

BAB IV
PERSAMAAN DAN PERBEDAAN
PEMIKIRAN MURTADĀ MUṬĀHARI DAN SITI MUSDAH MULIA

A. Persamaan Pemikiran Murtadā Muṭāhari dan Siti Musdah Mulia dalam Perjanjian Perkawinan.

Berdasarkan pemaparan pada bab-bab sebelumnya, maka dapat dipahami bahwa antara Murtadā Muṭāhari dan Siti Musdah Mulia, terdapat persamaan dan perbedaan pemikiran terkait hak suami dan istri untuk menentukan jangka waktu perkawinan, di antaranya adalah;

Pertama, dalam pemikiran Muṭāhari dan Musdah sama-sama menyatakan bahwa suami dan istri berhak untuk menentukan jangka waktu untuk melangsungkan perkawinan.

Pemikiran keduanya memang sama, namun alasannya berbeda. Penentuan jangka waktu yang dimaksud Musdah adalah bahwa penentuan jangka waktu dimaksud adalah suatu kesempatan untuk kaum perempuan untuk mempertimbangkan kelanjutan hubungan dengan sang suami, sebab dikhawatirkan saat dalam masa perkawinan ia mendapat perlakuan kekerasan dari suami sehingga pada jangka waktu yang telah ditentukan, kaum perempuan dapat berani untuk mengakhiri hubungan tersebut tanpa harus melalui rasa takut dan ancaman. Cerai gugat, menurutnya bukan merupakan solusi yang tepat untuk mencari jalan keluar. Sebab pada cerai gugat, istri justru tidak akan mendapatkan hak-haknya, bahkan menghilangkan apa yang seharusnya menjadi hak kaum

perempuan untuk mendapatkannya, seperti mut'ah, nafkah iddah, dan lain sebagainya.

Pemikiran ini berangkat dari kondisi sosial dan budaya perempuan Indonesia yang patriarkhis dan penakut. Jangka waktu, dalam wacana hukum Perkawinan di Indonesia memang baru. Ini merupakan produk baru hasil ijtihad Siti Musdah Mulia yang menurutnya lebih manusiawi dan maslahat bagi hukum perkawinan di Indonesia. Dalam kaidah usul, penentuan jangka waktu ini merupakan kaidah turunan dari usul fikih Indonesia yang beliau sampaikan dalam metode Ijtihad di atas yaitu, *Jawāz al-Nuṣūṣ bi al-Maṣlaḥat* (kebolehan kepentingan maslahat untuk mereduksi tafsiran nas dalam al-Qur'an) dan pola memfikhkan syariah dengan basis sosio-kultural, yaitu menggali nilai-nilai sosial dan kebudayaan Indonesia kemudian memunculkan produk hukum baru yang lebih mencerminkan nilai-nilai kemanusiaan budaya.

Pemikiran semacam ini, menurut Prof. A. Djazuli dalam bukunya berjudul "Kaidah Ushul Fikih", merupakan termasuk dalam kategori ijtihad kemanusiaan. Persis sama dengan yang disampaikan oleh Munawir Syadali yang menyarankan untuk melakukan pendekatan terhadap al-Qur'an dan Sunnah lebih kontekstual bahkan situasional, dalam mempertahankan relevansi ajaran Islam yang bersifat kemasyarakatan atau muamalah. Sebab, menurut A. Djazuli, hanya dengan

meneladani keberanian Umar bin Khaṭāb, umat Islam tidak akan kedodoran dalam menyongsong perkembangan hidup yang sangat pesat.¹

Jika Musdah mengatakan bahwa penentuan jangka waktu sebagai proteksi, maka kiranya penulis menganggap bahwa solusi yang dikemukakan justru membuka peluang untuk terjadinya mudharat baru seperti seks bebas yang justru akan berimplikasi terhadap eksploitasi besar-besaran terhadap kaum perempuan. Selain itu, solusi Musdah ini potensial untuk terjadinya penyakit yang diakibatkan oleh organ reproduksi.

Musdah memang terlihat sangat dan bahkan terlalu berani mengemukakan pendapat semacam ini. Sebab, menurut penulis, pendekatan gender, pluralisme, maupun HAM dan demokrasi, tidak mesti menabrak kaidah-kaidah hukum yang memang sudah mempunyai derajat kepastian tinggi (*qat'iyul wurud*) dalam syariat Islam. Hal ini kiranya sesuai dengan komentar Prof. Ismail Faruqi dan Prof Naquib al-Attas bahwa meng'*create*' Islamisasi ilmu pengetahuan, yang di Indonesia dikenal dengan Islam untuk disiplin ilmu. Menurut kedua professor tersebut, tak ada satu pun ilmu pengetahuan di dunia ini, yang tidak sinergi dengan sunnatullah. Demikian pula, gagasan untuk mewarnai syariat Islam dengan pendekatan gender, pluralisme maupun HAM dan demokrasi, mestinya bukan syariat Islam yang dipaksakan untuk menyesuaikan diri dengan keempat pendekatan tersebut, justru sebaliknya. Karena memang keempat pendekatan

¹ A. Djazuli, *Kaidah Ushul Fikih*, (Jakarta: Kencana. 2010), 213.

tersebut telah 'terakomodasikan' dalam syariat Islam. Kalau gagasan tersebut tetap dipaksakan, maka dapat dikatakan, bahwa para intelektual muslim tersebut belum dapat memahami apa yang dikatakan ruh syariat Islam itu sendiri.

Prof. Huzaimah T. Yanggo, guru besar Syariah pada Universitas Islam Negeri Jakarta., dalam sebuah artikel online berjudul "Sebuah Catatan Tentang Kontroversi Revisi Kompilasi Hukum Islam" mengatakan bahwa sudut pandang yang dipergunakan oleh Musdah adalah Sudut pandang pribadi, karakter dan kecenderungan terkesan sentimental, sinis, menggugat, arogan dan inkosisten. Sudut pandang visi dan misi yang dibawa: pluralisme, demokrasi dan HAM, kesetaraan gender, emansipatoris, humanis, inklusif, dekonstruksi syari'ah Islam. Sudut pandang masalah yang digugat adalah al-Qur'an dan hadis yang disesuaikan dengan rasio dan kondisi sosial masyarakat, tidak sesuai dengan perkembangan zaman, oleh sebab itu harus ditinggalkan. Kaidah yang menjadi perhatian mujtahid adalah pada *maqāṣid* yang dikandung nash, bukan pada lafadznya. Sebenarnya, menurut Huzaimah, boleh saja menganulir ketentuan-ketentuan naṣ dengan menggunakan logika kemaslahatan, serta mengamandemen naṣ-naṣ dengan akal berkeadilan, namun dengan perkara-perkara publik tanpa harus menyimpang dari naṣ al-Qur'an dan hadis.²

² Huzaimah T. Yonggo, *Sebuah Catatan Tentang Kontroversi Revisi Kompilasi Hukum Islam*, <http://ircp-online.cb.net> (diakses 21 Desember 2013)

Jika ditinjau dari konsep maslahat, maka kiranya pemikiran Musdah tidak sesuai dengan konsep maslahat sebab: *Pertama*, secara umum, konsep jangka waktu tersebut menyalahi prinsip syariat (*Maqāṣid Syari‘ah*). Sedangkan menyalahi prinsip syariah adalah batal, sebagaimana dalam kaidah fiqhiyah, *Kullu syartin mukhalifu uṣul al-Syari‘at baṭil*. *Kedua*, jangka waktu yang dimaksud mungkin hanya mampu memberikan kemaslahatan namun tidak menghindarkan umat manusia dari kerusakan dan keburukan. Maka dalam konteks ini pemikirannya tidak dapat diterima berdasarkan kaidah *Dar‘u al-Mafāsīd Muqaddamun ‘ala Jalb al-Maṣāliḥ* (menolak mafsadah harus didahulukan dari pada meraih maslahat).

Perkawinan dengan jangka waktu, dalam konteks Indonesia akan terasa sangat ditolak sebab meskipun maksud Musdah bukanlah nikah mut‘ah sebagaimana yang diakui oleh masyarakat syi‘ah, namun jangka waktu, menurut mayoritas kaum Sunni (golongan mayoritas muslim di Indonesia) adalah sama dengan nikah mut‘ah dan hal tersebut jelas dilarang menurut Jumhur.

Sedangkan berbeda dengan jangka waktu yang dimaksudkan oleh Muṭahari adalah nikah Mut‘ah sebagaimana yang terkenal oleh masyarakat luas tentang nikah mut‘ah yang dipraktekkan kaum syi‘ah di Iran. Dalam hal penentuan jangka waktu, menurut Muṭahari, merupakan ketentuan syari‘at yang sesuai dengan konteks hak asasi manusia dan kaum remaja. Pernikahan dengan jangka waktu merupakan suatu bentuk penghormatan terhadap kebutuhan

biologis manusia yang ditakutkan akan terjerumus dalam komunisme perzinahan atau seks bebas. Dalam konteks yang berbeda, pernikahan jangka waktu juga merupakan perkawinan percobaan bagi segenap pasangan yang ragu atas kemampuan dirinya untuk mengarungi bahtera rumah tangga, baik karena ketidaksiapan mental ataupun materi.³

Berkenaan dengan argument Muṭahari di atas, kiranya perlu ditegaskan bahwa dalam hukum Islam telah jelas bahwa jika dalam kondisi tidak mampu, baik secara finansial ataupun lainnya, sedangkan nafsunya terdesak untuk melakukan hubungan seksual, maka Islam mengambil menyarankan agar berpuasa untuk menahan nafsu yang memuncak.⁴

Selain itu, pemikiran Murtadā Muṭahari ini kiranya juga sangat tidak cocok jika diterapkan di Indonesia. Sebab muslim Indonesia sangat berbeda dengan muslim di Iran. Jika di Indonesia diterapkan hukum semisal ini, maka mungkin akan mengakibatkan kekacauan moral di sana-sini, termasuk juga akan menyebabkan eksploitasi seks besar-besaran yang diakibatkan oleh penyalahgunaan hukum atau menganggap hukum semau dan seenaknya berdasarkan kemauannya. Tentulah dalam hal ini, perempuan akan menjadi

³ Murtaḍā Muṭahari, “*Hak-Hak Wanita Dalam Islam*”, Terj. M. Hashem, *The Rights of Woman in Islam*, (Jakarta, Lentera Basretama, 2000), 25.

⁴ Abū al-Ḥusein Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qusyairiy al-Naysāburi, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Riyād: Dār al-Salām, cet I, 1998), 586.

korban dan akan terjadi pelecehan besar-besar terhadap harkat dan martabat kaum perempuan.

Fakta menarik yang bertentangan dengan realitas pemikiran tentang perkawinan mut'ah di Iran adalah bahwa masyarakat syi'ah ternyata tidak marak dipraktekkan. Terlebih, kaum perempuan merasa enggan, bahkan menghindari perkawinan mut'ah. Menurut Jalaluddin Rahmat, ulama syi'ah Indonesia, mayoritas kaum perempuan di Iran sudah mulai enggan untuk melakukan perkawinan jenis ini, sebab kesadaran untuk membina rumah tangga secara permanen sudah kuat dan perempuan Iran sudah mulai bersikap terbuka terhadap perubahan, hak-hak, dan perlindungan terhadap kaum perempuan.⁵

Sebenarnya, ada hal yang menarik dari pemikiran jangka waktu yang menjadi khas hukum perkawinan masyarakat Iran, yaitu terkait tradisi syi'ah yang berkembang pesat ilmu tafsir, fiqih, dan sangat menerima perubahan ijtihad menggunakan rasio, namun dengan landasan hukum dan pijakan tertentu. Lebih lanjut Jalaluddin Rahmat bahwa realitas yang ada saat ini, menurut banyak kaum syi'ah sendiri yang meninggalkannya. Ini menjadi penting untuk didiskusikan kembali oleh kaum syi'ah untuk mengkaji ulang status hukum perkawinan mut'ah saat ini. Jika memang telah ada pergeseran semacam ini, apakah akan ada perubahan status hukum atau tidak.⁶

⁵ Humaidy bin Abdul Aziz Al-Humaidy, *Kawin Campur dalam Syariat Islam*, (Jakarta: Pustaka Alkautsar. 1992), 99.

⁶ *Ibid.*

Perbedaan landasan hukum antara kedua tokoh jelas terlihat bahwa Siti Musdah Mulia merupakan feminis Indonesia yang merekonstruksi hukum berdasarkan fenomena-fenomena yang terjadi di Indonesia. Sedangkan Murtadā Muṭahari berangkat dari pemahaman naṣ, kemudian mengambil hikmah-hikmah kemanusiaan yang timbul dari syariat yang dimiliki oleh kepercayaan atau alirannya. Latar belakang kedua yang berbeda juga turut memberikan andil dalam memproduksi suatu hukum; Siti Musdah Mulia, dengan latar belakangnya sebagai peneliti dan aktifis gender dan HAM sangat terlihat kental saat mengemukakan argumentasi hukum terkait jangka waktu. Sedangkan Muṭahari, dengan latar belakang syi'ah yang taat berusaha memberikan penjelasan perihal disyariatkannya mut'ah melalui pendekatan kemanusiaan.

Berdasarkan pemaparan pada bab-bab sebelumnya, maka dapat dipahami bahwa antara Murtadā Muṭahari dan Siti Musdah Mulia terdapat persamaan dalam memandang masalah terkait pembagian harta dalam perjanjian perkawinan, di antaranya adalah:

Pertama, dalam pemikiran Muṭahari dan Musdah sama-sama menyatakan bahwa Islam mengakui hak perempuan untuk menikmati dan memisahkan harta yang mereka peroleh atas usaha masing-masing atau hasil warisan yang diperoleh dalam penguasaan masing-masing.

Kedua, dalam pemikiran Muṭahari dan Musdah sama-sama menyatakan bahwa pemisahan harta tersebut tidak mengurangi atau menghilangkan kewajiban

suami dan istri untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga ataupun pemenuhan nafkah suami terhadap istri dan anak.

Menanggapi beberapa persamaan di atas, pada dasarnya argumentasi dari Muṭahhari dan Musdah tersebut adalah sejalan dengan yang dipesankan al-Qur'an dalam surat al-Nisā' ayat 32 yang menyatakan bahwa, "Bagi laki-laki ada bagian dari usaha yang dikerjakannya dan bagi perempuan ada bagian dari pada usaha yang dikerjakannya."⁷

Hal-hal terkait harta bersama banyak diperbincangkan memang ada sebagian pihak yang menyatakan bahwa tidak ada harta bersama. Namun ada juga yang menyatakan bahwa Namun yang dikenal adalah syirkah (persekutuan). Namun hal ini dibantah oleh Hazairin bahwa menurut hukum Islam, harta yang telah diperoleh dalam masa perkawinan, baik karena usaha mereka berdua atau salah satu di antara keduanya, maka sekali mereka terikat dengan perjanjian perkawinan, maka semuanya menjadi bersatu. Sebagaimana yang telah diatur dalam al-Qur'an surat al-Nisā' ayat 21. Maka tidak perlu diiringi dengan syirkah, sebab perkawinan dengan ijab Kabul serta memenuhi persyaratan lainnya seperti adanya wali, saksi, mahar, walimah, i'ṭān al-Nikāh, telah dianggap syirkah antara suami dan istri.

Ibnu Qudāmah, dalam kitabnya *al-Mugniy* berpendapat bahwa memang pada dasarnya tidak ada istilah harta bersama dalam perkawinan. Suami memiliki

⁷ Depag, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta, Toha Putra, 1990), 55

hartanya sendiri dan istri memiliki hartanya sendiri. Sebagai kewajiban, suami memberikan nafkah, yang untuk selanjutnya digunakan istri untuk keperluan rumah tangganya.⁸

Ibnu Kaṣīr dalam tafsirnya juga menjelaskan bahwa istri dan suami mempunyai hak tersendiri dan terpisah dari pasangannya tanpa harus mengganggu terhadap kewajibannya dalam rumah tangga. Suami tetap dengan kewajibannya memberikan nafkah terhadap istri dan anak, sedangkan istri tetap dengan kewajibannya membelanjakan nafkah suami untuk kepentingan keluarga, tanpa perlu bertindak konfrontatif dengan suami.⁹

Lebih lanjut Ibnu Kaṣīr menambahkan bahwa ketika terjadi perceraian, perjanjian perkawinan dengan menetapkan pembagian harta dapat menutup kemungkinan adanya perselisihan antara harta suami dan istri. Sebab perjanjian perkawinan telah mengatur sebelumnya bahwa apa yang diperoleh oleh pasangan suami dan istri selama masa perkawinan menjadi hak dan tanggungan masing-masing.¹⁰

Sedangkan Wahbah Zuhailiy dalam tafsir al-Munīr berpendapat bahwa ayat tersebut mengisyaratkan kebolehan adanya pembagian harta suami isteri mempunyai harta masing-masing setelah adanya perkawinan. Sebab perempuan

⁸ Ibn Qudāmah al-Maqdisi, Abu Muhammad Abdullah ibn Ahmad ibn Muhammad, *al-Mughni*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999), 150.

⁹ al-Imām al-Hāfid ‘Imād ad-Dīn Abi Fidā’ Ibnu Kaṣīr ad-Damasyqi, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, Jilid I, (Bairut: Dār al-Kutub, 2008), 248

¹⁰ *Ibid.*

pada zaman modern juga banyak berkiprah di luar ranah domestic yang memungkinkan besar sebagai wanita karir. Dari itu, hasil jerih payahnya juga juga dapat dinikmati dan dikelola sendiri dan tersendiri dari harta suaminya. Selain itu, walaupun tidak bekerja di luar ranah domestik, kaum perempuan dapat juga memisahkan harta yang ia dapatkan sebelum masa perkawinan semisal harta hibah, waris, dan sebagainya.¹¹

Perihal perjanjian perkawinan ini, Muhammad bin Ali al-Syaukani dalam kitab *Nayl al-Auṭār* menyatakan bahwa hak kebendaan yang disepakati oleh sepasang suami dan istri sebelum melaksanakan akad perkawinan merupakan kesepakatan kedua belah pihak yang sangat mulia agar terciptanya batasan oleh masing-masing pihak untuk tidak dilanggar dan keduanya tidak ada yang merasa dirugikan atau diuntungkan dikemudian hari.¹²

Berdasarkan hal di atas, maka pemikiran Muṭahari dan Musdah Mulia kiranya cukup relevan dan patut direalisasikan bagi pasangan suami-istri yang hendak membina kehidupan keluarga, agar di kemudian hari, ketika terjadi perselisihan yang mengakibatkan perceraian, tidak ada yang merasa dirugikan dalam hal kekayaan.

Dalam konteks kajian maslahat, tujuan perjanjian perkawinan sebagaimana diatas senada dengan tujuan maslahat, yaitu mewujudkan manfaat

¹¹ Wahbah al-Zuhailiy, *Tafsīr al-Munīr, Tafsīr Ibnu Kaṣīr*, (Bairut: Dār al-Kutub, 2008), 170.

¹² Muhammad bin Ali al-Syaukāni, *Nayl al-Auṭār*, (Bairut: Dār al-Kutub, 2000), 199.

dan menghindarkan umat manusia, dalam hal ini adalah kaum perempuan, dari keburukan yang dimungkinkan akan terjadi.

B. Perbedaan Pemikiran Murtadā Muṭahari dan Siti Musdah Mulia dalam Perjanjian Perkawinan.

Berdasarkan pemaparan pada bab-bab sebelumnya, maka dapat dipahami bahwa antara Murtadā Muṭahari dan Siti Musdah Mulia, terdapat perbedaan pemikiran terkait poligami;

Siti Musdah Mulia berpendapat bahwa poligami, meskipun diakui oleh al-Qur'an perihal keabsahannya, namun Musdah mengatakan bahwa poligami adalah haram dan kaum perempuan dapat membuat perjanjian perkawinan untuk mencegah suami mereka untuk melakukan poligami. Sebab, menurut Musdah, poligami akan menimbulkan dampak kekerasan baik fisik maupun psikis terhadap kaum perempuan dan anak. Hak-hak nafkah lahir maupun batin istri serta hak-hak anak akan terancam atau rentan terabaikan.

Sedangkan menurut Muṭahari, poligami merupakan upaya syariat untuk melindungi para perempuan yang menjanda dan anak-nak yatim untuk mendapatkan perlindungan dan jaminan. Syariat telah mengizinkan dan perjanjian pra perkawinan tidak boleh menentang apa yang telah diperbolehkan oleh syariat.

Perbedaan pendapat tentang poligami di antara kedua tokoh berangkat dari pandangan syariat keduanya tentang status hukum poligami. Musdah

mengatakan bahwa poligami itu haram, sedangkan Muṭahhari berpendapat bahwa poligami boleh dan dianjurkan bagi suami yang mampu.

Perihal poligami sebagai salah satu klausul dalam perjanjian perkawinan, Wahbah Zuhailiy dan Sayyid Sābiq berpendapat bahwa hal itu sah dan diperbolehkan secara agama.

Imam Hanbali berpendapat apabila, seorang suami mensyaratkan atas dirinya bahwa dirinya tidak akan menikah dengan wanita lain (poligami), maka sahlah akadnya dan syarat yang ditetapkan tersebut. Konsekuensinya adalah suami wajib memenuhi syarat tersebut, dan bila tidak, maka istri berhak mem*fasakh* (memutuskan atau membatalkan) perkawinannya.¹³

Menurut Sayyid Sābiq bahwa penghormatan terhadap suatu perjanjian hukumnya wajib, jika perjanjian tersebut pengaruhnya positif dan peranannya sangat besar dalam memelihara perdamaian, dan sangat urgen dalam mengatasi kemusykilan, menyelesaikan perselisihan, dan menciptakan kerukunan. Dalam bentuk apapun, pelanggaran terhadap janji dianggap sebagai dosa besar yang perlu diberikan sanksi dan kemurkaan karena menempti janji merupakan salah satu pertanda kesempurnaan kepribadian dan harga diri, serta suatu lambang keadilan.¹⁴

¹³ Muhammad al-Syarbini al-Khâtib, *Mughni al-Muhtāj* (Mesir: Musthafâ al-Bâb al-Halabi, 1958), hal. 123.

¹⁴ Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, TT), 79.

Dari berbagai pendapat, sebagaimana pada kajian pada bab terdahulu bahwa dalam perkembangan di kalangan muslimin, banyak yang berpoligami. Namun, di sisi lain banyak perceraian yang disebabkan adanya poligami. Kemudian poligami yang banyak dilakukan pada dasarnya melalui persyaratan yang sangat ketat, yaitu suami yang akan melakukan poligami harus mempunyai sifat *'adil* yang komprehensif, dalam pembagian kasih sayang terhadap keluarga, dan dalam pembagian nafkah lahir batin.

Fakta lain, bahwa poligami yang telah dilakukan oleh umat muslim lebih mengarah pada indikasi memperlakukan perempuan yang menjadi istri sebagai *sex provider*, istilah yang dipakai oleh Amrie Hakim untuk menggambarkan akibat dari praktik poligami. Pendapat yang lain, seperti pendapat Sholahudin Wachid, juga mengatakan poligami sebagai sesuatu yang darurat dan sangat ketat kebolehnya, maka menurut penyusun bahwa seorang calon istri mengajukan persyaratan kepada calon suami untuk tidak berpoligami menjadi sesuatu yang boleh.

Dari beberapa pendapat di atas, maka untuk mencegah poligami dan menjaga harmonisasi suatu keluarga solusi dapat dilakukan dengan perjanjian pranikah yang dapat disetujui oleh sepasang suami-istri. Walaupun ini dilakukan seperti kurang etis, namun mencegah hal yang buruk karena istri tidak ingin dimadu daripada mencari kebaikan dengan berpoligami, tetapi akan menimbulkan keretakan keluarga itu harus diutamakan dan dipertegas dengan perjanjian

pranikah. Hal ini didasarkan pada *qa'idah fiqhiyyah* yaitu *al-Dhararu yuzālu* (segala kemudharatan harus dihilangkan) dan *Dar'u al-Mafāsīd Muqaddamun 'ala jalb al-maṣāliḥ* (menolak kerusakan didahulukan dari pada meraih maslahat).

Sholahudin Wachid mengatakan poligami sebagai sesuatu yang *darurat* dan sangat ketat kebolehamnya. Maka seorang calon istri mengajukan persyaratan kepada calon suami untuk tidak berpoligami menjadi sesuatu yang boleh.¹⁵

Menurut Amrie Hakim, perjanjian perkawinan yang bermaterikan tentang suami untuk berpoligami menjadi penting. Hal ini jika dikaitkan dengan kenyataan banyak pasangan suami-istri yang bercerai dikarenakan suami terbukti berpoligami sebagaimana tabel di pendahuluan.¹⁶

Realitas yang terjadi di Indonesia, fakta terkait dengan praktik poligami menunjukkan bahwa dari 58 kasus poligami yang selama kurun 2001 sampai Juli 2010 memperlihatkan bentuk-bentuk kekerasan terhadap istri dan anak-anak mereka, mulai dari tekanan psikis, penganiayaan fisik, penelantaran istri dan anak-anak, ancaman dan teror, serta pengabaian hak seksual istri. Selain itu, banyak poligami dilakukan tanpa alasan yang jelas (35 kasus).¹⁷

¹⁵ Ahmad Dahlan, *Perjanjian Pra Nikah: Solusi bagi Wanita*, (Jakarta: Kencana. 2000), 78

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, 88.

Dari itu, maka poligami, dalam konteks Indonesia layak untuk dipraktekkan dalam perjanjian perkawinan demi menolak kerusakan yang ditimbulkan dari praktek perkawinan semacam ini.

Sedangkan perjanjian perkawinan dalam pemikiran Muṭahari sebenarnya bisa saja diterapkan di Indonesia mengingat nyatanya telah ada banyak fakta yang menyatakan bahwa praktek poligami ada di masyarakat.

Perbedaan pendapat di antara kedua tokoh juga dipengaruhi oleh faktor bahwa keduanya berangkat dari hasil interpretasi yang berbeda tentang poligami serta latar belakang yang berbeda: Siti Musdah Mulia, dengan kaidahnya untuk mendobrak naṣ sesuai dengan maslahat dan sosial, pun juga sebagai pemerhati hak-hak kaum perempuan terlihat kental dalam memandang poligami sebagai salah satu syarat yang diperjanjian sebelum masa perkawinan. Sedangkan Muṭahari memandang naṣ poligami sebagai ketentuan *qaṭ'ī* yang tidak boleh ditiadakan dan Muṭahari selalu memunculkan alasan-alasan kemanusiaan untuk mendukung dan menerapkan syariat tersebut. Hal ini sangat terlihat bahwa Muṭahari merupakan pemikir Islam yang berusaha menjelaskan syariat menurut sudut pandang kemanusiaan.