seharusnya ada.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd. Halim. "Izin Poligami Dalam Bingkai Maqashid Syariah Dan Hukum Progresif." *Al-Maahib Jurnal Perbandingan Hukum* 8, no. 2 (2020): 93–111.
- Abdul Edo Munawar. "Aturan Poligami: Alasan, Tujuan Dan Tingkat Ketercapaian Tujuan." *Tahkim* XVII, no. 1 (2021): 33–48.
- Abdul Halim, Ariyall Hikam Pratama. "Pologami Tidak Tercatat Di Pengadilan Agama Di Indonesia Mahkamah Syariah Malaysia." *Jurnal Yuridis* 7, no. 1 (2020): 82–104.
- Abdurohim, Ahmad Ropei, Saman. "Paradigma Pemikiran Abraham Maslow Mengenai Kontruksi Hukum Poligami (Studi Kasus Praktik Poligami Di Kabupaten Subang Jawa Barat)." *Jurnal Bisnis Mahasiswa* 4, no. 4 (2024).
- Abdurrahman al-Jaziri. *Al-Fiqh Ala Mazahib Al-Arba'ah, Vol. IV*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- Abu Hamid Al-Ghazali. *Al-Mustasfa Min 'Ilm Al-Usul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993.
- Abu Ishaq Ibrahim Al Syatibi. *Al Muwafaqat, Jilid II*. Saudi Arabia: Dar ibn al 'Affan, n.d.
- Al-Qardawi, Yusuf. "Fiqh Az-Zakah." *Muassasat Al-Risalah*. Bairut: Muassasah Ar-Risalah, 2002.
- Al-Qadhawi, Yusuf. "Fiqh Az-Zakat," 2006.
- Al-Syatibi. *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Shari'ah, Jilid II*. Bairut: Dar al-Ma'rifah, 1996.
- Amrin Ma'ruf, Wilodati, Tutin Aryanti. "Kongres Ulama Perempuan Indonesia Dalam Wacana Merebut Tafsir Gender Pasca Reformasi: Sebuah Tinjauan Genealogi." *Musāwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 20, no. 2 (2021).
- Anwar Sadat, Ipandang. "Dinamika Poligami Di Tengah Budaya Oligarkis-Patriarkis (Studi Pada Masyarakat Poliwali Mandar Dan Konawe Sulawesi)." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 14, no. 1 (2020): 131–46.
- Arskal Salim. *Contemporary Islamic Law Islam Between Message and History in Indonesia*. Inggris: Edinburgh University Press, 2015.
- Ashwab Mahasin. "Poligami Dalam Prespekrif Hukum Islam: Prinsip." *Jurnal Pro*

- Justicia* 04, no. 01 (2024): 19–32.
- B. R. Hergenhahn dan Matthew H. Olson. *An Introduction to Theories of Learning, 8th Ed.* Upper Saddle River, NJ: Pearson, 2011.
- Banten, Badan Pusat Statistik Provinsi. “Keadaan Ketenagakerjaan Provinsi Banten Februari 2024.” Banten, 2024.
- . “Keadaan Ketenagakerjaan Provinsi Banten Februari 2024.” Banten, 2025.
- Burhan Bungin. *Metodelogi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodelogi Ke Arah Ragam Varian Kontemporer.* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007.
- Darmawan. “Nafkah Sebagai Konsekuensi Logis Pernikahan.” *Al-Hukama :The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 10, no. 02 (2020).
- Datau, Astri Yulisti, Mutia Cherawaty Thalib, and Julisa Aprilia Kaluku. “Hak Istri Sah Atas Nafkah Pasca Poligami Dalam Perspektif Perlindungan Hukum.” *Federalisme : Jurnal Kajian Hukum Dan Ilmu Komunikasi* 1, no. 4 (2024): 22–35.
- Dayan Fithoroini, Fadil SJ, Abbas Arfan. “Polygamy Through Sirri Marriage in The Salafi Group (Study On Salafi Family in Ciwedus City, Cilegon Banten City).” *Al- 'Adalah: Jurnal Syariah Dan Hukum Islam* 7, no. 2 (22AD).
- 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.
- Elva Imeldatul Rohmah. “Problematika Poligami Dalam Lintas Sejarah Dan Agama.” *Alqonun:Jurnal Pembaharuan Pemikiran Islam* 25, no. 1 (2022).
- Fahrezi, Irgi. “Kewajiban Suami Dalam Pemberian Nafkah Istri.” *EL-THAWALIB* 3, no. 3 (2022).
- Fithoroini, Dayan. “Tesis: Poligami Dalam Nikah Sirri: Studi Tentang Pandangan Suami Keluarga Salafi Di Kelurahan Ciwedus Kota Cilegon Banten.” Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2022.
- Fitrotin Jamilah. “The Social Change Impact on Polygamy Practices in Modern Society in Islamic Family Law Perspeptive.” *Al- 'Adalah Jurnal Syariah Dan Hukum Islam* 9, no. 1 (2024): 167–77.

- Friedman, Lawrence M. *The Legal System: A Social Science Perspective*. New York: Russell Sage Foundation, 1975.
- Friedman, Lawrence M, Mustafa Afifi, Ab Halim, and Shabrina Zata Amni. "Legal System in the Perspectives of H . L . A Hart," n.d., 51–61.
- Ghazali, Al. *Al Mustashfa*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2006.
- Habibah, Laila Hanifatul. "Disertasi: Pola Relasi Pembagian Nafkah Keluarga Poligami Di Era Modern Perspektif Teori Keadilan Distributif Dan Komutatif Thomas Aquinas: Studi Multi Kasus Di Kab. Mojokerto." Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2025.
- Haris, Abdul, Lalu Supriadi, Bin Mujib, and Ratna Mulhimah. "Perlindungan Hukum Terhadap Hak Istri Pada Praktik Poligami Keluarga ASN : Studi Di Kabupaten Bima Legal Protection of Wives ' Rights in Polygamous Marriages Among Civil Servants : A Case Study in Bima Regency." *Intizar* 31, no. 1 (2025): 3–5.
- Hasanah, Badrihatun. "Rejection of the Terms of Polygamy from the Perspective of the Book Al- Mughnī b y Ibnu Qudāmah : A Normative Study of the Hanbali School" 1, no. 1 (2025): 15–39.
- Husaini, Achmad, Itmam Huda. "Paradigma Sosiologi Dan Kerangka Teoritik." *Siyasah: Jurnal Hukum Tata Negara* 7, no. II (2024): 68-81.
- Husaini, Fakhri, Usna Nur Indah, Nadiyah Mawaddah, Risky Saputra, Perbandingan Madzhab, Universitas Islam, Negeri Sumatera, and Kompilasi Hukum Islam. "Nafkah Istri Dan Anak Menurut Wahbah Az-Zuhaili Dalam Kompilasi Hukum Islam." *Jurnal Hukum Dan Kewarganegaraan* 9, no. 4 (2024).
- Husein Muhammad. *Poligami: Sebuah Kajian Kritis Kontemporer Seorang Kiai*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Husni, Muhammad, Abdulah Pakarti, Sofyan Mei Utama, and Diana Farid. "Peran Hukum Keluarga Dalam Menghadapi Tantangan Poligami Dalam Masyarakat Kontemporer" 11, no. 01 (2023): 36–43.
- Imsaskia Zalzabilha Habibie, Weny Almoravid Dunga, Mohamad Taufiq Zulfikar Sarson. "Perlindungan Hukum Terhadap Istri Dalam Pernikahan

- Poligami Dan Implikasinya Terhadap Hak Nafkah.” *Jurnal Multidisiplin Ilmu Ilmiah Penelitian* 3, no. 2 (2004): 29–39.
- Irfani, Suwaib Amiruddin dan Fahmi. “Jawara Banten the Social Transformation of Local Elites Muslim in Indonesia.” *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 20, no. 1 (2019): 567–93.
- Irzak Yuliardy Nugroho, Tutik Hamidah. “Konsep Masalah Perspektif Izzudin Ibn Abd. Salam: Telaah Dalam Kitab Qawa’id Al-Ahkam Fi Masalih Al-Anam.” *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* 7, no. 2 (2021).
- Ismal Faseh. “Dampak Poligami Terhadap Keharmonisan Keluarga (Studi Kasus Di Desa Nameng Kecamatan Rangkasbitung Kabupaten Lebak).” Institut Agama Islam Tribakti Lirboyo Kediri, 2022.
- Jaelani, Andri. “Perilaku Poligami Pada Kalangan Salafi Dan Dampaknya Pada Pendidikan Anak Di Lombok.” *Jurnal Ilmiah Mandala Education (JIME)* 9, no. 2 (2023): 921–31.
- Jalaluddin as-Suyuthi. *Al-Asybah Wa Al-Nazha’ir*. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990.
- Jasser Auda. *Maqasid al syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: IIIT, 2008.
- . *Maqasid al syariah as Philosophy of Islamic Law*. London: IIIT, 2007.
- Kementrian Agama. *Al-Qur’an Dan Terjemahannya*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Badan Litbang dan Diklat Kementrian Agama RI, 2019.
- Kementrian Agama Republik Indonesia. *Al-Qur’an Dan Terjemahannya*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Badan Litbang dan Diklat Kementrian Agama RI, 2019.
- Khirudin Nasution. *Hukum Keluarga Perdata Islam Indonesia Dana Perbadingan Hukum Perkawinan Di Dunia Muslim*. Yogyakarta: ACAdemia & Tazzafa, 2013.
- Khoirudin Nasution. *Hukum Perkawinan Dan Warisan Di Dunia Muslim Modern*. Yogyakarta: Academia, 2012.
- Labib, Mughni, and Ilhamuddin Is. “Poligami Dalam Tinjauan Syariat Dan Realitas” 2, no. 2 (2021): 199–218. <https://doi.org/10.15575/as.v2i2.14332>.

- Lalu Hadi Adha, H Zaeni Asyhadie, Rahmawati Kusuma. "Legal Consequences and Pluralisme of Adoption Law In Indonesia." *Jurnal Private Law Fakultas Hukum Universitas Mataram* 4, no. 3 (2024).
- Lexy J. Moleong. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2019.
- Lilik Nur Hidayah. *Tesis: Pandangan Mufasir Klasik Dan Modern Terkait Poligami*. Jakarta: Institut PTIQ, 2020.
- M. Atho Mudzhar. "Social History Approach To Islamic Law." *Al Jamiah: Al-Jami'ah Research Centre*, 1998.
- M. Syuib, Aji Afdillah. "Persepsi Masyarakat Terhadap Izin Poligami Berdasarkan Pasal 3 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974." *El-Ussrah: Jurnal Hukum Keluarga* 2, no. 1 (2019).
- M. Zulfa Aulia. "Riwayat , Urgensi , Dan Relevansi." *Undang: Jurnal Hukum* 1, no. 1 (2018): 159–85. <https://doi.org/10.22437/ujh.1.1.159-185>.
- Mardani, Erna Sri, Universitas Muhammadiyah, and Prof Hamka. "Dampak Praktik Poligami Terhadap Interaksi Muamalah Dalam Keluarga Biologis . Praktik Poligami Pada Masa Rasulullah Juga Memperhatikan Kebutuhan Emosional Perlindungan Dan Dukungan . Terhadap Anak Yatim , Bukan Tentang Poligami . Pendekatan Modernis Dalam Islam Menekankan Agama Islam ." 1, no. 3 (2024).
- Marzuki, Peter Mahmud. *Penelitian Hukum*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Masri, Esther. "Poligami Dalam Prespektif Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Dan Kompilasi Hukum Islam (KHI)." *Jurnal Krtha Bhayangkara* 13, no. 2 (2019): 223–41.
- Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, dan Johnny Saldaña. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2014.
- Moh. Afandi. "Nafkah Produktif Pada Keluarga Poligami Dalam Prespekrif Sosio-Religius." *HAKAM; Jurnal Kajian Hukum Islam Dan Hukum Ekonomi Islam* 8, no. 2 (2019).

- Moh. Nailor Ridho, Kudrat Abdillah. "Implikasi Poligami Terhadap Kerukunan Keluarga Di Kecamatan Pragaan Kabupaten Sumenep." *Nawazil: Jurnal Hukum Dan Syariah Kontemporer* 5, no. 1 (2023).
- Mughni Labib Ilhamuddin Is Ashidiqie. "Poligami Dalam Tinjauan Syariat Dan Realitas." *Al-Ahwal Al-Syakhsyiyah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Peradilan Islam* 2, no. 2 (2021).
- Muhammad Amin Ibnu Abidin. *Hashiyah Radd Al-Muhtar 'ala Al-Dur Al-Mukhtar, Vol. II*. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Muhammad bin Idris al-Syafi'i. *Al-Umm, Edisi Muzni Jilid V*. Bairut: Dar al-Fikr, n.d.
- Muhammad Roy Purwanto. "Poligami Dalam Pandangan Kyai (Studi Pada Pengasuh Pondok Pesantren Fahmil Qur'an Kota Serang Banten Kecamatan Trondol)." Universitas Islam Indonesia, 2020.
- Muhammad Tasnim Taheras, Jumni Nelly, Zulfahmi. "Nafkah Istri Dalam Perspektif Hadits." *Jurnal Pendidikan Tambusa* 6, no. 2 (2022): 12826–34.
- Munir, Amr Ibn. "Roscoe Pound ' s Theory of Justice & Mechanical Jurisprudence : A Critical Evaluation." *Journal of Law & Social Studies (JLSS)* 5, no. 2 (2023): 274–80. <https://doi.org/10.52279/jlss.05.02.274280>.
- Musdah Mulia. *Pandangan Islam Tentang Poligami*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Nadhifa Salsabilla Syafa, Nur Lailatul Musyafaah. "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).
- Nina Nurmila. *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia*. London: Routledge, 2009.
- Norman K. Denzin. *The Research Act: A Theoretical Introduction to Sociological Methods*. Chicago: Aldine Publishing, 1970.
- Nugroho, Rico Setyo. "Praktik Poligami Dan Tujuan Pernikahan Dalam Rumah Tangga." *Jipolis : Jurnal Ilmu Politik Dan Ilmu-Ilmu Sosial* 1, no. 2 (2024): 1–9.
- Nurlaelawati, Euis. *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum*

- Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- ohn W. Creswell. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2014.
- Puspytasari, Heppy Hyma, Alif Maulana, and Febi Agustina. "Poligami Dalam Hukum Islam Dan Hukum Perkawinan." *Journal of Education Research* 4, no. 3 (2023): 2517–24.
- Ratno Lukito. *Legal Pluralism in Indonesia: Bridging the Unbridgeable*. London: Routledge, 2012.
- Reza Banakar dan Max Travers. *Theory and Method in Socio-Legal Research*. Oxford: Hart Publishing, 2005.
- Reza Fitra Ardhian, Satrio Anugrah, Setyawan Bima. "Poligami Dalam Hukum Islam Dan Hukum Positif Indonesia Serta Urgensi Pemberian Izin Poligami Di Pengadilan Agama." *Privat Law*, III, no. 2 (2016).
- Riyan Erwin Hidyat, muhammad Nur Fathoni. "Konsep Nafkah Menurut Muhammad Syahrur Dan Kompilasi Hukum Islam." *Syakhshiyah Jurnal Hukum Keluarga Islam* 2, no. 2 (2022).
- Sabirin, Muhammad Iqbal. "Analisis Kritis Konsep Poligami Siti Musdah Mulia Dalam Perspektif Fikih." *Jurnal AL-MIZAN: Jurnal Hukum Islam Dan Ekonomi Syariah* 11, no. 1 (2024): 48–63.
- Sari, Yunika. "Sinkretisme Sunda Wiwitan Baduy." *Purwadita: Jurnal Agama Dan Budaya* 8, no. 1 (2024): 1–9.
- Septiandani, Dian, Ani Triwati, and Efi Yulistyowati. "Kemaslahatan Dalam Perkawinan Poligami Dalam Kajian Hukum Islam Dan Hukum Positif Indonesia" 8 (2023): 6–10.
- Setiawati, Eny. "Disertasi: Penyimpangan Kewajiban Nafkah Suami Yang Berpoligami Di Kecamatan Paciran Kabupaten Lamongan." Uin Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.
- Setyanto, Danu Aris. "Poligami Dalam Presfektif Filsafat Hukum Islam (Kritik Terhadap Hukum Perkawinan Di Indonesia)" 10, no. 1 (2017): 49–60.
- Shalsabila Maharani, Husnul Khatimah. "The Islamic Legal Perspective on the

- Issues of Financial Support Between Parents and Wife.” *JARIAH: Jurnal Risalah Addariya* 1, no. 1 (2024): 52–64.
- Shams al-Din al-Sarakhsi. *Al Mabsuth*, Vol. V. Beirut: Dar Al Ma’rufah, 1989.
- Shofiyullah Muzzammil, Mohammad Affan, Muhammad Alwi HS, Masturiyah. “Motives, Construction, and Pseudo Justice in Polygamy Practices by Kiai in the Pesantren in Madura.” *Jurnal SMaRT Studi Masyarakat, Religi Dan Tradisi* 07, no. 01 (2021): 129–41.
- Siti Hajar Putri Aristya, Abd. Aziz. “Konsep Nafkah Menurut Yusuf Qordhowi Dalam Keluarga Poligami (Studi Kasus Di Desa Badas Kecamatan Sumobito Kabupaten Jombang).” *Indonesian Journal of Islamic Law* 2, no. 1 (2019).
- Soekanto, Soerjono. *Kamus Hukum Adat*. Bandung: Alumni, 2009.
- Sugitanata, Arif, Suud Sarim Karimullah, and Faradila Hasan. “Dinamika Dalam Praktik Pernikahan: Tawaran Untuk Mengurangi Prevalensi Poligami Di Era Kontemporer” 04, no. 01 (2024).
- Sururi, Ahmad, Siska Mardiana, and Liza Diniarizky Putri. “Cultural Transformation and Revitalitation Identity of Banten Jawara” 27, no. 1 (2020).
- Syam, Syafruddin, Imam Yazid, and Muhammad Fadhil. “Efektifitas Mediasi Non Litigasi Dalam Menyelesaikan Kasus Perceraian Pada Keluarga Jamaah Tabligh Kabupaten Deli Serdang.” *Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial Islam* 9, no. 01 (2021): 2614–4018. <https://doi.org/10.30868/am.v9i01.1275>.
- Undang-Undang Perkawinan. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Pasal 5 Ayat (1) huruf a Undang-Undang Perkawinan (1974).
- . Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 4 ayat (1). (1974).
- Wahbah al-Zuhaili. *Fiqh Al-Islam Wa Adillatuh*. Bairut: Dar al-Fikr, 2004.
- Yuanita Aprilandini Siregar, Ratu Nurul Afini. “Stigmatisasi Terhadap Janda Muda (Studi Kasus Lima Perempuan Korban Perceraian Usia Muda Di Desa Kadubungbang Kecamatan Cimanuk Pandeglang Banten).” *SeNSosis Unram* 4 (2023): 474–95.

LAMPIRAN-LAMPIRAN

Lampiran 1. Daftar Pertanyaan Wawancara

DAFTAR PERTANYAAN WAWANCARA

Daftar pertanyaan wawancara ini disusun untuk menjawab rumusan masalah pada penelitian disertasi yang berjudul: **“Reformulasi Hukum Poligami Nyandung Di Provinsi Banten Telaah Prespektif Sosiologi, Antropologi dan *Maqāṣid Al-Syari’ah*”**

Adapun butir pertanyaan mendalam (*in-depth interview*) diklasifikasikan sebagai berikut:

A. Wawancara Istri (Korban/Pelaku Poligami) (*Fokus: Dampak Ekonomi, Psikologis, dan Administratif*)

1. Bagaimana proses pernikahan poligami ini terjadi? Apakah dicatatkan di KUA (resmi) atau dilakukan secara siri (di bawah tangan)?
2. Jika dilakukan secara siri, apa alasan utama menyetujui pernikahan tanpa pencatatan negara tersebut?
3. Bagaimana pemenuhan nafkah suami setelah menikah lagi? Apakah ada penurunan drastis dibanding sebelumnya?
4. Bagaimana Ibu memaknai “keadilan” suami? Apakah hanya sebatas pembagian jadwal menginap, atau juga mencakup keterbukaan masalah keuangan?
5. Apakah pernikahan ini berdampak pada administrasi kependudukan anak-anak (seperti Akta Kelahiran dan Kartu Keluarga)? Kesulitan apa yang Ibu alami saat mengurus dokumen tersebut?

6. Secara psikologis, apakah Ibu merasa tenang dan aman dengan status pernikahan saat ini, terutama terkait masa depan harta dan warisan?
7. Apakah Ibu pernah berpikir untuk mengajukan pengesahan nikah (*itsbat nikah*)? Jika ya/tidak, apa kendalanya?

B. Wawancara Ulama / Tokoh Agama Lokal (*Fokus: Legitimasi Teologis dan Sosiologi Hukum*)

1. Bagaimana pandangan Kyai/Ustadz mengenai praktik poligami *nyandung* (siri) yang marak di Banten? Apakah sah secara agama meski tanpa surat negara?
2. Dalam menikahkan pasangan secara siri, apa pertimbangan utama Kyai? Apakah faktor menghindari zina lebih diutamakan daripada tertib administrasi?
3. Bagaimana Kyai melihat persyaratan izin poligami di Pengadilan (seperti syarat finansial dan izin istri)? Apakah dianggap memberatkan umat?
4. Terkait dengan banyaknya kasus penelantaran istri dan anak pasca-nikah siri, bagaimana tanggapan Kyai dari sisi tanggung jawab moral agama?
5. Apakah Kyai setuju jika negara memperketat aturan atau memberikan sanksi bagi pelaku nikah siri demi perlindungan (*hifz al-nasl*) anak-anak?
6. Bagaimana konsep keadilan dalam poligami menurut pemahaman masyarakat Banten yang Kyai amati selama ini?

C. Wawancara Hakim Pengadilan Agama (*Fokus: Efektivitas Hukum Negara dan Struktur Hukum*)

1. Berdasarkan data, bagaimana perbandingan antara jumlah permohonan "Izin Poligami" dengan permohonan "Itsbat Nikah Poligami" dalam beberapa tahun terakhir?
2. Mengapa angka permohonan izin poligami resmi sangat rendah di wilayah ini? Apa hambatan sosiologis yang Anda temukan?
3. Dalam memeriksa permohonan izin poligami, bagaimana Hakim mengukur syarat "mampu secara finansial" dan "adil"? Apakah ada standar bakunya?
4. Bagaimana dilema Hakim saat menghadapi permohonan *itsbat nikah* dari pelaku poligami liar yang sudah memiliki anak?
5. Apakah regulasi yang ada saat ini (UU Perkawinan & KHI) sudah cukup efektif mencegah praktik poligami liar, atau diperlukan reformulasi aturan (misalnya sanksi atau audit finansial)?
6. Bagaimana pendapat Anda mengenai perlunya mekanisme pengawasan pasca-putusan (*post-marriage supervision*) untuk menjamin realisasi janji nafkah suami?

CURICULUM VITAE

❖ **Identitas Diri**

Nama : Desi Anggriani
 Tempat Tanggal Lahir : Bengkulu, 31 Desember 1992
 Alamat : Pandeglang, Banten
 Email : desianggriani101@gmail.com

❖ **Orang Tua**

Ayah : Maziadi (Alm)
 Ibu : Rismayani

❖ **Pendidikan**

SD : MI Al Islam Bengkulu
 SLTP : Ponpes Al Qur'an Harsallakum Bengkulu
 SMA : MAN 2 Kota Bengkulu
 S1 : UIN Fatmawati Bengkulu
 S2 : UIN Fatmawati Bengkulu

❖ **Karya Tulis**

Islam Falsafah Hidup Perempuan
 Dunia Politik_Tikus
 Fiqih Boikot

❖ **Organisasi**

PS2PM Yogyakarta Bidang Gender dan Konseling Keluarga
 GIAN Banten Deputy Pemberdayaan Perempuan