

**Argumentasi Keadilan Gender**

**dalam Praktik Poligami Ulama Madura**

Moh. Afandi, Ahmad Agus Ramdlany, Nilna Fauza, Siti Khoirotul Ula dan Asmuliadi Lubis

**Abstrak:** Dalam diskursus gender poligami dianggap sebagai prilaku dikskriminatif yang sangat merugikan perempuan. Dalam konteks penelitian ini ulama Madura mampu menghadirkan keadilan sehingga perempuan tidak merasa dirugikan meskipun dipoligami. Penelitian ini menelaan dua kegelisahan akademik, yaitu tentangpraktik poligami yang dilakukan oleh ulama Madura dan nilai keadilan yang terkandung di dalamnya. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dimana yang menjadi sumber data primernya adalah tiga keluarga ulama Madura yang hidup harmonis dan bahagia meskipun dalam keluarga yang poligamis. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa praktik poligami ulama Madura di atas memiliki dua model, yaitu: *Pertama*, poligami yang dilakukan atas kehendak suami dan mendapatkan persetujuan dari para istri. *Kedua*, poligami yang dilakukan atas inisiatif para istri dan mendapatkan persetujuan oleh suami. Poligami tersebut memenuhi nilai keadilan baik secara kualitatif maupun kuantitatif bahkan mampu menghadirkan kebahagiaan yang substandif.

**Kata Kunci:** Keadilan, Gender, Poligami, Ulama Madura

**Abstract:** In the gender discourse, polygamy is considered a discriminatory behavior that is very detrimental to women. In the context of this research, Madurese ulama are able to provide justice so that women do not feel disadvantaged even though they are polygamous. This research examines two academic concerns, namely about the practice of polygamy carried out by Madurese ulama and the value of justice contained therein. This study uses a qualitative method where the primary data sources are three families of Madurese ulama who live harmoniously and happily even in polygamous families. The results of this study conclude that the practice of polygamy by the Madurese ulama above has two models, namely: *First*, polygamy is carried out at the will of the husband and obtains the consent of the wives. *Second*, polygamy is carried out on the initiative of the wives and obtains the consent of the husbands. This polygamy fulfills the value of justice both qualitatively and quantitatively and is able to bring substantive happiness.

**Keywords:** Justice, Gender, Polygamy, Madurese Ulama

**Pengantar**

Poligami dalam diskursus gender diposisikan sebagai sumber permasalahan diskriminasi terhadap perempuan.[[1]](#footnote-1) Ratna Batara Munti sebagai Aktivis Lembaga Bantuan Hukum Asosiasi Perempuan Indonesia untuk Keadilan (LBH APIK) menegaskan bahwa akar terjadinya diskriminasi terhadap perempuan adalah poligami. Pernyataan tersebut didasarkan kepada dua argumentasi bahwa: *Pertama*, banyaknya kasus kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) dialami oleh perempuan yang terkena dampak poligami. *Kedua*, banyak sekali suami yang melakukan poligami kemudian meninggalkan kewajibanya dan menerlantarkan keluarga yang pertama.[[2]](#footnote-2) Dampak lain yang dialami perempuan dalam keluarga poligami adalah mendapatkan tekanan psikis yang muncul akibat persepsi masyarakat tentang statusnya dalam kehidupan sosial baik sebagai istri pertama, terlebih istri kedua dan seterusnya.[[3]](#footnote-3) Melihat kenyataan itu, LBH APIK sampai pada kesimpulan bahwa poligami harus dihapuskan.[[4]](#footnote-4)

Dalam perspektif yang berbeda, poligami memang bukan ajaran Islam. Terlepas dari berbagai kontroversi atas statemen tersebut, dalam sejarah agama-agama praktek poligami telah ada jauh sebelum Islam datang. Hadirnya Islam dalam lokalitas arab pada waktu itu memberikan warna baru terhadap praktik poligami yang sedang berlangsung. Menurut Quraish Shihab, ayat tentang poligami tidak menunjukkan adanya anjuran, apalagi mewajibkan poligami. Tetapi ia hanya berbicara tentang bolehnya poligami, dan itupun merupakan pintu kecil yang hanya dapat dilalui oleh siapa saja yang amat sangat membutuhkan, dan dengan syarat yang tidak ringan.[[5]](#footnote-5) Dengan demikian, maka keberadaan poligami sebagai realitas sosial tidak bisa dipungkiri dan harus diterima dalam bingkai *sunnatullah*. Islam telah menggariskan poligami yang boleh dan poligami yang dilarang dengan kriteria adil. Baik adil secara kualitatif maupun kuantitatif, atau bahkan adil secara substantif.[[6]](#footnote-6) Poligami yang tidak menghadairkan keadilan adalah poligami yang dilarang, sedangkan poligami yang menjamin hadirnya keadilan adalah poligami yang diperbolehkan. Dengan kata lain, poligami yang diskriminatif dilarang oleh Islam, sedangkan poligami yang berkeadilan diperbolehkan di dalam agama Islam.

Bertolak dari teori di atas, maka poligami menemukan eksistensinya. Laki-laki yang berpoligami ada yang terjerumus pada kategori poligami yang terlarang karena diskriminatif, begitu juga ada yang mempraktikkan poligami yang berkeadilan dan oleh karenanya ia dibolehkan. Penelitian ini menghadirkan praktik poligami pada ketegori kedua, yaitu poligami yang mengimplementasikan prinsip-prinsip keadilan sebagaimana dipraktikkan oleh ulama Madura. Potret ulama Madura menjadi menarik untuk diangkat pada topik penelitian ini karena selama ini dalam kajian gender ulama Madura diidentikkan sebagai tokoh yang “doyan” berpoligami.[[7]](#footnote-7) Oleh karenanya dirasa sangat penting untuk menghadirkan diskursus ini sebagai upaya untuk meluruskan pandangan tersebut sehingga aktifis gender dapat memandang ulama Madura dalam kontes poligami secara objektif.

Berbicara Ulama Madura, mereka dapat dikenal dan bisa dibedakan dengan ulama lainnya di luar Madura karena memiliki karakteristik unik yang dapat dilacak pada dimensi geneologi, kharismaatik, kepemilikannya terhadap pondok pesantren dan pemikirannya. Dari segi geneoogi, secara umum ulama Madura adalah ulama nasab, dalam artian mereka masih satu keturunan.[[8]](#footnote-8) Menurut buku Silsilah Ulama Madura yang dicetak oleh Pondok Pesantren Banyuanyar Pamekasan[[9]](#footnote-9), ulama di Madura merupakan keturunan Sunan Ampel. Dari buku ini tampak jelas bahwa ulama di Madura masih satu keturuan dan mempunyai keterikatan kesanakfamilian. Ikatan ini terus dipelihara melalui ikatan perkawinan antar kerabat. Prinsip *mapolong tolang* yang berarti menyatukan lagi sanak kerabat dengan cara diikat melalui tali pernikahan adalah semboyan yang menjiwai semangat pernikahan endogami (*indegemous*) di Madura. Pernikahan endogami sendiri merupakan pernikahan yang membatasi pilihan pasangannya pada satu kelompok itu sendiri.[[10]](#footnote-10)

Istilah kharismatik, yang menjadi ciri khas ulama Madura menunjuk kepada kualitas kepribadian, sehingga dibedakan dengan orang kebanyakan. Ia dianggap -bahkan diyakini- memiliki kekuatan supranatural sebagai manusia serba istimewa. Kehadiran seseorang yang mempunyai tipe seperti itu dipandang sebagai pemimpin akan mampu mencari dan menciptakan citra yang mendeskripsikan kekuatan dirinya, tanpa bantuan orang lain pun.[[11]](#footnote-11)

Dalam kehidupan orang Madura, ulama menempati posisi sentral, bukan saja dalam aspek keagamaan, melainkan pada hampir seluruh aspek kehidupan. Ungkapan orang Madura yang berbunyi *buppa’ - bhabu’, guruh, ratoh* bisa menjelaskan peran sentral ulama tersebut. Ungkapan tersebut mencerminkan hirarki penghormatan di kalangan masyarakat Madura. Ayah-ibu (*buppa’-babu’*) merupakan elemen utama dalam keluarga yang harus dihormati sebagai orang yang telah melahirkan dan mengasuh hingga dewasa. Sedangkan elemen utama dalam masyarakat yang harus dihormati adalah *guruh* (lebih terfokus pada ulama)[[12]](#footnote-12), baru kemudian *ratoh* (pemerintah).

Dalam konteks menghormati ulama, di Madura dikenal tradisi *ngabuleh, yaitu* tradisimengabdi kepada guru (ulama). Tradisi ini membentuk pola hubungan ulama dan santri seperti hubungan tuan dan hamba sahaya. Pola ini terbentuk karena tingginya kharismatik seorang ulama Madura sehingga masyarakat berebut barakahnya dengan cara memberikan pelayanan terbaik kepada sang guru.[[13]](#footnote-13)

Sosok ulama di Madura tidak lepas dari kepemilikannya terhadap pondok pesantren, dimana ada ulama maka di dalamnya juga ada pondok pesantren sebagai poros utama dalam bekerjanya otoritas sosial keagamaan. Maka otoritas yang dimaksud dalam kajian ini adalah sebuah kewenangan yang muncul karena pengaruh, posisi dan kekuataan yang dimiliki oleh pondok pesantren Madura. Hal tersebut merupakan manifestasi dari kepercayaan masyarakat dan kebutuhan masyarakat akan peran-peran yang dimiliki oleh pondok pesantren. Otoritas tersebut bersifat persuasif karena dibangun atas fondasi pengaruh dan kepercayaan dari masyarakat, sehingga berlaku jangka panjang.[[14]](#footnote-14)

Dari segi pemikiran, ulama Madura merupakan pendukung Islam tradisional. Hal ini dapat dilihat dengan mudah dimana ulama Madura baik secara kultural maupun struktural mayoritas bergabung ke dalam organisasi Nahdlatul Ulama (NU). Ciri dari Islam tradisional adalah bahwa keberislaman mereka masih terikat kuat dengan ulama-ulama sebelumnya yang hidup antara abad ke VII hingga XIII Masehi, baik dalam bidang tasawuf, hadis, fikih, tafsir, maupun teologi.[[15]](#footnote-15) Khazanah ini merupakan modal kultural-intelektual yang luar biasa bagi kaum tradisionalis untuk berdialektika dengan modernitas. Hasilnya adalah sebuah konsepsi pemahaman Islam yang berdialektika dengan tradisi dan budaya lokal.

Paparan di atas menjelaskan betapa ulama Madura memiliki pengaruh yang kuat dalam kehidupan masyarakat Madura. Oleh sebab itu, atas poligami yang diakukan, ulama Madura dituduh telah melakukan konstruksi sisoal dengan melancarkan doktrin poligami untuk memperdaya kaum perempuan demi kepentinagan biologis mereka. ulama Madura dipandang telah melakukan penetrasi doktrin dengan sangat baik sekali, dengan cara melembagakan doktrin tersebut ke dalam situs dakwah yang mengkultus dirinya.[[16]](#footnote-16) Pada posisi sebaliknya, perempuan rela dipoligami oleh ulama Madura karena dianggap telah menjadi korban doktrin yang dilancarkan pada mereka.[[17]](#footnote-17)

Faktanya, tidak semua ulama di Madura berpoligami. Begitu juga tidak semua ulama yang poligami melakukan perbuatan diskriminatif kepada istri-istrinya.[[18]](#footnote-18) Di Madura terdapat tiga model keluarga ulama Madura dalam pernihakan poligami yang hidup dengan bahagia. mereka adalah keluarga KH. Jakfar, keluarga KH. Shadiq dan KH. Muhammad. KH. Shadiq memiliki tiga orang istri, sementra KH. Jakfar dan KH. Muhammad hidup dengan dua orang istri.[[19]](#footnote-19) Sebagai pengasuh pondok pesantren yang hidup sederhana mereka mampu menghadirkan keharmonisan bagi para istri dan anak-anaknya dalam kehidupan keluarga poligami.

Berangkat dari fakta empiris di atas, tulisan ini berusaha memberikan klarifikasi secara metodologis untuk mengungkap dua hal. *Pertama*, bagaimana praktik poligami yang dilakukan oleh ulama Madura? *Kedua*, bagaimana uapaya ulama Madura dalam menghadirkan keadilan gender dalam kehiduan keluarga yang poligami? Hadirnya penelitian ini diharapkan dapat memberikan sudut pandang baru dalam melihat fenomena poligami di Madura secara utuh dan objektif sehingga akan lahir sebuah paradigma yang berkeadilan dalam merespon fenomena poligami perspektif gender.

**Metode**

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif[[20]](#footnote-20) dengan pendekatan sosiologis.[[21]](#footnote-21) Data utama dalam penelitian ini adalah data yang diperoleh secara langsung dari para informan yang menjadi pelaku poligami. Mereka adalah KH. Shadiq, Ny. Siti Zainab, Ny. Nur Hasanah, Ny. Zulaikha, KH. Jakfar, Ny. Robi’ah, Ny. Adawiyah, KH. Muhammad, Ny. Saidah dan Ny. Masodah. Perlu digarusbawahi bahwa nama-nama informan dalam penelitian ini diinisalisasi atas permintaan mereka.

Dalam menentukan informan, peneliti melakukan kategorisasi ulama berdasarkan empat karakteristik di atas yang dapat diidentifikasi secara geneologi, kharismatik, pemikiran dan posisinya sebagai pemangku pondok pesantren. Langkah ini urgen dilakukan untuk memasktikan bahwa informan yang dipilih telah memiliki kapabilitas untuk disebut sebagai ulama Madura.

Data dalam penelitian ini diperoleh dengan melakukan wawancara tidak terstruktur yang dikuatkan dengan bukti dokumentasi dan pengamatan langsung di lapangan (observasi).[[22]](#footnote-22) Guna menjamin validitas data, peneliti mengecek keabsahan data dengan menggunakan teknik triangulasi atau melihat konsistensi beberapa sumber data[[23]](#footnote-23). Peneliti mengaplikasikan teknik ini untuk melihat tingkat validasi pernyataan seluruh informan berdasarkan perbedaan cara pandang mereka (triangulasi sumber data) dan berdasarkan metode yang digunakan (triangulasi metode pengumpulan data).[[24]](#footnote-24)

Selanjutnya peneliti melakukan analisis terhadap data yang sudah didapatkan secara interaktif dan berlangsung secara terus menerus sampai tuntas. Proses analisis dilakukan dengan tiga prosedur, yaitu: reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan. Pada proses ini peneliti melakukan penyederhanaan, klasifikasi, dan seleksi data guna menghasilkan informasi yang sangat relevan. Langkah ini sangat penting untuk dilakukan, karena akan memudahkan peneliti dalam penarikan kesimpulan.[[25]](#footnote-25)

**Poligami dan Keadilan Gender**

Gender sendiri diterjemahkan sebagai sifat yang melekat pada lakilaki dan perempuan karena dikonstruksi secara sosial, sebab pengaruh kultural, agama dan politik. Sifat ini tidak bersifat kodrati melekat pada jenis kelamin tertentu, tetapi sifat itu bias dipertukarkan.[[26]](#footnote-26) Lain halnya dengan gender yang diterjemahkan dari aspek biologis, yaitu sebuah perbedaan antara laki-laki dan perempuan yang melekat secara kodrati dan memiliki fungsi tersendiri. Seperti laki-laki mempunyai alat produksi, sedangkan perempuan memiliki alat reproduksi serta rahim. Gender dalam pengertian yang kedua inilah sering menimbulkan ketidakadilan.[[27]](#footnote-27)

Pada umumnya masyarakat menganggap perempuan lebih lemah dari pada laki-laki. Peranan perempuan terbatas hanya menjadi pelengkap kaum pria, sebagai istri dan ibu rumah tangga. Adanya struktur konsep gender tersebut, melahirkan ketidakadilan gender yang kerap merugikan kaum perempuan. Namun, konsep gender juga tidak hanya merugikan kaum perempuan saja. Sebagaimana yang diungkapkan Mansour Fakih bahwa laki-laki juga bisa mengalami penderitaan yang disebabkan oleh eksploitasi, dominasi dan tekanan dari sistem yang tidak adil berlandaskan bias gender.[[28]](#footnote-28)

Pernyataan di atas didukung oleh Handayani dan Sugiarti bahwa ketidakadilan gender merupakan sistem dan struktur tidak adil yang menyebabkan dehumanisasi terhadap laki-laki maupun perempuan. Bentuk-bentuk ketidakadilan gender yang diterima dapat berupa diskriminasi, marginalisasi atau pemiskinan, subordinasi, kekerasan, perbedaan beban kerja, pembentukan steriotipe negatif atau pelabelan, serta timpangnya peran gender.[[29]](#footnote-29)

Kaitannya dengan poligami, bahwa prilaku poligamis dapat dikategorikan ke dalam dua bentuk. *Pertama*, poligami yang dilakukan dengan cara bijak, rukun, saling menerima, tidak egois, dan tidak semena-mena. Poligami dalam konteks seperti ini akan melahirkan kehidupan keluarga yang bahagia, sakinah, mawaddah dan rahmah. *Kedua*, poligami yang mengantarkan kehidupan keluarga kepada kemelaratan, kesengsaraan dan kehancuran.[[30]](#footnote-30)

Di dalam Islam, poligami bukanlah sebuah ajaran agama. Ia lebih kepada sebuah fenomena manusiawi (*sunnatullah*) yang terjadi sejak sebelum Islam datang. Islam tidak menolak poligami. Kehadiran Islam telah memberikan warna tersendiri dalam mengatur fenomena tersebut agar dilakukan berdasarkan nilai-nilai syariat, sepeti keadilan. Nabi Muhammad sendiri adalah sosok figur panutan. Dalam konteks poligami dia diutus oleh Allah untuk memberikan contoh tentang tata cara berpoligami yang baik.[[31]](#footnote-31)

Bila melihat dasar hukum yang dijadikan legitimasi poligami yakni ayat ketiga surah an-Nisā’, jelas kebolehan poligami disandarkan pada persyaratan keadilan. Tuntutan keadilan dalam poligami ini bertujuan untuk melindungi hak-hak perempuan (istri) dan anak-anaknya yang cenderung dirugikan dengan adanya praktik poligami. Selain ini tuntunan keadilan dalam poligami memberikan implikasi positif terhadap penanaman nilai-nilai moralitas yang luhur baik bagi laki-laki maupun perempuan.

Dalam memahami adil sebagai syarat poligami, Musdah Mulia memahaminya sebagai keadilan yang bersifat kuantitatif. Hal ini didasarkan pada makna “*adl*” yang lebih bersifat kuantitatif, bukan “*al-qisṭ*” yang bersifat kualitatif. Keadilan kuantitatif sangat mudah dilakukan karena hanya diukur dalam segi material.[[32]](#footnote-32) Berbeda dengan Musdah, Quraish Shihab menganggap adil yang dituntut dalam poligami mencakup keadilan kualitatif. Hal ini didasarkan kepada sebuah argumentasi bahwa keadilan dalam berpoligami oleh Surah An-Nisa ayat 129 secara tegas dinyatakan tidak mungkin akan tercapai. Quraish mengisyaratkan keadilan yang tidak mungkin dapat tercapai adalah keadilan dari segi kecenderungan hati.[[33]](#footnote-33)

Terlepas dari perbedaan pandangan pada dua pendapat di atas, maka poligami yang adil adalah poligami yang memenuhi keadilan secara kualitatif dan keadilan kuantitatif. Keadilaan kualitatif adalah keadilan dalam memberikan kasih sayang, perhatian, dan kecenderungan dalam memposisikan keperpihakan yang tawasuth antara beberapa istri. Sedangkan keadilan kuantitatif adalah keadilan dalam memenuhi segala kebutuhan material semua istri, baik kebutuhan primer, sekunder dan tersier.

**Praktik Poligami Ulama Madura**

Poligami yang terjadi di kalangan ulama banyak ditemukan di Madura. Namun demikian tidak perlu dilakukan generalisasi sehingga lahir sebuah adagium bahwa semua ulama di Madura berpoligami. Bila dilakukan penelitian secara lebih mendalam tentang perilaku poligami, maka poligami yang terjadi di Madura tidak hanya terjadi pada kalangan ulama atau pengusaha. Hal unik ternyata peneliti menemukan poligami yang terjadi pada kalangan masyarakat kelas ekonomi menengah ke bawah, seperti pada keluarga tukang becak dan pengemis jalanan. Namun data ini tidak menjelaskan bahwa poligami marak terjadi di Madura. Sebab kasus yang sama juga ditemukan oleh peneliti di daerah lain di luar Madura.

Dalam konteks penelitian ini, akan dipaparkan tiga kasus poligami yang menurut hemat peneliti sangat unik dan menarik untuk digali dimensi keadilannya. Penelusuran kasus ini bermula saat peneliti mencari dasar argmentasi ulama Madura dalam melakukan poligami. KH. Amin salah satu ulama kharismatik di kabupaten Sampang menjelaskan bahwa poligami memiliki urgensitas tertentu dalam kelas sosial. Dia mengatakan:

Kalau kita bicara tentang poligami harus dilihat dari banyak aspek dan banyak sisi. Kalau bicara dari segi hukum, maka hukum maka kembali kepada hukum asal menikah yaitu sunnah. Tapi dengan urgensi yang berbeda poligami bisa jadi wajib, bahkan ada yang haram. Kalau bicara dari segi kebutuhan akan berbeda lagi. Dalam poligami adalah kebutuhan biologis dan sekaligus kebutuhan materi tidak hanya bagi laki-laki tapi juga bagi perempuan. Yang jelas pada kelas sosial yang berbeda, poligami memiliki makna yang berbeda dan konsekwensi hukum yang berbeda pula. Faktor-faktor tersebut harus dilihat dengan utuh agar status hukumnya jelas. Misalnya, yang terjadi pada masyarakat awam poligami bisa jadi sebatas kebutuhan biologis, tapi bagi ulama yang memiliki mobilitas tinggi bisa jadi berpoligami ada hubungannya dengan dakwah. Tidak heran jika kita temukan seorang *muballigh* yang punya istri lebih dari satu.[[34]](#footnote-34)

Bagi KH. Amin poligami pada lapisan sosial masyarakat tertentu memiliki makna yang berbeda. Bagi orang awam poligami adalah kebutuhan biologis biasa. Tapi bagi ulama oligami bisa jadi merupakan kebutuhan dakwah. Dia bermaksud bahwa poligami sebagai bagian dari dakwah dengan dua pemaknaan. *Pertama*, ulama yang meliki mobilitas tinggi tentu intensitas pertemuan dengan berbagai warna masyarakat yang sangat tinggi pula. Berbagai godaan di saat berdakwah sangat beragam, termasuk godaan seksual. Bagi ulama seperti ini menikah labih dari satu bisa jadi pendukung dakwah, sebab dia membutuhkan intensitas hubngan seksual yang tinggi. KH. Amin menambahkan, “Tidak jarang ditemui ulama yang berprofesi sebagai da’i menuntut pelayanan yang ektra dari istrinya”.[[35]](#footnote-35)

*Kedua*, bagi ulama dalam kapasitas tertentu terkadang berpoligami menjadi sarana yang harus dilakukan demi keberhasilannya dalam berdakwah. Seorang ulama perlu menikahi seorang pelacur agar dia berhenti melacur. Begitu pula terkadang ulama perlu untuk menikahi perempuan di suatu daerah agar dia bisa melakukan ekspansi dakwahnya di daerah tersebut. Tujuan beroligami seperti ini banyak dilakukan oleh ulama Madura tempo dulu di saat berdakwah di tanah Madura yang masih “jahiliyah”.[[36]](#footnote-36)

KH. Jakfar sebagai pelaku poligami mengatakan:

Saya termasuk tokoh yang punya istri dua. Saya menikah dua kali karena kabutuhan, *benni keng ghak gagha’an* (bukan karena gensi-gensian). Mon tak sanekah binenah guleh bisa carkalacer (kalau tidak begitu, maka isteri saya bisa tercecer dimana-mana). Lebih-lebih di pedalaman Bangkalan masih ada sisa-sisa tradisi lama, yaitu masyarakat meminta barakah keturunan pada saya di saat saya menghadiri undangan. Kedua istri saya sama-sama tahu dan saling mengenal. Pernikahan kami sah secara hukum agama dan hukum negara. Tapi kedua istri saya tidak berkumpul dalam satu rumah, karena permintaan mereka begitu. Dulu sebelum saya menikah lagi, saya sering cekcok dengan istri karena istri tidak mampu melayani kebutuhan seksual saya. Alhamdulillah saat ini sudah normal. Malah dengan saya beristri lagi hubungan saya dengan istri pertama jadi semakin mesra. Dengan istri kedua juga sama, mereka kompak. Soal materi alhamdulillah padeh *eparengeh bisa naremah napah se eparengeh gusteh Allah* (soal kebutuhan materi alhamdulillah semua sama-sama bisa menerima apa yang diberikan Allah pada kita).[[37]](#footnote-37)

KH. Jakfar mengakui bahwa dirinya beristri lebih dari satu karena faktor kebutuhan biologis. Menurut KH. Jakfar hal tersebut dilakukan karena dua faktor. *Pertama*, untuk memenuhi kebutuhan biologis yang tidak mampu dipenuhi oleh satu orang istri. Alasan ini cukup argumentatif karena kebutuhan biologis yang besar bilamana dipaksakan kepada satu orang istri di luar batas kemampuannya cenderung akan melahirkan kekerasan seksual.[[38]](#footnote-38) Hal tersebut dibuktikan oleh KH. Jakfar bahwa setelah pernihakannya yang kedua hubugannya dengan istri pertamanya menjadi harmonis. Sebelum berpoligami sering terjadi percekcokan antara KH. Jakfar dengan isrinya karena permasalahan hubungan seksual. Demikian hubungan dengan istri kedua. KH. Jakfar berhasil menjadi suami yang bisa menjembatani kepentingan kedua isterinya sehingga mereka menjadi pasangan keluarga yang kompak. *Kedua*, untuk menghindarkan diri dari perilaku yang tidak bertanggung jawab, karena di daerahnya masih berlangsung tradisi masyarakat yang meminta barakah keturunan kepada ulama. Jika sudah terjerumus ke dalam nikmatnya barakah keturunan, maka isterinya bisa jadi tidak terbilang jumlahnya. Oleh sebab itu, KH. Jakfar memilih untuk beristri dua dari pada menjadi mengamini keinginan masyarakat yang meminta barakah keturunan.

Barakah keturunan menurut keterangan KH. Jakfar adalah perilaku dimana masyarakat meminta kepada seorang ulama untuk menikahi anaknya. Praktik tersebut biasanya disampaikan secara mendadak di sela-sela ulama tersebut menghadiri undangan ceramah di sebuah daerah. Tujuan dari permintaan barakah keturunan tersebut tidak lain hanya ingin anak perempuannya melahirkan keturunan dari ulama. Sebab, masyarakat berpandangan bahwa ulama adalah orang yang suci, sehingga keturunannya adalah manusia yang suci. Perilaku tersebut juga diyakini akan meningkatkan status sosial sebuah keluarga bila salah satu anggota keluarganya terdapat keturunan dari ulama.[[39]](#footnote-39)

Jika dilihat dari bentuk dan tujuannya, maka pernikahan yang dilandasi permintaan barakah katurunan menurut KH. Jakfar tidak akan berlangsung lama. Bilamana si anak sudah hamil, maka ulama tersebut tidak disalahkan meskipun tidak lagi mengunjungi istri barunya dan meninggalkannya bagitu saja. Menurut KH. Jakfar bisa jadi seorang ulama yang memiliki mobilitas dakwah sangat tinggi mendapatkan permintaan barakah keturunan yang banyak di berbagai daerah.[[40]](#footnote-40)

Apa yang telah disampaikan oleh KH. Jakfar diiyakan oleh istrinya, Robi’ah. Dia mengatakan:

*Sabelunah aba akabin pole, guleh tamasok bineh se arassah e seksah mon pon aba bedeh kasokanah. Mon aba subung onjengan, gnekah pon bahaya ka guleh, karna aba mon ajimak rosterosan, gun ambu asholat* bhan *ade’er. Mareh genekah ngantang pole. Mon pon bedeh onjengan guleh pon arassah aman. Keng sarabunah dhari onjengah pas saraan pole. Alhamdulillah darinah neser ka guleh pas adhabu arajiyeh pole. Guleh cek sennengah, polanah guleh tibik pon tak mampu. Mon tak elajjeneh guleh takok dusa bhan aba rok tanorok ka bharang se tak jelas* (sebelum aba menikah lagi, saya termasuk istri yang merasa disiksa jika suami saya ingin berhubngan seksual. Kalau aba tidak ada undangan (seharian di rumah), berbahaya bagi saya. Sebab aba kalau jimak terus-terusan, hanya berhenti shalat dan makan. Setelah itu mulai lagi. Baru kalau ada undangan, saya merasa aman. Tapi sedatangnya dari undangan hasratnya lebih parah. Alhamdulillah karena kasian pada saya akhirnya mengajukan ingin menikah lagi. Saya senang sekali, karena saya sendiri sudah tidak mampu. Kalau tidak dilayani saya takut berdosa dan saya takut aba terjerumus pada perbuatan yang tidak jelas (zina dan barakah katurunan).[[41]](#footnote-41)

Dalam penuturan istri kedua KH. Jakfar, Adawiyah mengakui bahwa pernikahan dirinya dengan KH. Jakfar disaksikan sendiri oleh isti pertamanya. Seluruh proses mulai perkenalan semua dilakukan atas sepengetahuan isteri pertama. Adawiyah menuturkan:

Pernikahan saya dengan aba tidak ada yang dirahasikan dari mbak (Kakak). Mbak sangat mendukung kami dan dia bilang, bahwa dia sangat bahagia. Saya anggap beliau tidak sebagai madu saya, tapi saya jadikan mbak saya. Hal apapun yang berkaitan dengan aba saya dikasih tahu oleh mbak. Sebaliknya bila saya ada ada yang tidak mengerti tentang aba, saya curhatnya sama mbak. Kami tidak ngumpul satu rumah karena saya bekerja di kota. Kalau sedang liburan saya tinggal bersama di rumah mbak.[[42]](#footnote-42)

Hampir sama dengan KH. Jakfar, KH. Shadiq mimiliki tiga orang istri dan hidup serumah dengan mereka. Dia mengaku bahwa pilihan untuk berpoligami bukan berangkat dari inisiatifnya sendiri, melainkan atas keinginan istri pertamanya. Dia menuturkan:

*Guleh abineh sampek tellok, benni karnah hiper sex, jugen benni keng sogi. Tapeh guleh olleh bineh se tak padah bik nek binek se laen. Sejak awal guleh menikah, binenah guleh tero makle guleh abineh pole. Karna maksah ros terosan, deddih dibudinah guleh pasra, pas enyareagi bineh pole. Bineh se nomor duwek bhan tellok prosesah jugan sami, kedua istri guleh kompak nyareh istri ketiga. Tapeh sabelunah akabin guleh aberri’ syarat ka bineh se katelloh jha’ gueh tak soge ben tak andik hebat jima’nah. Deddih guleh penuh keterbatasan. Rizki terbatas sareng kempuan jimak jugan terbatas. Dhaddi koduh saleng naremah bhan jek sampek atokaran gara-gara rasekkeh bhan jimak. Alhamdulillah kantos samaangken tekkaah kami hidup cek sederhananah, pernikahan kami langgeng tor bahagia* (saya beristri sampai tiga bukan karena saya hiper sex, juga bukan karena saya kaya. Melainkan karena saya memiliki istri yang tidak sama dengan kebanyakan istri pada umumnya. Istri saya selalu menginginkan saya untuk menikah lagi. Karena berkali-kali memaksa, pada akhirnya saya pasrah. Jadilah dia mencarikan istri kedua buat saya. Proses istri kedua dan ketiga juga sama. Kedua istri saya kompak mencarikan istri lagi buat saya. Sebelum pernikahan kedua dan ketiga dilakukan, dengan tegas saya memberikan syarat kepada semua istri saya bahwa saya bukan orang kaya dan bukan orang hiper sex. Saya hidup dalam serba keterbatasan. Rizki terbatas dan kemampuan seksual juga terbatas. Jadi semua harus saling menerima dan jangan sampai ada pertengkaran hanya gara-gara rizki dan hubungan seksual. Alhamdulillah hingga saat ini walaupun kehidupan kami sangat sederhana, kami sangat bahagia).[[43]](#footnote-43)

Dalam pernyataanya di atas, KH. Shadiq mengakui bahwa walaupun beristri tiga, dirinya bukanlah sosok laki-laki yang ideal apalagi sempurna. Terlebih karena yang menghendaki untuk berpoligami bukan atas keinginannya sendiri, tapi keinginan para istrinya. Untuk menjaga keharmonisan rumah tangga, menurut KH. Shadiq kuncinya ada pada sikap saling menyadari atas kekurangan masing-masing dan saling menerima atas segala keterbatasan yang dimiliki oleh masing-masing individu di dalam keluarganya. Baginya, dirinya dan keluarganya bukanlah sosok yang sempurna. Masing-masing dipenuhi oleh keterbatasan. Baik terbatas dalam persoalan rizki juga terbatas dalam persoalan seksual. Apabila sikap saling menyadari dan saling menerima atas segala keterbatasan itu telah tumbuh dengan baik dalam kehidupan berkeluarga, maka sesederhana apapun kehidupannya, kebahagiaan akan dicapai.

Bagi KH. Shadiq kunci kebahagiaan dalam berumah tangga adalah terpenuhi kebutuhan materi dan biologis. Dalam pernikahan poligami ini KH. Shadiq merasa bukan sosok yang mampu memenuhi keduanya. Oleh sebab itu saat dipaksa oleh para istrinya untuk menikah lagi, dia memberikan syarat agar permintaan tersebut dikabulkan. Syarat tersebut adalah tidak boleh terjadi pertengkaran karena persoalan rizki (kebutuhan materi) dan sex (kebutuhan biologis). Dengan kata lain KH. Shadiq yang hanya berprofesi sebagai pengasuh di pesantrennya ingin menamkan sikap saling menyadari dan saling menerima terhadap kekurangan masing-masing di dalam anggota keluarganya.

Pandangan KH. Shadiq di atas tentang kebutuhan materi dan biologis sampai kapanpun tidak akan bisa terpenuhi. Sebab sifat dasar manusia kaitannya dengan dua kebutuhan tersebut akan selalu kurang meskipun sudah lebih dari cukup. Bilamana hal tersebut tidak dikendalikan, maka sekaya apapun kondisi seorang suami, atau sehebat apapun kemampuan seksual seorang suami pasti kehidupan keluarganya tidak akan pernah mencapai predikat *sakinah*, *mawadah* dan *rahmah*. Sehingga menjadi penting dalam menjalin kehidupan berkeluarga bukan sekedar adanya usaha untuk memenuhi dua kebutuhan tersebut, tetapi di samping itu harus ada upaya untuk membangun kesadaran bersama untuk mengendalikan keinginan yang berlebihan.

Menurut Siti Zainab apa yang disampaikan suaminya, KH. Shadiq adalah benar. Sebagai istri pertama dia telah memaksa KH. Shadiq untuk menikah lagi. Usahanya untuk membujuk KH. Shadiq tidak berjalan mulus, karena baru dikabulkan setelah kali-kali dirinya membujuk. Itupun dengan syarat khsus. Siti Zainab berkata:

*Enggi leres. Guleh se maksa libeliyen ka aba kaangguy akabin pole. Keng cek malaratah pak. Alhamdulillah dibudinah endek keng bedeh syaratah. Enggi kakroah pon syaratah (ya benar, saya yang memaksa aba berkali-kali agar menikah lagi. Tapi susah pak. Alhamdulillah akhirnya mau, tapi ada syaratnya pak. Ya itu tadi syaratnya.[[44]](#footnote-44)*

Hal senada juga penulis tanyakan kepada Nur Hasanah, isteri kedua KH. Shadiq. Dia pun memberikan jawaban yang sama dengan Siti Zainab. Hanya saja dia menambahkan:

*Sabelunah akad nikah guleh dipatojuk bik aba asareng embhuk (Siti Zainab), pas eparengeh syarat koduh tak atokaran soal rasekkeh bhan jimak. Mon guleh endha’ ekabinah, tapeh mon tak endha’ lok tolos caepon* (sebelum akad nikah saya didudukkan oleh aba bersama mbak (Siti Zainab), kemudian diberi syarat tidak boleh bertengkar karena *persoalan* rizki dan sex. Kalau saya mau dengan syarat tersebut akan dinikahi, tapi kalau tidak mau, maka pernikahannya tidak jadi).

Jawaban yang sama juga disampaikan oleh istri ketiga KH. Shadiq, yaitu Zulaikha. Selain memberikan jawaban yang senada, lulusan salah satu perguruan tinggi di Bangkalan ini menuturkan:

sebelum itu aba menyampaikan kekurangan dirinya, baru menjelaskan syarat-syaratnya. Dan memang benar apa yang disampaikan aba. Sampai sekarang kami tidak hidup dalam kemewahan. Yang kami makan apa adanya. Yang kami pakai sangat sederhana. Aba juga biasa-biasa saja dalam sexualnya. Tapi alhamdulillah kami *kompak* dan sangat bahagia.[[45]](#footnote-45)

Penuturan Zulaikha dan Siti Zainab di atas menguatkan informasi yang didapat dari KH. Shadiq. Benar adanya bahwa KH. Shadiq bukan orang yang kaya dan bukan pula hiper sex. Dia menyampaikan kekurangan dirinya sebelum pernikahan dilangsungkan. Hal itu dimaksudkan agar tercipta sikap saling menyadari, saling terbuka dan saling menerima atas segala hal apapun yang akan terjadi dalam berumah tangga. Sikap KH. Ja’far yang begitu diterima dengan baik oleh para istrinya. Bahkan tidak hanya diterima, lebih dari itu mereka berhasil membumikan sikap yang ditanamkan oleh KH. Shadiq ke dalam tata nilai kehidupan mereka.

Demikian halnya dengan model poligami yang dilakukan oleh KH. Muhammad. Sebagai tokoh yang dikenal memiliki kecukupan material, dia baru mematangkan niatnya untuk menikah lagi setelah dia mengenal Ny. Mas’odah, seorang janda miskin yang memiliki tiga orang anak. Motif pernihakan dengan istri keduanya adalah untuk memberikan penguatan di bidang ekonomi sehingga Ny. Mas’odah yang berprofesi sebagai pemangku pondok pesantren dapat terbantu secara finansial untuk mencukupi kebutuhan diri dan keluarga kecilnya serta kebutuhan lembaganya.[[46]](#footnote-46)

Ny. Mas’odah mengakui bahwa sejak menikah dengan KH. Muhammad dirinya tidak lagi kebingungan untuk memenuhi kebutuhan dirinya dan pesantrennya. Menurut Ny. Mas’odah selama ini kehidupan rumah tangganya cukup bahagia dan nyaman meski tidak berkumpul serumah dengan KH. Muhammad. Sama sekali tidak ada gangguan dari istri pertama karena pernikahannya dengan KH. Muhammad dilakukan atas izin dari istri pertama, yaitu Ny. Saidah dan sah menurut hukum.[[47]](#footnote-47)

 Saat dikonfirmasi Ny. Saidah membernarkan perkataan Ny. Mas’odah. Menurut dia KH. Muhammad sebenarnya sudah lama memiliki niatan untuk menikah lagi. Namun karena tidak diizinkan, dia memilih untuk tidak melanjutkan niatnya hingga akhirnya mengajukan untuk menikahi Ny. Mas’odah. Menurut Ny. Saidah suaminya memang layak menikah lagi karena dipandang memiliki kemampuan akan hal itu. Namun, Ny. Saidah tidak serta merta mengizinkan untuk melihat sejauh mana keteguhan niat suaminya. Di samping itu Ny. Saidah memilih calon istri yang sekiranya dapat memperkuat hubungan keluarga, bukan yang menimbulkan malapetaka. Menurut Ny. Saidah, Ny. Mas’odah adalah sosok istri yang memenuhi kriteria itu dan oleh karenaya suaminya diizinkan untuk menikahi Ny. Mas’odah.[[48]](#footnote-48)

Hal unik yang terjadi pada poligami KH. Muhammad bahwa dia berani mengurungkan niatnya untuk menikah lagi selama istrinya tidak merestui. Demikian juga si istri melakukan penundaan izinnya sampai benar-benar mendapatkan calon istri kedua yang sesuai dengan pilihannya, yaitu istri yang dapat menambah keutuhan rumah tangga, bukan sebaliknya. Pernikan KH. Muhammad dengan istri pertama dan keduanya berlangsung secara terbuka dan legal, sehingga memberikan jaminan kebahagiaan kepada semua pihak.

**Dimensi Keadilan Gender dalam Praktik Poligami Ulama Madura**

Nuansa keharmonisan rumah tangga pada keluarga poligami di atas mencerminkan hadirnya keadilan gender dalam bentuk yang mereka harapkan. Adanya keterbukaan antara dua istri, saling memahami dan saling mensupport serta membentuk hubungan kekeluargaan yang tidak hanya sebatas terjalin sebagai madu, tapi seperti saudara kandung cukup mengindikasikan bahwa praktik poligami di dalam keluarga ini tidak berdampak kepada perilaku diskriminatif berdasarkan gender.

Potret pernikahan KH. Jakfar sebelum memilih untuk menikah lagi, kekerasan seksual sekaligus kekerasan psikis selalu menjadi ancaman bagi istri pertamanya, Robi’ah. Pilihan untuk bertahan dengan satu istri bagi KH. Jakfar terlalu berisiko kepada istri pertamanya karena dia memiliki kebiasaan seksual yang *hiper*.

Oleh sebab itu, poligami menjadi alternatif untuk melindungi Robi’ah dari kekerasan seksual dan menghadirkan kenyamanan pada kehidupan Robi’ah. Hal itu kemudian terbukti setelah KH. Jakfar yang mememuhi kebutuhan nafkah lahiriyah dengan memilih untuk menikah lagi. Kebahagiaan justru hadir dalam hati Rabi’ah setelah KH. Jakfar menikah lagi.

Bagi para istri KH. Shadiq dua syarat utama yang diajukan kepada para istrinya ketika dipaksa berpoligami benar-benar dipenuhi dan dijadikan pedoman dalam menjalankan roda khidupan rumah tangga. Mereka pun merasakah hasilnya. Kehidupan mereka yang merasa tercukupi meski tidak berglimang harta telah melahirkan kebahagiaan tersendiri ala mereka. Bahkan mereka telah mencapai kebahagiaan substantif, dimana kebahagiaan yang mereka rasakan tidak lagi bergantung kepada keterpenuhan harta benda dan kenikmatan duniawi semata.

Keadilan gender dalam pernihakan poligami KH. Shadiq dapat diidentifikasi pada latar belakang pernikahan poligami tersebut dilakukan. Kondisi KH. Shadiq yang dipaksa oleh para istrinya untuk menikah lagi, menjawab tuduhan bahwa ulama Madura berhasil melakukan poligami karena memainkan peranan penting dalam melakukan doktrin poligami kepada perempuan Madura. Hal itu juga merupakan bantahan bahwa perempuan adalah korban poligami. Dalam konteks pernihakan poligami KH. Shadiq, para istrinya merasakan kebahagiaan. Di antara mereka tidak sedikitpun yang merasa dimarginalkan, didiskriminasi, mengalami subordinasi apalagi mendapatkan beban kerja yang berlebihan.

Keterbukaan dan sikap saling menghormati yang tercermin pada pernihakan KH. Muhammad dengan kedua istrinya semakin menguatkan argumentasi dalam diskursis ini bahwa keadilan kualitatif dan keadilan kuantitatif sebagaimana dijelaskan oleh Quraisy Shihab dan Musdah Mulia terpenuhi dalam kehidupan keluarga poligami di atas.

**Kesimpulan**

Dari paparan di atas dapat diidentifikasi dua model praktik poligami yang dilakukan oleh ulama Madura. *Pertama*, poligami yang dilakukan atas kehendak suami dan mendapatkan persetujuan dari para istri. Suami mengajukan diri untuk menikah lagi, namun dalam konteks ini izin dari istri pertama menjadi prioritas. Adanya sikap keterbukaan pada praktik ini sudah pasti terjadi sehingga kebahagiaan hadir di tengah-tengah keluarga poligami ini. *Kedua*, poligami yang dilakukan atas inisiatif para istri dan mendapatkan persetujuan oleh suami. Poligami yang terjadi pada keluarga yang sangat sederhana ini kebahagiaan dibangun bersama-sama di atas kesepakatan untuk tidak mempermasalahkan persoalan ekonomi dan seksual.

Poligami yang dilakukan oleh ulama Madura di atas memenuhi nilai keadilan baik secara kualitatif maupun kuantitatif sehingga mampu menghadirkan kebahagiaan yang substandif, yaitu kebahagiaan yang tidak lagi bergantung kepada keterpenuhan harta benda dan kenikmatan duniawi. Prinsip dasar yang menjadi pedoman keluarga poligami di atas untuk menghadirkan kebahagiaan antara lain saling memahami, saling menerima atas kekurangan masing-masing serta saling terbuka satu sama lain dalam mengarungi kehidupan rumah tangga.

**Bibliography**

A. Feillard, NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna

A. Sulaiman Sadik & Chairil Basar, Sekilas tentang Hari Jadi Pamekasan, (Pamekasan: Pemerintah Kabupaten Pamekasan, 2004)

Abdul A’la, “Kebanyakan Poligami Adalah Ekspresi Egoisme Laki-laki” wawancara dalam Majalah Swara Rahima, (edisi 21 tahun.VII April 2007)

Abdul Mu’in dan Muhammad Hefni, “Tradisi Ngabula di Madura (Sebuah Upaya Membentuk Keluarga Sakinah Bagi Pasangan Muda)”, KARSA: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman, (Vol. 24, No. 1, Juni 2016), 109-125.

Abdul Munir Mulkhan, Islam Murni pada Masyarakat Petani (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000).

Abdurrahman Wahid, "Pesantren Sebagai Sub Kultur" dalam Pesantren dalam Perubahan ed. Dawam Raharjo.(Jakarta: LP3ES, 1983)

Agus Hermanto, Hukum Perkawinan Islam, ( Bandung: CV. Pustaka Setia, 2017)

Anselm Strauss dan Juliet Corbn, *Dasar-Dasar Penelitian Kualitatif: Tatalangkah dan Teknik-Teknik Teoritisasi Data,* Terj. Muhammad Sodiq dan Imam Muttaqin (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2003).

Asep S. Muhtadi, Pribumisasi Islam: Ikhtiar Untuk Menggagas Fikih Kontekstual (Bandung: Pustaka Setia, 2005)

Bisri Effendy, An-Nuqayah; Gerak Transforamsi Sosial di Madura (Jakarta; P3M, t.th)

Clifford Geertz, Religion of Java (Illinois: The Free Press of Glencoe, 1960)

David M. Newman & Elizabeth Grauerholz, Sociology of Families, (United State of America: Pine Forge Press, 2002)

Didi Sumardi, “Poligami Perspektif Keadilan Gender”, ‘Adliya, (Vol. 9 No. 1, Januari-Juni 2015)

Djindar Tamimy, “Kajian Ulang terhadap Masalah Lima”, dalam Haedar Nashir, Dialog Pemikiran Islam dalam Muhammadiyah (Yogyakarta: Badan Pendidikan Kader PP Muhammadiyah, 1992)

Edi Susanto , “Kepemimpinan (Kharismatik) Kyai”, KARSA, (Vol. XI No. 1 April 2007)

Erni Budiwanti, Islam Sasak, Islam Wetu Lima versus Islam Wetu Telu (Yogyakarta: LkiS, 2001).

Fadliah Mubakirah, “Fenomena Poligami Dalam Pergolakan Batin Perempuan Dalam Perspektif Islam”, Musawa, (Vol. 9 No.1 Juni 2017)

Fadliah Mubakirah, “Fenomena Poligami Dalam Pergolakan Batin Perempuan Dalam Perspektif Islam”, Musawa, (Vol. 9 No.1 Juni 2017)

Faiqoh, Nyai Agen Perubahan di Pesantren, (Jakarta: Pen. Kucica, 2003)

Handayani, dan Sugiarti, Konsep dan teknik penelitian Gender, (Malang : UMM Press, 2002)

Hasbullah & Sapto Wahyono, “Budaya Paternalistik Dalam Perumusan Kebijakan Publik”, Yustitia, (Vol. 21 No. 2 Desember 2020), 231.

Hidayatul Mutmainah, Sitti Atiyatul Mahfudoh, “Wajah Baru Pesantren di Madura; Studi tentang Pemikiran, Dinamika dan Kontribusi Pondok Pesantren Mambaul Ulum Pamekasan”, El-Banat, (Vol. 11 No. 2, 2021).

Hillary M. Lips, Sex & Gender; An Introduction, (California: My Field Publishing Company, 1993)

https://ditpdpontren.kemenag.go.id/pdpp/statistik?id=35diakses 19 Mei 2021

https://nasional.kompas.com/read/2018/12/15/17250961/lbh-apik-poligami-bentuk-diskriminasi-perempuan diakses pada 21 Maret 2022

https://www.hukumonline.com/berita/a/poligami-timbulkan-diskriminasi-terhadap-perempuan-hol8619, diakses pada 21 Maret 2022

Iik Arifin Mansurnoor, Islam in an Indonesia World: Ulama of Madura, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990)

Imam Suprayogo, Reformalisasi Visi Pendidikan Islam, (Malang: STAIN Press, 1999)

Imam Suprayogo, Reformalisasi Visi Pendidikan Islam, (Malang: STAIN Press, 1999)

John Ryan Bartholomew, Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001)

John W. Creswell, *Research Design, Qualitative and Quantitative Approaches* (London, New Delhi: Sage Publications, 1994).

Khaled Abou el Fadl, Speaking in God’s Name, Islamic Law, Authority, and Women, (Oxford: oneword, 2001).

Kuntowijoyo, “Agama Islam dan Politik: Gerakan-Gerakan Sarekat Islam Lokal di Madura 1913-1920”, dalam Huub de Jonge (ed), Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi; Studi-Studi Intedisipliner tentang Masyarakat Madura (Jakarta; Rajawali Pers, 1989)

M. Arif Khoiruddin, “Pendekatan Sosiologi Dalam Studi Islam”, *Tribakti: Jurnal Pemikiran KeIslaman*, Vol. 25, No. 2 (September 2014).

M. Quraish Shihab, Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut’ah Sampai Nikah Sunnah, Dari Bias Lama Sampai Bias Baru, (Jakarta: Lentera Hati, 2010)

M. Rasyid Ridha, Tafsir al-Manar, Juz. 5, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t)

Manfred Ziemek, Pesantren dalam Perubahan Sosial, diterjemahkan oleh Butche B. Soendjojo (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 197.

Mansour Fakih, Analisis Gender Dan Transformasi Sosial, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996).

Marx Woordward, Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta (An Arbor: UMI, 1985)

Masthuriyah Sa’dan, “Poligami Atas Nama Agama: Studi Kasus Kiai Madura”, Esensia, (Vol. 16, No. 1, April 2015)

Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif,* terj. Tjetjep Rohendi Rohidi (Jakarta: UI. Press, 1992).

Mitsuo Nakamura, Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983).

MM. Billah, “Pergolakan NU dan Kelompok Islam”, dalam Tashwirul Afkar Majalah Lakpesdam NU, (Edisi No. 2 Tahun 1998)

Moh. Jazuli, “Orientasi Pemikiran Kiai Pesantren Di Madura”, KARSA: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman, (Vol. 23 No. 2, Desember 2015)

Mohtazul Farid, Medhy Aginta Hidayat, “Perlawanan Perempuan Pesantren Terhadap Poligami Kiai di Madura”, Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam, (Vol. 10, No. 02 Agustus 2021).

Muh Anwar Fu'ady, “Dinamika Psikologis Kekerasan Seksual: Sebuah Studi Fenomenologi”, Psikoislamika: Jurnal Psikologi Dan Psikologi Islam, (Vol 8, No 2 (2011)

Muhaimin AG. Islam dalam Bingkai Budaya Lokal, Potret dari Cirebon (Jakarta: Logos, 2001)

Muhammad Abed al-Jabiri, Post-Tradisionalisme Islam (Yogyakarta: LKiS, 2000)

Muhammad Kosim , “Kyai dan Blater; Elit Lokal dalam Masyarakat Madura”, Karsa, (Vol. XII No. 2 Oktober 2007)

Mustofa Bisri, “Beri Mauidhoh Hasanah, Gus Mus Menangis”, Jawa Pos, 29 Mei 2005.

Niels Mulder, Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya (Jakarta: Gramedia, 1999); Noerid Halui Radam, Religi Orang Bukit (Yogyakarta: Semesta, 2001)

Nina Agus Hariati, “Regulasi Poligami di Indonesia Perspektif M. Syahrur dan Gender”, *Asy-Syari`ah: Jurnal Hukum Islam*, (Vol. 7, No. 2, 2021)

Norhasan, “Kobung (Bangunan Tradisional Pewaris Nilai Masyarakat Madura Tempo Dulu)”, Karsa Jurnal Studi KeIslaman (Vol. XIII No. 1 April 2008)

Nur Syam, Islam Pesisir (Yogyakarta: LKiS, 2005)

Nurhayati, dkk, Muhammadiyah Dalam Perspektif Sejarah, Organisasi, Dan Sistem Nilai, (Yogyakarta : TrustMedia Publishing, 2018)

Quraish Shihab, Perempuan, (Tangerang: Lentera Hati, 2005)

Raymond Firth, “Kepercayaan dan Ahmad Ibrahim, dkk. Islam di Asia Tenggara (Jakarta: LP3ES, 1990)

Robert W. Hefner, Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam (Princeton: Princeton University Press, 1985)

Siti Hikmah, “Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan”, Sawwa, (Volume 7, Nomor 2, April 2012)

Siti Musdah Mulia, Islam Menggugat Poligami, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004)

Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2009).

Zainal Arifin Thaha, “Pemikiran skripturalis dan realis yang menjadi landasan pemikiran teologis gerakan sosial NU”, dalam Membangun Budaya Kerakyatan, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997)

Zamakhsyari Dhofier, Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai (Jakarta: LP3ES, 1982)

KH. Amin, Wawancara, Sampang, 15 Desember 2022.

KH. Jakfar, Wawancara, Bangkalan, 27 Desember 2022.

Robi’ah, Wawancara, Bangkalan, 27 Desember 2022.

Adawiyah, Wawancara, Bangkalan, 27 Desember 2022.

KH. Shadiq, Wawancara, Bangkalan, 27 Desember 2022.

Siti Zainab, Wawancara, Bangkalan, 27 Desemmber 2022.

Zulaikha, Wawancara, Bangkalan, 27 Desemmber 2022.

Muhammad, *Wawancara*, Sumenep, 21 Desemmber 2022.

Mas’odah, *Wawancara*, Pamekasan, 23 Desemmber 2022.

Saidah, *Wawancara*, Sumenep, 21 Desemmber 2022.

**Moh. Afandi1, Ahmad Agus Ramdlany2, Nilna Fauza3, Siti Khoirotul Ula4, Asmuliadi Lubis5**

1IAIN Madura, Jawa Timur - Indonesia

2 Universitas Trunojoyo Madura, Jawa timur - Indonesia

3 IAIN Kediri, Jawa timur - Indonesia

4 UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung, Jawa Timur - Indonesia

5 University Malaya, Kuala Lumpur Malaysia

E-mail: 1afandi@iainmadura.ac.id, 2aagusramdlany67@gmail.com

 3 nilnafauza@iainkediri.ac.id, 4 khoirotulula77@gmail.com

 5 asmuliadilubis@um.edu.my

1. Siti Hikmah, “Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan”, *Sawwa*, (Volume 7, Nomor 2, April 2012), 11-18. [↑](#footnote-ref-1)
2. <https://nasional.kompas.com/read/2018/12/15/17250961/lbh-apik-poligami-bentuk-diskriminasi-perempuan> diakses pada 21 Maret 2022 [↑](#footnote-ref-2)
3. Fadliah Mubakirah, “Fenomena Poligami Dalam Pergolakan Batin Perempuan Dalam Perspektif Islam”, *Musawa*, (Vol. 9 No.1 Juni 2017), 68-85. [↑](#footnote-ref-3)
4. <https://www.hukumonline.com/berita/a/poligami-timbulkan-diskriminasi-terhadap-perempuan-hol8619>, diakses pada 21 Maret 2022 [↑](#footnote-ref-4)
5. Quraish Shihab, *Perempuan*, (Tangerang: Lentera Hati, 2005), 166. [↑](#footnote-ref-5)
6. M. Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Juz. 5, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t), 280 [↑](#footnote-ref-6)
7. Baca Mohtazul Farid, Medhy Aginta Hidayat, “Perlawanan Perempuan Pesantren Terhadap Poligami Kiai di Madura”, *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam*, (Vol. 10, No. 02 Agustus 2021), 993. [↑](#footnote-ref-7)
8. Imam Suprayogo,  *Reformalisasi Visi Pendidikan Islam*, (Malang: STAIN Press, 1999), 148. [↑](#footnote-ref-8)
9. Buku ini adalah dokumen yang menjelaskan silsilah ulama di Pamekasan. [↑](#footnote-ref-9)
10. #  David M. Newman & Elizabeth Grauerholz, *Sociology of Families*, (United State of America: [Pine Forge Press](http://www.sagepub.com/booksProdDesc.nav?prodId=Book225389), 2002), 251.

 [↑](#footnote-ref-10)
11. Edi Susanto , “Kepemimpinan (Kharismatik) Kyai”, *KARSA,* (Vol. XI No. 1 April 2007), 34. [↑](#footnote-ref-11)
12. Konsep guru dalam kepercayaan masyarakat Madura tidak hanya ditujukan kepada guru yang pernah mengajarnya. Lebih dari itu juga tertuju pada kerabat dekat sang guru (istri, anak, keponakan, cucu, dan bahkan menantu). Kerabat sang guru pun secara otomatis diberi julukan yang sama dengan sang guru, seperti Kiai/Nyai, *Lora* (kerabat laki-laki) dan *Neng* (kerabat perempuan). Bahkan harta benda sang guru pun dihormati selayaknya menghormati sang guru dan para kerabatnya. [↑](#footnote-ref-12)
13. Abdul Mu’in dan Muhammad Hefni, “Tradisi Ngabula di Madura (Sebuah Upaya Membentuk Keluarga Sakinah Bagi Pasangan Muda)”, *KARSA: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman*, (Vol. 24, No. 1, Juni 2016), 109-125. [↑](#footnote-ref-13)
14. Khaled Abou el Fadl, *Speaking in God’s Name, Islamic Law, Authority, and Women*, (Oxford: oneword, 2001), 18. [↑](#footnote-ref-14)
15. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*: *Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 1. Bandingkan dengan Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 9-11. [↑](#footnote-ref-15)
16. Masthuriyah Sa’dan, “Poligami Atas Nama Agama: Studi Kasus Kiai Madura”, *Esensia*, (Vol. 16, No. 1, April 2015), 76. Lihat juga Abdul A’la, “Kebanyakan Poligami Adalah Ekspresi Egoisme Laki-laki” wawancara dalam Majalah Swara Rahima, (edisi 21 tahun.VII April 2007), 13. [↑](#footnote-ref-16)
17. Didi Sumardi, “Poligami Perspektif Keadilan Gender”, *‘Adliya*, (Vol. 9 No. 1, Januari-Juni 2015), 186. [↑](#footnote-ref-17)
18. Masthuriyah Sa’dan, “Poligami Atas Nama Agama: Studi Kasus Kiai Madura”, *Sensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, (Vol 16, No 1, 2015), 89. [↑](#footnote-ref-18)
19. Perlu digarusbawahi bahwa nama-nama informan dalam penelitian ini diinisalisasi atas permintaan mereka. [↑](#footnote-ref-19)
20. Anselm Strauss dan Juliet Corbn, *Dasar-Dasar Penelitian Kualitatif: Tatalangkah dan Teknik-Teknik Teoritisasi Data,* Terj. Muhammad Sodiq dan Imam Muttaqin (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 4. [↑](#footnote-ref-20)
21. M. Arif Khoiruddin, “Pendekatan Sosiologi Dalam Studi Islam”, *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman*, Vol. 25, No. 2 (September 2014), 395. [↑](#footnote-ref-21)
22. John W. Creswell, *Research Design, Qualitative and Quantitative Approaches* (London, New Delhi: Sage Publications, 1994), 157-159. [↑](#footnote-ref-22)
23. Sugiyono, *Metode*, 178-179. [↑](#footnote-ref-23)
24. Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif,* terj. Tjetjep Rohendi Rohidi (Jakarta: UI. Press, 1992), 16. [↑](#footnote-ref-24)
25. Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif,* 21. [↑](#footnote-ref-25)
26. Faiqoh, *Nyai Agen Perubahan di Pesantren*, (Jakarta: Pen. Kucica, 2003), 61. [↑](#footnote-ref-26)
27. Hillary M. Lips, Sex & Gender; An Introduction, (California: My Field Publishing Company, 1993), 4 [↑](#footnote-ref-27)
28. Mansour Fakih, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996), 99.  [↑](#footnote-ref-28)
29. Handayani, dan Sugiarti, *Konsep dan teknik penelitian Gender*, (Malang : UMM Press, 2002), 6.. [↑](#footnote-ref-29)
30. Nina Agus Hariati, “Regulasi Poligami di Indonesia Perspektif M. Syahrur dan Gender”, *Asy-Syari`ah: Jurnal Hukum Islam*, (Vol. 7, No. 2, 2021),187. [↑](#footnote-ref-30)
31. Imron Rosyidi Muhammad, “Poligami Dalam Perspektif Kitab Al-Amṡal Fī Tafsīr Kitāb Allah Al-Munazzal”, *Buana Gender*, (Vol. 2, Nomor 1, Januari-Juni 2017), 19. [↑](#footnote-ref-31)
32. Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), 43. [↑](#footnote-ref-32)
33. M. Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut’ah Sampai Nikah Sunnah, Dari Bias Lama Sampai Bias Baru*, (Jakarta: Lentera Hati, 2010), 175-176 [↑](#footnote-ref-33)
34. KH. Amin, *Wawancara*, Sampang, 15 Desember 2022. [↑](#footnote-ref-34)
35. KH. Amin, *Wawancara*, Sampang, 15 Desember 2022. [↑](#footnote-ref-35)
36. KH. Amin, *Wawancara*, Sampang, 15 Desember 2022. [↑](#footnote-ref-36)
37. KH. Jakfar, *Wawancara*, Bangkalan, 27 Desember 2022. [↑](#footnote-ref-37)
38. Muh Anwar Fu'ady, “Dinamika Psikologis Kekerasan Seksual: Sebuah Studi Fenomenologi”, *Psikoislamika: Jurnal Psikologi Dan Psikologi Islam*, (Vol 8, No 2 (2011), 192 [↑](#footnote-ref-38)
39. KH. Jakfar, *Wawancara*, Bangkalan, 27 Desember 2022. [↑](#footnote-ref-39)
40. KH. Jakfar, *Wawancara*, Bangkalan, 27 Desember 2022 [↑](#footnote-ref-40)
41. Robi’ah, *Wawancara*, Bangkalan, 27 Desember 2022. [↑](#footnote-ref-41)
42. Adawiyah, *Wawancara*, Bangkalan, 27 Desember 2022. [↑](#footnote-ref-42)
43. KH. Shadiq, *Wawancara*, Bangkalan, 27 Desember 2022. [↑](#footnote-ref-43)
44. Siti Zainab, *Wawancara*, Bangkalan, 27 Desemmber 2022. [↑](#footnote-ref-44)
45. Zulaikha, *Wawancara*, Bangkalan, 27 Desemmber 2022. [↑](#footnote-ref-45)
46. Muhammad, *Wawancara*, Sumenep, 21 Desemmber 2022. [↑](#footnote-ref-46)
47. Mas’odah, *Wawancara*, Pamekasan, 23 Desemmber 2022. [↑](#footnote-ref-47)
48. Saidah, *Wawancara*, Sumenep, 21 Desemmber 2022. [↑](#footnote-ref-48)