

Peran Manajemen Sumber Daya Insani: Kajian di Baznas Ponorogo

Anip Dwi Saputro* & Adib Khusnul Rois**

Abstract: *The Role of Human Resource Management: A Case in Baznas of Ponorogo.*

This study examines the management pattern and Human Resource utilization in Baznas Ponorogo. The goal is to find out how far the principles of HR management are implemented in the agency. The result of the study shows that the pattern of management and human resources utilization in Baznas Ponorogo covers all aspects, from the recruitment process, placement, until the evaluation of employee performance. In every stage of the process, Baznas Ponorogo not only relies on the principle of professionalism but also considers personal integrity and spiritual maturity aspects. Such is done based on the consideration that a job, if done professionally and sincerely, will yield in a higher value and quality.

Keywords: management, human resource, BAZNAS of Ponorogo

Abstrak: *Peran Manajemen Sumber Daya Insani: Kajian di Baznas Ponorogo.* Studi

ini menelaah bagaimana pola manajemen dan pengelolaan Sumber Daya Manusia di Baznas Ponorogo. Tujuannya untuk mengetahui seberapa jauh prinsip-prinsip manajemen pengelolaan SDM diterapkan di lembaga tersebut. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pola manajemen dan pengelolaan SDM di Baznas Ponorogo dimulai dari proses rekrutmen, penempatan, hingga evaluasi terhadap kinerja karyawan. Dalam setiap tahapan proses, Baznas Ponorogo tidak hanya bersandar pada prinsip profesionalitas melainkan juga mempertimbangkan aspek integritas pribadi dan kematangan spiritual SDM. Hal ini dilakukan berdasarkan pertimbangan bahwa suatu pekerjaan jika dilakukan secara profesional dan dengan niat beribadah akan memiliki nilai dan kualitas yang lebih tinggi dibandingkan dengan kerja hanya untuk materi.

Kata Kunci: manajemen, Sumber Daya Insani, BAZNAS Ponorogo

*Dosen Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Ponorogo
Jl. Budi Utomo No.10, Ronowijayan, Siman, Ponorogo, Jawa Timur 63471
E-mail: anipdwisaputro@gmail.com

** Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Ponorogo
Jl. Pramuka No. 156, Ronowijayan, Siman, Tonatan, Ponorogo, Jawa Timur 63474
E-mail: Sikuloye@gmail.com

Pendahuluan

Zakat sebagai rukun Islam merupakan kewajiban setiap Muslim yang mampu untuk membayarnya dan diperuntukan bagi mereka yang berhak menerimanya.¹ Dengan pengelolaan yang baik, zakat merupakan sumber dana potensial yang dapat dimanfaatkan untuk memajukan kesejahteraan bagi seluruh masyarakat dengan menyalurkannya kepada yang berhak menerimanya. Zakat agar bisa menjadi sumber dana yang dapat dimanfaatkan untuk kesejahteraan dalam masyarakat yang lebih penting dan mendasar adalah untuk mengentaskan masyarakat dari kemiskinan dan menghilangkan kesenjangan sosial. Dengan demikian perludanya pengelolaan zakat secara profesional dan tanggung jawab

¹ Berkaitan dengan zakat, bisa dilihat beberapa artikel yang relevan seperti Masnun Tahir, "Integrasi Zakat dan Pajak di Indonesia dalam Tinjauan Hukum Positif dan Hukum Islam," *al-'Adalah* 12, no. 3 (Juni 2015): h. 507-24; Muhammad Hasan, "Pengamalan dan Pengelolaan Zakat Berbasis Kearifan Lokal (Studi di Masyarakat Kampung Sanggau)," *al-'Adalah* 12, no. 4 (Desember 2015): h. 891-902; Zaki 'Ulya, "Pengelolaan Zakat Sebagai Bentuk Penegakan HAM dalam Meningkatkan Kesejahteraan Rakyat," *al-'Adalah* 12, no. 3 (Juni 2015): h. 637-46. M. Kabir Hassan. "An Integrated Poverty Alleviation Model Combining Zakat, Awqaf and Micro-Finance." In *Seventh International Conference-The Tawhidic Epistemology: Zakat and Waqf Economy, Bangi, Malaysia*, pp. 261-281. 2010. Monzer Kahf. "Zakat: Unresolved issues in the Contemporary Fiqh." *IIUM Journal of Economics and Management* 2, no. 1 (1989): h. 1-22. Mila Sartika. "Pengaruh Pendayagunaan Zakat Produktif terhadap Pemberdayaan Mustahiq pada LAZ Yayasan Solo Peduli Surakarta." *La_Riba* 2, no. 1 (2008): h. 75-89. Nur Barizah Abu Bakar, and Hafiz Majdi Abdul Rashid. "Motivations of Paying Zakat on Income: Evidence from Malaysia." *International Journal of Economics and Finance* 2, no. 3 (2010): h. 76. M. Kabir Hassan, and Juanyed Masrur Khan. "Zakat, External Debt and Poverty Reduction Strategy in Bangladesh." *Journal of Economic Cooperation Among Islamic Countries* 28, no. 4 (2007). Irfan Syauqi Beik. "Analisis Peran Zakat dalam Mengurangi Kemiskinan: Studi Kasus Dompot Dhuafa Republika." *Jurnal Pemikiran dan gagasan* 2 (2009): 45-53. Norazlina Abd Wahab, and Abdul Rahim Abdul Rahman. "A Framework to Analyse the Efficiency and Governance of Zakat Institutions." *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 2, no. 1 (2011): h. 43-62. Maliah Sulaiman. "The influence of Riba and Zakat on Islamic Accounting." *Indonesian Management and Accounting Review* 2, no. 2 (2003): h. 149-167. Mahyuddin Haji Abu Bakar, and Abdullah Haji Abdghani. "Towards Achieving the Quality of Life in the Management of Zakat Distribution to the Rightful Recipients (the Poor and Needy)." *International Journal of Business and Social Science* 2, no. 4 (2011). Muhammad Akhyar Adnan, and Nur Barizah Abu Bakar. "Accounting Treatment for Corporate Zakat: A Critical Review." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 2, no. 1 (2009): h. 32-45. Patmawati Ibrahim. "Pembangunan Ekonomi Melalui Tagihan Zakat: Tinjauan Empirik." *Jurnal Syariah* 16, no. 2 (2008): h. 223-244. Monzer Kahf. "Potential Effects of Zakat on Government Budget." *IIUM Journal of Economics and Management* 5, no. 1 (1997): h. 67-85. Muhammad Abdullah, and Abdul Quddus Suhaib. "The Impact of Zakat on Social Life of Muslim Society." *Pakistan Journal of Islamic Research* 8 (2011): h. 85-91. Muhammad Tho'in. "Pembiayaan Pendidikan Melalui Sektor Zakat." *Al-Amwal: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah* 9, no. 2 (2017).

yang dilakukan oleh masyarakat bersama pemerintah. Dalam hal ini pemerintah berkewajiban memberikan perlindungan, pembinaan, dan pelayanan kepada *muzzaki*, *mustahiq* dan *amil* tentang pengelolaan zakat yang berasaskan iman dan takwa. Sehingga masyarakat paham bahwa zakat bisa dijadikan sebuah cara untuk mengentaskan kemiskinan yang terjadi dalam kehidupan pada era sekarang ini. Tentu bukan hal yang mustahil jika zakat ini dikelola untuk kekuatan umat Islam seperti zaman Rasul, sahabat dan tabi'in.

Persoalannya adalah banyak dari umat Islam yang masih beranggapan bahwa zakat itu hanya merupakan kewajiban formalitas seorang umat Islam yang berkewajiban mengeluarkannya. Padahal pada zaman Usman bin Affan yang mengelola zakat sebagai kekuatan ekonomi umat yang bisa menyejahterakan umat melalui pemerintahan dan sistem politik yang diatur oleh negara. Pada zaman khalifah Umar bin Khattab dan Usman bin Affan sudah melembagakan dan mengelola zakat dalam suatu sistem. Periode ini, penerimaan zakat makin meningkat lagi, sehingga gudang Baitul Mal penuh dengan harta zakat. Bagi khalifah Usman ibn Affan, urusan zakat ini demikian penting, karenanya ia mengangkat pejabat khusus menanganinya yaitu Zaid Ibn Tsabit, sekaligus mengangkatnya untuk mengurus lembaga keuangan Negara (Baitul Mal). Pelaksanaan pemungutan dan pendistribusian zakat makin lancar dan meningkat. Harta zakat yang terkumpul segera dibagi-bagikan kepada yang berhak menerimanya, sehingga tidak terdapat sisa harta zakat yang tersimpan dalam Baitul Mal.²

Oleh sebab itu, masa sekarang dengan perkembangan zaman yang begitu pesat sejatinya lebih mempermudah dalam mengkoordinasikan zakat, bisa dengan menggunakan teknologi dan kualitas Sumber Daya Insani yang berkualitas sehingga negara bisa menjadi kuat dan kesejahteraan masyarakat bisa terbangun dengan adanya zakat yang dikelola oleh negara.

Perkembangan zaman yang begitu canggih, manusia dituntut me-

² Muhammad, *Zakat Profesi Wacana Pemikiran dalam Fiqih Kontemporer* (Jakarta: Salemba Diniyah, 2002), h. 92.

miliki keahlian dan kemampuan bermuamalah. Muamalah tidak bisa lepas dari keuangan yang perlu dimanajemen agar sesuai dengan yang diajarkan agama Islam. Zakat merupakan rukun Islam setelah syahadat, salat dan puasa. Jika salat berfungsi membentuk kesalahan Muslim dari sisi pribadi, maka zakat berfungsi membentuk kesalahan Muslim dari sisi sosial.³ Zakat merupakan harta yang dikeluarkan oleh para *muzakki* dan diberikan kepada *mustahik* melalui *amil* (panitia zakat).

Banyaknya lembaga yang berdiri menjadi panitia penyalur zakat, negara mengatur eksistensi LAZ dan BAZNAS melalui Undang-Undang.⁴ Adanya aturan tersebut dikarenakan potensi zakat jika dikelola melalui manajemen Sumber Daya Insani yang profesional dan berkualitas adapat menyejahterakan masyarakat dan mengentaskan kemiskinan.

Luhur Karsanto (Ketua Baznas Kota Ponorogo) menyatakan Unit Pengumpul Zakat (UPZ) adalah satuan organisasi yang dibentuk oleh Badan Amil Zakat Nasional di semua tingkatan dengan tugas mengumpulkan zakat untuk melayani *muzakki*, baik yang berada pada desa/kelurahan, instansi pemerintah dan swasta, baik dalam negeri maupun luar negeri. Dengan pembentukan Unit Pengumpul Zakat (UPZ) dilanjutkan Rapat Kerja, maka segala bentuk pembayaran zakat akan lebih mudah dilakukan melalui UPZ di lingkungan SKPD Pemerintah Kabupaten Ponorogo dengan manajemen Sumber Daya Insani yang berkualitas sesuai dengan standard yang sudah ada.⁵

Ahmad Muslih (salah seorang anggota Baznas Ponorogo) juga menjelaskan ketika menjalankan sistem yang ada di BASNAZ Ponorogo perlu adanya manajemen Sumber Daya Insani yang berkualitas sehingga pengelolaan zakat dapat digunakan untuk kepentingan yang lebih besar. Karenanya, diperlukan peningkatan kualitas Sumber Daya Insani (SDI)

³ Nukhthoh Arfawie Kurdie, *Memungut Zakat dan Infaq Profesi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 5.

⁴ Perintah dalam mengelola zakat menggunakan sistem dan hukum dalam perundang-undangan yang tertulis dalam UU No. 23 Tahun 2011, dijelaskan pada Bab I, Ketentuan Umum Pasal 1, Point 7 bahwa Badan Amil Zakat Nasional yang selanjutnya disebut BAZNAS adalah lembaga yang melakukan pengelolaan zakat secara nasional. Pada Point 8 dijelaskan bahwa Lembaga Amil Zakat yang selanjutnya disingkat LAZ adalah lembaga yang dibentuk masyarakat yang memiliki tugas membantu pengumpulan, pendistribusian, dan pendayagunaan zakat.

⁵ Wawancara Luhur Karsanto, (Ketua Baznas Kota Ponorogo), 14 April 2017.

dalam menyejahterakan masyarakat. Walaupun pada dasarnya produktifitas SDI sangat tergantung pada situasi lingkungan. Untuk itu, menurut Ahmad Muslih, diperlukan menjadi parameter dalam memperoleh kesejahteraan didasarkan pada kinerja. Kesejahteraan SDI pastinya bisa diperoleh dengan keseimbangan kinerja dengan mengimplementasikan kinerja yang profesional dan bisa menghasilkan karya yang memuaskan.⁶

Metode Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*). Ditinjau dari sifat-sifat data, penelitian ini termasuk penelitian kualitatif (*qualitative research*). Dedy Mulyana menyatakan metode penelitian kualitatif tidak mengandalkan bukti berdasarkan logika matematis, prinsip angka atau metode statistik.⁷ Pembicaraan yang sebenarnya, isyarat dan tindakan sosial lainnya adalah bahan mentah untuk analisis kualitatif. Meskipun penelitian kualitatif dalam banyak bentuknya sering menggunakan jumlah penghitungan, penelitian ini tidak menggunakan nilai jumlah seperti yang digunakan dalam pengumpulan dan analisis data, dalam eksperimen dan survey.

Dalam rangka pengumpulan data, peneliti menggunakan teknik wawancara, dan dokumentasi.⁸ Teknik ini digunakan untuk mengetahui data-data tentang pengembangan zakat profesi serta dari beberapa referensi lain yang berbicara tentang tema penelitian. Data yang dihimpun melalui teknik studi dokumenter ini adalah data outentik yang tersimpan dalam dokumentasi, baik di perpustakaan, perpustakaan pribadi maupun dari data-data yang ada di kantor BAZNAS Ponorogo. Dengan metode ini dimaksudkan untuk memperoleh data tentang kualitas manajemen Sumber Daya Insani BAZNAS Ponorogo. Melalui metode ini juga diharapkan bisa memperoleh data akurat tentang buku-buku atau aturan perundang-undangan yang menjadi acuan dalam pengelolaan zakat. Berbagai data

⁶ Wawancara kepada Ahmad Muslih, (Anggota Baznas Ponorogo), 14 April 2017.

⁷ Dedy Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2004), h. 150.

⁸ Metode dokumenter adalah mencari data mengenai hal-hal yang berupa catatan, transkrip buku, majalah, prasasti, notulen rapat, dan sebagainya. Lihat Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 1983), h. 188.

yang ada dikomparasikan antara satu dengan yang lain, digeneralisasikan, serta diambil konklusinya menggunakan cara berpikir *induktif-deduktif*.⁹ Selanjutnya, dapat dirumuskan dengan jelas Peran Manajemen Sumber Daya Insani di Baznas Ponorogo.

Hasil dan Pembahasan

Hakikat dan Tujuan Manajemen

Secara ilmiah perkembangan manajemen muncul diawal terbentuknya negara industri pada pertengahan kedua abad ke-19. Menurut pandangan kaum intelektual, manajemen lahir sebagai tuntutan perlunya pengaturan hubungan diantara individu dalam satu masyarakat. Adanya kebutuhan negara untuk menjalankan fungsi dan tanggungjawabnya terhadap rakyat, yakni mengatur persoalan hidup rakyat dan memberikan pelayanan dalam kehidupan sosio-ekonomi masyarakat.¹⁰

Secara kebahasaan istilah manajemen berasal dari bahasa Inggris yaitum*anagement*, yang secara derivatif berakar pada kata *manage* yang artinya mengatur atau mengelola. Secara istilah, dapat dijumpai beberapa definisi. Mary Parker Follet, sebagaimana dikutip oleh Wibisono, menyatakan bahwa manajemen adalah “*the art of getting things done through people*” suatu seni untuk mendapatkan segala sesuatu yang dilakukan melalui orang lain.¹¹ Dengan kata lain, manajemen sebagai suatu proses dalam rangka mencapai tujuan dengan bekerja bersama melalui orang-orang dan sumber daya organisasi lainnya. Setiap jenis pengetahuan termasuk manajemen mempunyai ciri-ciri yang spesifik mengenai apa (*ontologi*), bagaimana (*epistemologi*) dan untuk apa (*aksiologi*) pengetahuan manajemen tersebut disusun. Ontologi ilmu terkait dengan epistemologi, dan epistemologi terkait dengan aksiologi dan seterusnya.¹²

⁹ Lihat Noeng Muhadjir, “Wahyu dalam Paradigma Penelitian Ilmiah Pluralisme Metodologik: Metodologi Kualitatif,” dalam Taufik Abdullah, *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, ed. oleh Rusli Karim (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), h. 64.

¹⁰ Ahmad Ibrahim Abu Sin, *Manajemen Syariah Sebuah Kajian Histori dan Kontemporer*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2008), h. 27.

¹¹ Wibisono, *Manajemen Perubahan*, (Jakarta: PT RajaGrafindo, 2006), h. 9.

¹² Nanang Fattah, *Landasan Manajemen Pendidikan*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006), h. 22.

Teori manajemen mempunyai peran (*role*) atau membantu menjelaskan perilaku organisasi yang berkaitan dengan motivasi, produktivitas, dan kepuasan (*satisfaction*). Manajemen menjadi suatu acuan sistem untuk mengordinir dan mengendalikan semua potensi yang ada dalam suatu organisasi tertentu. Khususnya di sekolah sama halnya dengan suatu organisasi ada struktur yang jelas ada banyak potensi yang harus di kendalikan dikontrol dan disalurkan. Apa yang menjadi tujuan utama manajemen? Menurut Shrode dan Voich (1974) tujuan utama manajemen adalah produktivitas dan kepuasan. Mungkin saja tujuan ini tidak tunggal bahkan jamak atau rangkap, seperti peningkatan mutu pendidikan atau lulusannya. Manajemen dalam tujuannya adalah untuk mengatur segala sesuatu agar dilakukan dengan baik, tepat dan tuntas merupakan hal yang disyariatkan dalam ajaran Islam.¹³

Peran Manajemen Sumber Daya Insani di Baznas Ponorogo

Sumber daya insani memiliki pesan strategis bagi suatu organisasi. Betapapun majunya penggunaan teknologi informasi, tersedianya modal dan bahan bagi sebuah organisasi, namun tanpa adanya sumber daya manusia, maka tujuan organisasi tidak akan dapat terwujud. Manusia merupakan satu-satunya sumber daya organisasi yang memiliki kemampuan untuk berpikir, berkreasi, berketerampilan, berpengetahuan dorongan, daya dan karsa sehingga dengan semua itu dapat memanfaatkan sumber daya organisasi lainnya untuk mencapai tujuan organisasi.¹⁴

Sumber daya menyangkut faktor produksi terdiri atas tanah, tenaga kerja, dan modal yang dipakai dalam kegiatan ekonomi untuk menghasilkan barang, jasa, serta mendistribusikannya.¹⁵ Sumber daya merupakan bahan atau keadaan yang dapat digunakan manusia untuk memenuhi keperluan hidupnya. Sumber daya adalah segala sesuatu, baik yang berwujud maupun yang tidak berwujud, yang digunakan untuk mencapai hasil, masalah peralatan, sediaan, waktu dan tenaga kerja.

¹³ Nanang Fattah, *Landasan Manajemen Pendidikan*, h. 22.

¹⁴ Abdus Salam, *Managemen Insani dalam Bisnis*, cet. 1 (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2014), h. 13.

¹⁵ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 2 (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), h. 381.

Sumber daya manusia merupakan potensi manusia yang dapat dikembangkan untuk proses produksi. Sumber daya manusia merupakan masalah perusahaan yang paling penting, karena dengan sumber daya manusia menyebabkan sumber daya yang lain dalam perusahaan dapat berfungsi atau dijalankan.¹⁶ Di sisi lain, sumber daya manusia dapat menciptakan efisiensi, efektifitas dan produktifitas perusahaan.

Sumber daya insani merupakan istilah lain dari sumber daya manusia. Kata insani berarti bersifat atau menyangkut manusia, kemanusiaan atau manusiawi. Dengan cara kemanusiaan dan memanusiakan manusia. Sumber daya manusia dapat dikelola secara baik dan profesional agar dapat tercipta keseimbangan antara kebutuhan sumber daya manusia dengan tuntutan serta kemajuan bisnis perusahaan. Keseimbangan tersebut dapat terjadi dengan cara memanusiakan manusia. Keseimbangan tersebut merupakan kunci sukses utama bagi perusahaan agar dapat berkembang dan tumbuh secara produktif dan wajar. Dalam manajemen, suatu perusahaan perlu adanya kerjasama dan komitmen untuk membangun lembaga yang kokoh dan bersinergi. Sebagaimana disampaikan oleh Ketua BAZNAS Kabupaten Ponorogo, Luhur Karsanto:

Bahwa kita menyadari hidup ini tidak bisa sendiri karena pasti kita akan membutuhkan bantuan orang lain. Kokohnya suatu organisasi itu di tompang oleh kerja sama yang baik dari seluruh sektor antara Pimpinan dengan semua orang yang berada di sekitar kita. Kami sebagai mesin BAZNAS Kabupaten Ponorogo akan bekerja semaksimal mungkin agar dapat memberikan kontribusi yang baik supaya dapat di rasakan oleh seluruh masyarakat.

Berdasarkan pernyataan tersebut, tersirat bahwa perkembangan perusahaan atau organisasi sangat tergantung pada produktifitas tenaga kerja yang ada di perusahaan. Hal ini sesuai dengan firman Allah Swt surat Yusuf [10] ayat 36.¹⁷

BAZNAS merupakan lembaga yang sudah tersusun dalam UU dan memiliki dasar Hukum yang baku. Ada beberapa prinsip yang harus

¹⁶ Vetrihzal Rivai dan Ella Jauvani Sagala, *Manajemen Sumber Daya Manusia Untuk Perusahaan* (Jakarta: Rajawali Pers, 2008), h. 2.

¹⁷ Wawancara dengan Ahmad Ghozali, Dosen Sumber Daya Insani (SDI), IAIN Ponorogo, 14 April 2017.

dipegang dalam melaksanakan manajemen SDI dalam BAZNAS di antaranya:

1. Perencanaan Sumber Daya Insani

Setiap melakukan sesuatu tentunya diawali dengan perencanaan yang matang dan terprogram secara maksimal, Perencanaan ini meliputi perencanaan kualitas dan kuantitas sumber daya insani serta kegiatan perancangan pekerjaan bagi sumber daya insani (*Job Design*). Menurut Ahmad Ghozali, Dosen Sumber Daya Insani (SDI) IAIN Ponorogo menjelaskan tentang SDI:

Perekrutan merupakan proses penarikan sejumlah calon yang berpotensi untuk diseleksi menjadi karyawan. Proses perekrutan dimulai setelah para recruiter mengidentifikasi kebutuhan dan ketersediaan Karyawan/pegawai melalui perencanaan sumber daya insani dan permintaan manajer. Setelah dilakukan identifikasi, maka dapat diketahui lowongan pekerjaan atau jabatan. Selanjutnya dapat dirumuskan tentang perekrutan tenaga untuk mengisi kekosongan jabatan/pekerjaan tersebut, yang meliputi metode perekrutan, persyaratan pelamar dan berapa jumlah tenaga yang dibutuhkan.¹⁸

Perencanaan kualitas ini meliputi tingkat pendidikan, skill, pengalaman, usia dan lainnya untuk masing-masing jabatan dalam struktur organisasi tersebut. Setelah mengetahui kebutuhan kualitas karyawan, maka dibuat perencanaan kuantitas yakni merancang berapakah batas minimal jumlah karyawan di masing-masing jabatan dan wilayah kerja. Setelah itu, baru membuat *job description* dari masing-masing jabatan atau posisi sesuai dengan struktur organisasi perusahaan. Pelatihan dan pengembangan karyawan dianggap sebagai investasi organisasi, suatu kegiatan yang memberikan manfaat pada masa yang akan datang. Program pelatihan dan pengembangan diberikan bukan hanya kepada para tenaga baru, akan tetapi diberikan pula kepada tenaga yang lama, agar kemampuan yang dimilikinya tetap segar sejalan dengan perubahan lingkungan.¹⁹

¹⁸ Wawancara dengan Ahmad Ghozali, Dosen Sumber Daya Insani (SDI), IAIN Ponorogo.

¹⁹ Abdus Salam, *Managemen Insani dalam Bisnis*, cet. 1, h. 156.

2. Sumber Daya Insani Berkualitas atau Profesional

Pesatnya pembangunan dan kemajuan teknologi memaksa manusia mampu bersaing. Mereka yang mampu bersaing dalam pesatnya pembangunan dan kemajuan teknologi adalah manusia yang mampu melihat masa depan dan sadar akan perubahan.

Melihat realita yang terjadi di era modern ini, masyarakat yang berkembang memiliki tanggung jawab untuk mendorong dirinya menjadi manusia modern yang memiliki skill dan kualitas yang tinggi.

Sejalan dengan perubahan yang terjadi, baik dilingkungan internal maupun eksternal organisasi, setiap organisasi dituntut terus menerus meningkatkan kualitas SDI-nya agar mempunyai kemampuan kompetitif yang handal. Di samping itu, organisasi dituntut pula untuk dapat menyusun strategi dan arah kebijakan organisasi yang selaras dengan perubahan tersebut. Untuk memenuhi tuntutan tersebut, organisasi perlu terus menerus mengadakan pelatihan dan pengembangan karyawan.²⁰

Ahmad Ghozali, Dosen pengajar mata kuliah Sumber Daya Insani (SDI) Pasca Sarjana IAIN Ponorogo menjelaskan tentang konsep SDI:

Sumber Daya Insani hadir sebagai ilmu untuk memmanagement sumberdaya manusia secara Islami yang sesuai dengan Alquran dan Hadist, pada hakikatnya pekerjaan jika dilakukan dengan niat beribadah akan memiliki nilai yang lebih dibandingkan dengan kerja hanya untuk materi. Jika kerja niatnya adalah untuk ibadah bisa dipastikan Sumber Daya Insani Berkualitas atau Profesional akan terbentuk karena kuasa Allah Swt.²¹

Berdasarkan data tersebut, kualitas Sumber Daya Insani menjadi faktor determinan bagi keberhasilan pembangunan dan kemajuan suatu perusahaan. Hal ini menunjukkan bahwasanya Sumber Daya Insani yang berkualitas berperan aktif dalam mengantarkan kemajuan perusahaan. A.R Tilar mendefinisikan sumber daya insani yang unggul, sadar, akan identitasnya serta sadar akan wawasan nusantara.²² Sedangkan Azyumardi

²⁰ Abdus Salam, *Managemen Insani dalam Bisnis*, h. 156.

²¹ Wawancara dengan Ahmad Ghozali, Dosen Sumber Daya Insani (SDI), IAIN Ponorogo, 14 April 2017.

²² AR. Tilar, *Beberapa Agenda Reformasi Pendidikan Nasional dalam Perspektif Abad 21* (Magelang: Tera Indonesia, 1999), h. 199.

Azra lebih luas dalam mendefinisikan sumber daya manusia yang berkualitas. Ia mendefinisikan sumber daya manusia ialah manusia yang memiliki kualitas yang seimbang, beriman, berilmu, beriptek, beramal dan cakap baik secara lahiriyah maupun batiniah.²³ Prinsip sumber daya insani manusia tidak hanya semata-mata hanya mementingkan dunia akan tetapi ruh keimanan dan ketaqwaan dalam diri manusia itu yang menjadi landasan kuat.

3. Penempatan dan Rekrutmen Sumber Daya Insani

Rekrutmen pada dasarnya merupakan aktivitas mencari dan memperoleh pekerjaan yang terdapat di dalam perusahaan yang sesuai dengan kebutuhannya yang ditentukan dan sesuai dengan ciri entrepreneurship. Menurut Singodimedjo menyatakan rekrutmen merupakan suatu proses mencari, menemukan, dan menarik para pelamar untuk dipekerjakan dalam suatu organisasi.²⁴ Seperti yang disampaikan oleh Ketua BAZNAS Kabupaten Ponorogo, Luhur Karsanto:

BAZNAS Ponorogo melakukan perekrutan anggota sesuai dengan aturan yang dibuat oleh UUD BAZNAS dengan memberikan pengumuman di Blog internet dan media yang lain dengan menggunakan seleksi.²⁵

Selain itu, suatu lembaga juga membutuhkan orang-orang yang berintegritas dan berpengalaman dibidangnya seperti yang disampaikan oleh Ketua BAZNAS Kabupaten Ponorogo, Luhur Karsanto:

BAZNAS Ponorogo melakukan perekrutan anggota sesuai dengan standard yang disesuaikan dengan bidangnya masing-masing. Dalam perekrutan tidak asal mengambil tenaga kerja tapi melalui tes untuk menjaga kualitas lembaga yang profesional. Proses seleksi akan diumumkan jika sudah selesai dengan melihat hasil tes kualifikasinya.²⁶

Apa yang dilakukan oleh BAZNAS dalam upaya memberikan ujian seleksi kepada calon pegawai telah sesuai dengan asasi (pokok)

²³ Azzumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Millennium Baru* (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 55.

²⁴ Edi Sutrisno, *Manajemen Sumber Daya Manusia* (Jakarta: Kencana, 2011), h. 45.

²⁵ Wawancara dengan Ahmad Muslih, (Anggota Baznas Ponorogo), 14 April 2017.

²⁶ Wawancara dengan Ahmad Muslih, (Anggota Baznas Ponorogo).

dalam Islam. Islam mendorong umatnya untuk memilih calon pegawai berdasarkan pengetahuan, pengalaman dan kemampuan teknis yang dimiliki. Dasar hukum rekrutmen dan seleksi dalam Alquran surat al-Qashas [28] ayat 26.²⁷

Selain berdasarkan Alquran, dalam hadis pun, terdapat riwayat dimana tindakan tersebut telah dicerminkan dari sikap Rasulullah ketika akan mengangkat Muadz bin Jabal sebagai pejabat kehakiman. Rasulullah bertanya kepada Muadz, “Dengan apa engkau akan memutuskan persoalan hukum?” Muadz menjawab, “Dengan kitab Allah” Rasulullah bertanya, “Jika kamu menemukannya?”. Muadz menjawab: “Dengan sunah Rasulullah”. Rasulullah bertanya lagi: “Jika engkau tidak menemukannya juga?” Muadz menjawab, “Aku akan berjihad dengan pendapatku”. Rasulullah bersabda: Alhamdulillah, Allah menolong utusan Rasulullah menjalankan agama sesuai dengan apa yang di ridhai Allah dan Rasul-Nya.²⁸

Begitu pundengan Khalifah Umar r.a., tidak akan mengutus gubernur untuk suatu wilayah, kecuali khalifah telah mengujinya dengan mengajak berdiskusi. Diriwayatkan bahwa suatu ketika khalifah sedang duduk bercengkrama dengan Ka'ab bin Sur. Kemudian, datanglah seorang wanita mengadakan persoalan suaminya. Khalifah kaget dan takjub terhadap keputusan yang ditetapkan Ka'ab, dan berkata, “Berangkatlah ke Bashrah untuk menjadi hakim di sana. Sebelumnya Ka'ab tidak mengira bahwa dirinya akan dipilih menjadi hakim di Basrah.”²⁹

Dalam sebuah perekrutan tenaga kerja seperti pengalaman diatas, bahwa sesuatu hal atau perkara harus diserahkan kepada yang mempunyai kemampuan sesuai dengan keahliannya, sesuai dengan pendapat Ahmad Muslih, (Anggota BAZNAS Ponorogo):

Prinsip yang harus diterapkan BAZNAS Ponorogo untuk melakukan perekrutan anggota harus sesuai dengan standard yang disesuaikan dengan keahliannya masing-masing, yang menjadi wajib untuk diperhatikan dalam perekrutan tidak asal mengambil tenaga kerja tapi melalui tes yang dilakukan dengan menggunakan tiga cara yakni tes tulis, tes potensi akademik, tes

²⁷ Ahmad Ibrahim Abu Sin, *Manajemen Syariah Sebuah Kajian Histori dan Kontemporer*, h. 106.

²⁸ Ahmad Ibrahim Abu Sin, *Manajemen Syariah Sebuah Kajian Histori dan Kontemporer*, h. 110.

²⁹ Ahmad Ibrahim Abu Sin, *Manajemen Syariah Sebuah Kajian Histori dan Kontemporer*, h. 110.

pengalaman dalam lapangan terkait pengelolaan zakat melalui wawancara. Proses seleksi akan diumumkan jika sudah selesai dengan melihat hasil tes kualifikasinya.³⁰

Adanya penjelasan yang detail tentang proses perekrutan, ada 3 (tiga) jenis wawancara:

Tabel 14.1 Jenis wawancara penilaian kerja.³¹

Jenis wawancara	Sasaran wawancara
1. Kinerja karyawan dapat dipromosikan	Membuat rencana pengembangan: yaitu membahas rencana karir karyawan tersebut dan mengembangkan kebutuhannya untuk beralih kejabatan berikutnya.
2. Memuaskan, tapi tidak dapat dipromosikan	Mempertahankan kinerja: yaitu karyawan yang kinerjanya memuaskan tetapi tidak mungkin dipromosikan kemungkinan tidak ada lagi ruang dalam perusahaan, selain itu ada juga karyawan yang senang dengan keadaan sekarang dan tidak ingin dipromosikan. Semua ini tidak untuk diperbaiki dan dikembangkan melainkan dipertahankan kinerja yang memuaskan. Pilihan yang terbaik biasanya memberikan insentif yang berarti dan cukup mempertahankan kinerjanya yang memuaskan.
3. Tidak memuaskan tapi dapat diperbaiki	Merencanakan kinerja: bila kinerja karyawan tidak memuaskan tetapi dapat diperbaiki yaitu membentangkan suatu rencana tindakan memperbaiki kinerja yang tidak memuaskan.

4. Penempatan Hasil Seleksi Karyawan

Setelah melalui beberapa proses panjang dalam perekrutan, hal yang dilakukan adalah mengumumkan hasil seleksi sesuai dengan kriteria penilaian yang sudah dibuat. Hal ini dilakukan di BAZNAS Ponorogo, sebagaimana pernyataan Ketua BAZNAS Kabupaten Ponorogo Luhur Karsanto:

³⁰ Wawancara dengan Ahmad Muslih, (Anggota Baznas Ponorogo), wawancara, 14 April 2017.

³¹ Veithzal Rivai, dkk, *Islamic Performance Appraisal For Human Capital, Sistem Penilaian Kinerja SDM Islami untuk Mengoptimalkan Kinerja Perusahaan* (Depok: Gramata Publising, t.t.), h. 454.

Setelah seleksi akan ada pengumuman tentang hasil melalui musyawah dan rapat pengurus BAZNAS mengenai perekrutan anggota yang disepakati dengan berbagai kualifikasi.

Apa yang dilakukan BAZNAS Ponorogo, menentukan siapa yang terpilih menjadi karyawan dan penempatannya sesuai kemampuannya telah sesuai syariat Islam. Hal serupa juga pernah dilakukan oleh Umar r.a kepada para sahabat. Khalifah Umar r.a. selalu bermusyawarah dan meminta pendapat dari sahabat, ketika akan menentukan pilihan calon pegawai yang akan mengemban tanggung jawab besar. Bahkan terkadang, khalifah memberikan kebebasan dan tanggung jawab pemilihan pegawai kepada para sahabat setelah memberikan penjelasan tentang karakter pegawai yang diinginkan.³² Dalam sebuah riwayat Umar bin Khattab bertanya kepada sahabat, "Berikan isyarat kepadaku, tunjukkan kepadaku orang yang pantas untuk aku jadikan sebagai pegawai. Sesungguhnya aku menginginkan seseorang pemimpin dari kaumnya. Jika semula ia bukan pemimpin, maka ia seperti pemimpin mereka. Dan jika ia adalah pemimpin mereka, maka ia adalah bagian dari mereka. Kemudian, para sahabat menentukan seseorang sesuai dengan karakter yang dijelaskan, dan khalifah akan menentukan pilihannya.³³

5. Penentuan Upah

Suatu pekerjaan pastinya ada hak dan kewajiban yang dilakukan. Pekerjaan membutuhkan tenaga, waktu dan pikiran untuk menjalaninya sesuai dengan ketentuan dan aturan yang sudah dibuat oleh perusahaan atau organisasi. Pengurus dan karyawan adalah orang yang bekerja dalam suatu perusahaan atau organisasi yang berperan menghidupkan organisasi atau perusahaan. Sudah semestinya hak dan kewajiban karyawan terpenuhi dengan diberikan upah untuk mengganti waktu, tenaga dan pikiran.

Sistem pengelolaan BAZNAS Ponorogo memiliki aturan sendiri sebagai lembaga Amil zakat, terkhusus mengenai penentuan upah. Luhur Karsanto, mengatakan:

³² Ahmad Ibrahim Abu Sin, *Manajemen Syariah Sebuah Kajian Histori dan Kontemporer*, h. 110.

³³ Ahmad Ibrahim Abu Sin, *Manajemen Syariah Sebuah Kajian Histori dan Kontemporer*, h. 110.

BAZNAS adalah lembaga milik negara yang menghimpun zakat dari PNS, sudah ada alokasi dana untuk pengelolazakat (Amil) dengan sistem penggajian perbulan. Alokasi dana yang masuk bukan hanya dari zakat tapi juga infak dan shadaqoh. Walau bagaimanapun yang disebut dengan Amil adalah lembaga yang sudah ada SK dari pemerintah dan sudah ditopang pendanaan dari pemerintah, tinggal kita menjalankan sesuai dengan UUD yang berlaku di BAZNAS.³⁴

Hal serupa juga di sampaikan oleh Ahmad Muslih, dengan pernyataanya:

BAZNAS hadir untuk umat Islam melalui jalur politik negara sehingga negara bisa memaksimalkan sistem zakat dengan kuat yang dilindungi oleh UUD, dengan mengelola dana yang sudah ada yang dikucurkan oleh pemerintah melalui pemotongan gaji PNS.³⁵

Upah ditentukan berdasarkan jenis pekerjaan, ini merupakan asas pemberian upah sebagaimana ketentuan yang dinyatakan Allah dalam Firmannya surat al-Ahqaf [46] ayat 19 yang menyatakan bahwa bagi masing-masing mereka derajat menurut apa yang telah mereka kerjakan dan agar Allah mencukupkan bagi mereka (balasan) pekerjaan-pekerjaan mereka sedang mereka tiada dirugikan.³⁶

Hal ini juga pernah dilakukan pada masa Khalifah Umar bin Khattab r.a. Ia sangat menginginkan memberikan upah kepada para pegawai, walaupun mereka tidak membutuhkan gaji tersebut untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Alasannya adalah apa yang pernah dilakukan Rasulullah terkait hal ini. Diriwayatkan, Abdullah bin Umar al-Sa'idi merupakan pegawai Umar bin Khattab r.a. akan tetapi ia menolak menerima gajinya. Khalifah Umar bin Khattab r.a berkata: "Tidakkah telah aku katakan bahwa engkau mengurus persoalan kaum muslimin, tapi ketika aku beri upah, engkau menolaknya."³⁷

³⁴ Wawancara dengan Luhur Karsanto, (Ketua Baznas Kota Ponorogo), wawancara, 14 April 2017.

³⁵ Ahmad Muslih, (Anggota Baznas Ponorogo), wawancara, 14 April 2017.

³⁶ Ahmad Ibrahim Abu Sin, *Manajemen Syariah Sebuah Kajian Histori dan Kontemporer*, h. 115.

³⁷ Ahmad Ibrahim Abu Sin, *Manajemen Syariah Sebuah Kajian Histori dan Kontemporer*, h. 114.

6. Urgensi Penilaian Kinerja

Bagaimanapun dalam proses pekerjaan dipastikan terdapat evaluasi kerja untuk meningkatkan kualitas produksi dalam suatu perusahaan, organisasi dan lembaga dalam upaya menjaga kualitasnya.

Evaluasi kinerja (*performance evaluation*) yang dikenal juga dengan istilah penilain kinerja (*performance appraisal*), *performance rating*, *performance assesment*, *employee evaluation*, *merit*, *rating*, *efficiency rating*, *service rating*, pada dasarnya sebagai proses yang digunakan perusahaan untuk mengevaluasi *job performance*. Jika dikerjakan dengan benar, hal ini memberikan manfaat yang penting bagi karyawan, supervisor, departemen SDM, maupun perusahaan.³⁸

Kedisiplinan dan keuletan serta istikomah dalam bekerja merupakan penilaian tertinggi dalam suatu perusahaan, organisasi dan lembaga. Hal ini sebagaimana pernyataan Ahmad Ghozali, (Dosen Sumber Daya Insani IAIN Ponorogo):

Islam mengajarkan kepada manusia untuk selalu berbuat sesuai apa yang diperintahkan dalam Alquran dan Hadis. Makna kerja bukan hanya saja dimaknai mencari kebutuhan materi/hidup semata melainkan beribadah kepada Allah Swt. dengan niat karena Allah. Setiap pekerjaan yang kita lakukan dengan membaca bismillah semua akan bernilai ibadah. Sama dengan pekerjaan yang dilakukan dengan disiplin, keuletan serta istiqomah akan menghasilkan kerja yang maksimal dan bernilai ibadah.³⁹

Hal serupa juga disampaikan oleh Luhur Karsanto (Ketua BAZNAS Ponorogo):

Dalam menentukan kualitas pekerja perlu adanya evaluasi kinerja dengan poin-poin penilaian yang sudah dibuat untuk bisa mengetahui seberapa besarkah kualitas Sumber Daya Insani. Ini kita lakukan setiap satu tahun sekali dengan penilaian yang bertahap.⁴⁰

Penilaian kinerja yang dilakukan BAZNAS Ponorogo telah sesuai dengan ajaran Islam. Penilaian kinerja merupakan bagian dari pengawasan

³⁸ Veithzal Rivai, dkk, *Islamic Performance Appraisal For Human Capital, Sistem Penilaian Kinerja SDM Islami untuk Mengoptimalkan Kinerja Perusahaan*, h. 32.

³⁹ Ahmad Ghozali, Dosen Sumber Daya Insani (SDI), IAIN Ponorogo, wawancara 12 April 2017.

⁴⁰ Luhur Karsanto, (Ketua Baznas Kota ponorogo), wawancara 14 April 2017 .

yang dilakukan pimpinan organisasi dalam menilai kinerja karwayannya. Sebab, pengawasan pada dasarnya tidak hanya diawasi oleh pimpinan perusahaan ataupun organisasi. Secara substantif dalam Islam, pengawasan selalu ada dalam kehidupan ini. Jika manusia memahami tentang malaikat dan tugasnya, bahwa malaikat ada yang bertugas mengawasi hamba-Nya siang dan malam, maka manusia tidak akan meninggalkan hak dan kewajibannya sebagai hamba. Jika manusia paham tentang ayat yang terdapat dalam surat al-Ra'ad [13] ayat 11 tentu tidak akan meninggalkan pekerjaannya.⁴¹

Penutup

Sumber Daya Insani hadir sebagai ilmu untuk memanager sumber daya manusia secara Islami yang sesuai dengan Alquran dan hadis. Pada hakikatnya pekerjaan jika dilakukan dengan niat beribadah akan memiliki nilai yang lebih dibandingkan dengan kerja hanya untuk materi.

Perencanaan Sumber Daya Insani yang berkualitas meliputi tingkat pendidikan, skill, pengalaman, usia dan lainnya untuk masing-masing jabatan dalam struktur organisasi. Setelah dilakukan identifikasi, dapat diketahui adanya lowongan pekerjaan atau jabatan. Selanjutnya dapat dirumuskan tentang perekrutan tenaga untuk mengisi kekosongan jabatan/pekerjaan tersebut, yang meliputi metode perekrutan, persyaratan pelamar dan berapa jumlah tenaga yang dibutuhkan. BAZNAS Ponorogo melakukan perekrutan anggota sesuai dengan aturan yang dibuat oleh UUD BAZNAS dengan memberikan pengumuman di Blog internet dan media yang lain dengan menggunakan seleksi. Setelah seleksi selesai, akan ada pengumuman tentang hasil melalui musyawarah dan rapat pengurus BAZNAS mengenai perekrutan anggota yang disepakati dengan berbagai kualifikasi.

BAZNAS Ponorogo adalah lembaga milik negara yang menghimpun zakat dari PNS, sudah ada alokasi dana untuk pengelolazakat (amil) dengan sistem penggajian perbulan. Alokasi dana yang masuk bukan hanya dari zakat tapi juga infak dan sedekah. Dalam menentukan kualitas

⁴¹ Veithzal Rivai, dkk, *Islamic Performance Appraisal For Human Capital, Sistem Penilaian Kinerja SDM Islami untuk Mengoptimalkan Kinerja Perusahaan*, h. 11.

pekerja, BAZNAS Ponorogo, melakukan evaluasi kinerja dengan setiap satu tahun sekali dengan penilaian yang bertahap dan dengan poin-poin penilaian yang sudah dibuat.

Pustaka Acuan

- Abu Sin, Ahmad Ibrahim. *Manajemen Syariah Sebuah Kajian Histori dan Kontemporer*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2008.
- Abdullah, Muhammad, and Abdul Quddus Suhaib. "The Impact of Zakat on Social Life of Muslim Society." *Pakistan Journal of Islamic Research* 8 (2011): 85-91.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 1983.
- Akhyar Adnan, Muhammad, and Nur Barizah Abu Bakar. "Accounting Treatment for Corporate Zakat: A Critical Review." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 2, no. 1 (2009): 32-45.
- Azra, Azzumardi. *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Millennium Baru*. Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Bakar, Nur Barizah Abu, and Hafiz Majdi Abdul Rashid. "Motivations of Paying Zakat on Income: Evidence from Malaysia." *International Journal of Economics and Finance* 2, no. 3 (2010): 76.
- Bakar, Mahyuddin Haji Abu, and Abdullah Haji Abdghani. "Towards Achieving the Quality of Life in the Management of Zakat Distribution to the Rightful Recipients (the Poor and Needy)." *International Journal of Business and Social Science* 2, no. 4 (2011).
- Beik, Irfan Syauqi. "Analisis Peran Zakat dalam Mengurangi Kemiskinan: Studi Kasus Dompot Dhuafa Republika." *Jurnal Pemikiran dan Gagasan* 2 (2009): 45-53.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 2. Jakarta: Balai Pustaka, 1995.
- Hasan, Muhammad. "Pengamalan dan Pengelolaan Zakat Berbasis Kearifan Lokal (Studi di Masyarakat Kampung Sanggau)," *al-'Adalah* 12, no. 4 (Desember 2015): 891-902.

- Hassan, M. Kabir. "An Integrated Poverty Alleviation Model Combining Zakat, Awqaf and Micro-Finance." In *Seventh International Conference—The Tawhidic Epistemology: Zakat and Waqf Economy, Bangi, Malaysia*, pp. 261-281. 2010.
- _____, and Juanyed Masrur Khan. "Zakat, External Debt and Poverty Reduction Strategy in Bangladesh." *Journal of Economic Cooperation Among Islamic Countries* 28, no. 4 (2007).
- Fattah, Nanang. *Landasan Manajemen Pendidikan*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006.
- Ibrahim, Patmawati. "Pembangunan Ekonomi Melalui Tagihan Zakat: Tinjauan Empirikal." *Jurnal Syariah* 16, no. 2 (2008): 223-244.
- Kurdie, Nukhthoh Arfawie. *Memungut Zakat dan Infaq Profesi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Kahf, Monzer. "Zakat: Unresolved Issues in the Contemporary Fiqh." *IJUM Journal of economics and Management* 2, no. 1 (1989): 1-22.
- _____, "Potential Effects of Zakat on Government Budget." *IJUM Journal of Economics and Management* 5, no. 1 (1997): 67-85.
- Mulyana, Dedy. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2004.
- Muhammad. *Zakat Profesi Wacana Pemikiran dalam Fiqih Kontemporer*. Jakarta: Salemba Diniyah, 2002.
- Muhadjir, Noeng "Wahyu dalam Paradigma Penelitian Ilmiah Pluralisme Metodologik: Metodologi Kualitatif," dalam Taufik Abdullah, *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, ed. oleh Rusli Karim Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Rivai, Vetrihzal, dan Ella Jauvani Sagala. *Manajemen Sumber Daya Manusia Untuk Perusahaan*. Jakarta: Rajawali Pers, 2008.
- Rivai, Veithzal, dkk. *Islamic Performance Appraisal For Human Capital, Sistem Penilaian Kinerja SDM Islami untuk Mengoptimalkan Kinerja Perusahaan*. Depok: Gramata Publising, t.t.
- Salam, Abdus. *Managemen Insani dalam Bisnis*. Cet. 1. Jakarta: Pustaka Pelajar, 2014.

- Sartika, Mila. "Pengaruh Pendayagunaan Zakat Produktif terhadap Pemberdayaan Mustahiq pada LAZ Yayasan Solo Peduli Surakarta." *La_Riba* 2, no. 1 (2008): 75-89.
- Sutrisno, Edi. *Manajemen Sumber Daya Manusia*. Jakarta: Kencana, 2011.
- Sulaiman, Maliah. "The Influence of Riba and Zakat on Islamic Accounting." *Indonesian Management and Accounting Review* 2, no. 2 (2003): 149-167.
- Tahir, Masnun "Integrasi Zakat dan Pajak di Indonesia dalam Tinjauan Hukum Positif dan Hukum Islam," *al-'Adalah* 12, no. 3 (Juni 2015): 507-24.
- Tilar, AR. *Beberapa Agenda Reformasi Pendidikan Nasional dalam Perspektif Abad 21*. Magelang: Tera Indonesia, 1999.
- Tho'in, Muhammad. "Pembiayaan Pendidikan Melalui Sektor Zakat." *Al-Amwal: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syari'ah* 9, no. 2 (2017).
- 'Ulya, Zaki. "Pengelolaan Zakat Sebagai Bentuk Penegakan HAM dalam Meningkatkan Kesejahteraan Rakyat," *al-'Adalah*, 12, no. 3 (Juni 2015): 637-46.
- Wahab, Norazlina Abd, and Abdul Rahim Abdul Rahman. "A Framework to Analyse the Efficiency and Governance of Zakat Institutions." *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 2, no. 1 (2011): 43-62.
- Wibisono. *Manajemen Perubahan*. Jakarta: PT RajaGrafindo, 2006.

Wawancara

- Ahmad Ghozali, Dosen Sumber Daya Insani (SDI), IAIN Ponorogo, pada 14 April 2017.
- Wawancara dengan Ahmad Muslih, (Anggota Baznas Ponorogo), pada 14 April 2017.
- Wawancara dengan Luhur Karsanto, (Ketua Baznas Ponorogo), pada 14 April 2017.

Poligami: Antara Teks dan Konteks Sosial

Moh. Mukri

Abstract: *Polygamy: Between The Text and Socio Historical Context.* This article discusses the proposition of Syara' concerning polygamy. The aim is to find out the relationship between literal meaning of the text and the socio-historical context underlying the issuance of the provision. This study utilizes historical, textual approach to obtain a vivid, comprehensive perspective of the literal and contextual meaning. As it is already known, the proposition of polygamy is Surah an-Nisa': [4]: 3 plus a number of hadiths relating the issue. According to history, the reasons underlying the revelation of Surah an-Nisa': [4]: 3, actually, was to reprimand companions who wanted to marry orphans in their guardianship but unwilling to give dowry as much as when they married other women. Thus, the verse was not solely about polygamy or limitation of the number of wives, but it also contained a criticism against contemporary tradition which tended to be arbitrary in releasing lust. Furthermore, polygamy itself is not recommended nor even impulsive in Islam. As the above-mentioned shura implies, Islam prefers monogamy than polygamy, as it imposes difficult condition for those who want to do polygamy.

Keyword: polygamy in Islam

Abstrak: Poligami dalam Konteks Nas. Artikel ini membahas dalil Syara tentang poligami. Tujuannya untuk mengetahui hubungan antara makna harfiah teks dengan konteks sosio-historis yang mendasari penerbitan ketetapan tersebut. Penelitian ini menggunakan pendekatan historis, tekstual dan kontekstual untuk memperoleh perspektif yang jelas dan komprehensif tentang makna harfiah dan konteks suatu dalil. Seperti yang sudah diketahui, dalil tentang poligami dalam al-Qur'an adalah Surah an-Nisa': [4]: 3 ditambah sejumlah hadits yang berkaitan dengan masalah tersebut. Menurut sejarah, alasan yang mendasari turunnya Surah an-Nisa': [4]: 3, sebenarnya, adalah untuk menegur sahabat yang ingin menikahi anak yatim piatu dalam perwalian mereka tetapi tidak mau memberi mas kawin sama seperti ketika mereka menikahi wanita lain. Dengan demikian, ayat itu tidak semata-mata tentang poligami atau pembatasan jumlah istri, tetapi juga mengandung kritik terhadap tradisi kontemporer yang cenderung sewenang-wenang dalam melampiaskan nafsu. Lebih jauh lagi, poligami itu sendiri tidak disarankan atau bahkan diwajibkan dalam Islam. Lebih jauh lagi, poligami itu sendiri tidak dianjurkan atau bahkan diwajibkan oleh Islam. Seperti disebutkan secara implisit dalam ayat di atas, Islam lebih memilih monogami daripada poligami, karena itu membebankan kondisi sulit bagi mereka yang ingin melakukan poligami.

Kata Kunci: poligami dalam Islam

Pendahuluan

Secara etimologi kata poligami berasal dari bahasa Yunani, *poly* atau *polus* yang berarti banyak dan *gamein* atau *gamos* yang berarti kawin atau perkawinan. Jadi secara bahasa, poligami berarti “suatu perkawinan yang jumlah istrinya banyak” atau “suatu perkawinan yang lebih dari seorang”, baik pria maupun wanita. Poligami bisa dibagi menjadi dua pengertian yakni poliandri dan poligini. Poliandri adalah perkawinan seorang perempuan dengan lebih dari seorang laki-laki. Sedangkan poligini adalah perkawinan seorang laki-laki dengan lebih dari seorang perempuan.¹ WJS. Poerwadarminta mengartikan poligami sebagai adat seorang laki-laki beristri lebih dari seorang.² Sementara dalam konteks agama Islam, poligami diistilahkan dengan *ta'addud al-zawjah*. Poligami dalam pandangan *al-madzâhib al-'arba'ah* yakni Imâm Abû Hanîfah, Imâm Mâlik, Imâm Syâfi'î, dan Imâm Ahmâd, hukumnya adalah mubah.³ Dasar dari poligami secara normatif, terdapat dalam Surat al-Nisâ [4] ayat 3 yang berbunyi:

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مِثْلِي وَتِلْكَ
وَرُبِّعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

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

Selain itu, dijelaskan juga dalam firman Allah Alquran Surat al-Nisâ' [4] ayat 129:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ

¹ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, “Ensiklopedi Islam,” 4 (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), h. 107.

² W.J.S Poerwadarminta, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1976), h. 763.

³ Lihat selengkapnya Abdurrahman Al-Jaziry, *al-Fiqh Alâ al-Madzâhib al-Arba' ah*, IV (Bayrut: Darul Fikr, 1996).

الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

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

Berbagai kajian telah mengupas tentang poligami, baik dari pemikiran tokoh maupun dalam perspektif berbeda.⁴ Terkait hal ini,

⁴ Berbagai pemikiran dituangkan menyikapi persoalan poligami, di antara artikel yang membahas poligami adalah Atik Wartini. “Poligami: dari Fiqh Hingga Perundang-Undangan.” *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 10, no. 2 (2013): h. 237-268. Leli Nurohmah. “Poligami Saatnya Melihat Realitas.” *Jurnal Perempuan* 31 (2003): h. 31-45. Kristi Poerwandari. “Ilusi Poligami.” *Jurnal Perempuan Menimbang Poligami* 31 (2003). Siti Hikmah. “Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan.” *Sawwa: Jurnal Studi Gender* 7, no. 2 (2012): 1-20. Agus Sunaryo. “Poligami di Indonesia (Sebuah Analisis Normatif-Sosiologis).” *Yin Yang* 5, no. 1 (2010): h. 143-167. Anne Louis Dickson. “Pandangan Ibu-ibu ‘Aisyiyah di Malang Terhadap Poligami.” *Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik. Universitas Muhammadiyah. Malang* (2007). Abdul Mustaqim. “Konsep Poligami Menurut Muhammad Syahrur.” *Jurnal Studi Ilmu al-Qur’an dan Hadis, vol. 8, 2007* (2007). Budi Rajab. “Meninjau Poligami; Perspektif Antropologis dan Keharusan Mengubahnya.” *Jurnal Perempuan* 31 (2003): h. 67-84. Hamim Ilyas. “Poligami dalam Tradisi dan Ajaran Islam.” *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam* 1, no. 1 (2002): h. 19-26. Ertan Yilmaz, Lut Tamam, and Ufuk Bal. “Polygamy and its Effect on Mental Health/Poligami ve Ruh Sagligina Etkileri.” *Psikiyatride Guncel Yaklasimler/Current Approaches to Psychiatry* 7, no. 2 (2015): h. 221-229. Abdul Jalil. “Wanita dalam Poligami (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur).” *Jurnal Cendekia* 2, no. 1 (2018). Lia Noviana. “Persoalan Praktik Poligami dalam Masyarakat Islam.” *Jurnal Salam* 15, no. 1 (2012). I. A. Sadnyini, and Jurnal Studi Jender Srikandi. “Poligami dan Kesengsaraan Perempuan.” *Jurnal Studi Jender Srikandi* 6, no. 1 (2010). Ali Imron. “Menimbang Poligami dalam Hukum Perkawinan.” *Qistie Jurnal Ilmu Hukum* 6, no. 1 (2012). Ahmad Khoiril Fata, and Mustofa Mustofa. “Menyoal Kontekstualisasi Hukum Islam Tentang Poligami.” *Al-Ulum* 13, no. 2 (2013): h. 415-434. Abdul Mustaqim. “Pemikiran Fikih Kontemporer Muhamad Syahrur Tentang Poligami dan Jilbab.” *Al-Manabij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 5, no. 1 (2011): h. 67-80. D Nasri. “Pespektif Orang Minang Terhadap Poligami dalam Novel Sitti Nurbaya.” *Jurnal Multilingual* 1 (2010): h. 93-109. Ahmad Haries. “Poligami dalam Perspektif Ali Asghar Angineer dan Relevansinya dengan Konteks Indonesia Kekinian.” *Jurnal Mazahib* 4, no. 2 (2007). Amrie Hakim. “Poligami, Masalah Krusial dalam Revisi Undang-Undang Perkawinan.” *Jurnal Hukum Jentera Online* 25 (2003). M Ending. “Poligami: Adilkah Kita?[Polygamy: Is it Fair for Us?].” *Qawwam: Journal for Gender Mainstreaming* 1, no. 1 (2006): 107-111. Raihanah Abdullah. “Berpiligami: Antara Hak Suami dan Hak Isteri Menurut Undang-Undang Keluarga Islam di Malaysia.” *Jurnal Syariah* 11, no. 1 (2003): h. 131-146. Ema Khotimah. “Praktik Pernikahan Poligami pada Istri Ulama: Tinjauan Fenomenologis.” *Prosiding SNaPP: Sosial, Ekonomi dan Humaniora* 1,

penulis akan mengkaji poligami dalam konteks nas baik Alquran maupun hadis. Terkhusus teks dan konteks hadis, penulis *mentakhrij* hadis terkait poligami.

Poligami dalam Teks Hadis

Mengenai poligami ada beberapa hadis yang bisa dijadikan sebagai sumber rujukan,⁵ akan tetapi di sini akan dibahas hadis yang hanya dari kasus Qais bin al-Harits. *Pertama*, hadis yang diriwayatkan oleh Sunan Abû Dawud dalam Bab *Fî Man Aslama Wa 'Indahu Nisâ'un Aktsara Min Arba (Au Uhktahin)*, yang berbunyi:⁶

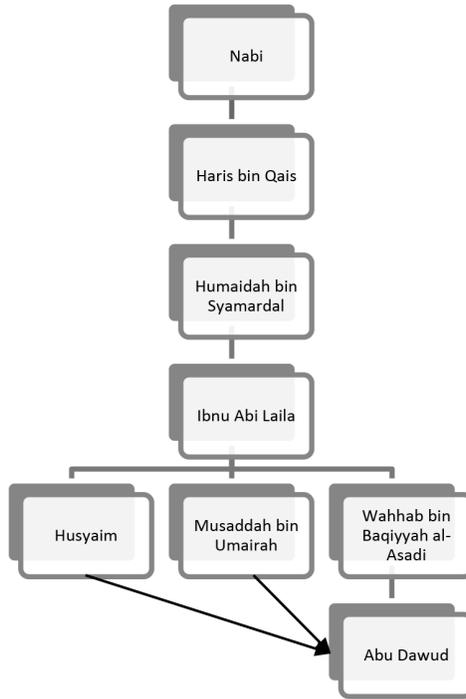
حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ ح وَحَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ بَقِيَّةَ أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ
عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ حُمَيْصَةَ بْنِ الشَّمَّرَدَلِ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ قَيْسٍ -
قَالَ مُسَدَّدٌ ابْنُ عُمَيْرَةَ. وَقَالَ وَهْبُ الْأَسَدِيُّ - قَالَ أَسَلَمْتُ وَعِنْدِي
ثَمَانُ نِسْوَةٍ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ النَّبِيُّ
- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «اخْتَرِ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا». قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَحَدَّثَنَا
بِهِ أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ بِهَذَا الْحَدِيثِ فَقَالَ قَيْسُ بْنُ
الْحَارِثِ مَكَانَ الْحَارِثِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ هَذَا الصَّوَابُ.
يَعْنِي قَيْسَ بْنَ الْحَارِثِ.

no. 1 (2017): h. 93-120. Yuli Pitriana, Emi Zulaifah. "Pengetahuan Poligami dalam Islam dan Sikap Terhadap Poligami pada Wanita Muslim." *Psikologika: Jurnal Pemikiran dan Penelitian Psikologi* 10, no. 20 (2005).

⁵ Hal ini seperti kasus masuk Islamnya Ghailan bin Salamah yang memiliki sepuluh istri, kemudian Rasulullah bersabda, "*Khudz Minhunna Arba'an*". Hadis ini diriwayatkan oleh al-Turmudzi dalam *Kitab an-Nikah* Bab *Ma Ja'a Fi al-Rajul Yuslimu Waindahu Asyra Niswah*, hadis yang ke 2721. Imam Ahmad juga meriwayatkan didalam Musnad-nya. Lihat Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, 1 (Bayrut: Dar al-Fikr, 2004), h. 612.

⁶Abû Dawud Sulaiman bin Al-Atsast Al-Sajastani, *Sunan Abi Dawud*, 2, Hadis No 2241 (Bayrut: Dar al-Fikr, 2003), h. 248.

Bila diskemakan hadis tersebut sebagai berikut:



Untuk mengetahui kualitas hadis tersebut, maka penulis akan mendeskripsikan masing-masing sanad yang tertera dalam hadis tersebut.

Abu Dawud nama sebenarnya adalah Sulaiman bin al-Asyast bin Saddad bin Amr bin Amir (Imran). Ibnu Dasah dan al-Ajiri menyatakan bahwa nama ia adalah Sulaiman bin al-Asy'ast bin Ishaq bin Basyir bin Syaddad. Ia biasanya meriwayatkan hadis diantaranya dari jalur Abi Salmah al-Tabudzaky, Abû Walid al-Thayalisi, Muhammad bin Katsir al-Abadi, Muslim bin Ibrahim, Abû Amr al-Audi, Abû Taubah al-Halabi. Sementara jalur yang mengambil periwayatan dari Abû Dawud (*anhu*) di antaranya adalah Abû Ali Muhammad bin Ahmad bin Amr al-Lu'lu'i, Abû al-Thayyib Ahmad bin Ibrahim bin Abdul Rahman al-Asynani, Abu Amr bin Ahmad bin Ali bin al-Hasan al-Basyari dan Abu Sa'id Ahmad bin Muhammad bin Ziad al-A'rabi.⁷

⁷ Syihabuddin Ahmad Bin Ali Bin Hajar Al-Asqalani, *Tahdzib Al-Tahdzib* (Bayrut: Dar al-Fikr, 1995). Dimuraja'ah oleh Sidqi Jamil Al-'Athar, *Tahdzib Al-Tahdzib*, 3 (Bayrut: Dar al-Fikr, 1995), h. 458.

Mengenai kepribadiannya, Ahmad bin Muhammad bin Yasin al-Harwi menyatakan bahwa Abu Dawud adalah salah seorang *hafidz* (*huffadz al-Islam*) untuk masalah hadis dan ilmu hadis, dan jalur sanadnya dalam posisi derajat yang paling tinggi, orang yang menjaga kehormatan diri (*affaf*), baik, dan wara'. Abû Mûsa bin Haris menyatakan bahwa diciptakan Abû Dawud di dunia untuk hadis, dan di akhirat untuk surga. Al-Hâkim menyatakan bahwa Abû Dawud adalah Imam ahli hadis di masanya tanpa pertentangan. Ibnu Hajar al-Asqalani menulis dalam kitabnya *Tahdzib at-Tahdzib* mengutip pendapat Mûsa bin Harun yang menyatakan bahwa ia (Mûsa bin Harun) tidaklah melihat seseorang yang lebih utama (*afdal*) dibanding Abû Dawud. Dan ia (Mûsa bin Harun) memerintahkan Aḥmad Muḥammad bin Yahyâ bin Abî Saminah untuk menuliskan hadis yang datang dari Abû Dawud. Sementara Muslimah bin Qasim menyatakan bahwa Abû Dawud adalah *siqqah*, *zahid* (ahli zuhud), mengetahui tentang hadis (*'arifan bi al-hadîs*), seorang imam pada masanya.⁸

Husyaim nama sebenarnya adalah Husyaim bin Basyir bin al-Qâsim bin Dinar al-Sulami, Abû Muawiyah bin Abî Khozim al-Wasithi. Biasanya ia meriwayatkan hadis di antaranya dari jalur bapaknya, saudara kakak Bapaknya yakni al-Qâsim bin Mahran, Abdul Muluk bin Umair, dan Ya'la bin 'Atha. Sementara yang meriwayatkan hadis darinya, di antaranya adalah Mâlik bin Anas, Syu'bah, al-Tsauri, anaknya yakni Sa'id, dan Ibn al-Mubâarak.⁹ Mengenai kepribadiannya, Aḥmad bin Sinan dari Ibn Mahdi menyatakan bahwa, menurutnya, hafalan Husyaim itu lebih kuat dari pada hafalan Abî 'Awânah, sementara tulisan Abî 'Awânah lebih kuat daripada hafalan Husyaim. Al'Ajali menyatakan Husyaim adalah seorang yang moderat lagi *tsiqqah*. Ibn Abî Hatim menyatakan bahwa bapaknya pernah ditanya tentang Husyaim dan Yazid bin Harun, maka bapaknya berkata bahwa Husyaim adalah lebih hafal dibanding Yazid bin Harun. Maka aku (Ibn Abî Hatim) bertanya kepada bapaknya tentang Husyaim, maka bapaknya menjawab bahwa ia adalah seorang yang *tsiqqah*, dan ia

⁸ Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Hajar Al-Asqalani, *Tahdzib Al-Tahdzib*. Dimuraja'ah Oleh Sidqi Jamil Al-'Athar, *Tahdzib Al-Tahdzib*, h. 459.

⁹ Sidqi Jamil Al-'Athar, *Tahdzib Al-Tahdzib*, 4: h. 66.

juga seorang yang lebih hafal dibanding Abî 'Awânah. Ia berkata, bahwa Abû Zar'ah bertanya tentang Husyaim dan Jarîr, ia pun menjawab bahwa Husyaim adalah orang yang lebih hafal dibanding Husyaim dan Jarîr.

Ibn Sa'ad menyatakan bahwa Husyaim adalah *tsiqqah*, banyak hadisnya. Al-Harabi menyatakan bahwa Husyaim meriwayatkan hadis-hadis dengan makna. Yazid bin Harun menyatakan bahwa, "Tidaklah aku melihat orang yang paling hafal hadisnya dari pada Husyaim kecuali al-Tsuari". Al-Husain bin al-Hasan al-Rumi, ia menyatakan, "Tidaklah aku melihat seseorang yang paling banyak zikirnya kepada Allah Swt. selain Husyaim". Ibnu Hibban menyebut Husyaim dalam kitabnya *al-Tsiqqat*.¹⁰

Musaddad nama lengkapnya adalah Musaddad Musarhal bin Musalbal bin Mustaurid al-Asadi, al-Bashari, atau panggilan lainnya adalah Abû al-Hasan. Ia adalah seorang yang *tsiqqat* lagi *hâfidz*. Ada yang menyatakan bahwa ia adalah seorang yang pertama menulis kitab *al-Musnad* di Bashrah, ia meninggal pada tahun 28 H. Dikatakan pula nama ia adalah Abdul Muluk bin Abdul Aziz. Nama Musaddad adalah nama *laqab*-nya.¹¹

Jalur periwayatan hadis, biasanya dia meriwayatkan dari Abdullah bin Yahya bin Abî Katsir, Husyaim, Yazid bin Zari', Isâ bin Yûnus Fudail bin Iyad, Mahdi bin Maimun, Juwairiyah bin Asma, Ja'far bin Sulaiman, Hammad bin Yazid, Abî al-Ahwash, dan lainnya. Sementara yang mengambil periwayatan darinya adalah al-Bukhâri, Abû Dawud, al-Turmudzi, al-Nasa'i dengan perantaraan Muḥammad bin Muḥammad bin Khilad al-Bahili, Aḥmad bin Muḥammad bin Madwiyyah, Muḥammad bin Sa'id al-Dandani, dan lainnya.¹²

Mengenai kepribadiannya, Abû Zar'ah berkata, bahwa Aḥmad bin Hanbal berkata kepadanya bahwa Musaddad adalah *shadûq*. Za'far bin Abî Usman berkata, "Aku berkata pada Ibn Mu'ayyan tentang siapa yang paling banyak menulis di Bashrah? Maka ia menjawab, "Saya menulis

¹⁰ Sidqi Jamil Al-'Athar, *Tahdzib Al-Tahdzib*, 4:68–69.

¹¹ Lihat Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Hajar Al-Asqalani, *Tahdzib Al-Tahdzib*. Dimuraja'ah oleh Sidqi Jamil Al-'Athar, *Tahdzib Al-Tahdzib*, 2:579.

¹² Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Hajar Al-Asqalani, *Tahdzib Al-Tahdzib*. Dimuraja'ah oleh Sidqi Jamil Al-'Athar, *Tahdzib Al-Tahdzib*, 8:130.

hadis dari Musaddad, karena dia adalah *tsiqqah, tsiqqah*". Muḥammad bin Harun al-Fallas dari Ibn Mu'ayyan menyatakan bahwa ia adalah *shadiq*. Al-Nasa'i menyatakan bahwa ia adalah *tsiqqah*. Al-Ajali menyatakan bahwa Musaddad Musarhal bin Musalbal bin Mustaurid al-Asadi adalah *tsiqqah*. Ibnu Abî Hâtim dari bapaknya menyatakan bahwa Musaddad adalah *tsiqqah*. Al-Bukhâri menyatakan bahwa Musaddad meninggal pada tahun 228 H. Ibnu Hajar menyatakan mengutip pendapat Ibn Qani' bahwa Musaddad adalah *tsiqqah*. Ibnu Adi juga menyatakan bahwa Musaddad adalah orang yang paling pertama menyusun *al-Musnad* di Bashrah. Ibnu Hibban menyebutnya dalam kitab *al-Tsiqqat*, sementara dalam *tarîkh al-musajja* nama Musaddad adalah Abdul Muluk bin Abdul Aziz.¹³

Wahhab bin Baqiyyah bin Usman bin Syabur bin 'Ubaid bin Adam bin Ziad al-Wasithî, disebut juga Abû Muḥammad atau juga Wahban. Ia adalah *tsiqqat*, meninggal pada tahun 39 H pada usia 95/96 tahun.¹⁴ Jalur periwayatannya biasanya ia meriwayatkan hadis dari jalur Ḥammad bin Zaid, Ja'far bin Sulaiman al-Dhob'i, Husyaim, Salim bin Ahdhar, Abdul A'lâ bin Abdul A'lâ, Khâlîd bin 'Abdullah, 'Umar bin Yûnus al-Yamani, Abî Mu'awiyah, dan lainnya. Sementara yang meriwayatkan hadis darinya adalah Muslim, Abû Dawud, al-Nasa'i biasanya meriwayatkannya melalui jalur Zakaria al-Sajri yang diambil dari jalur Wahhab bin Baqiyyah, Abû Zar'ah al-Razi, Ibn Abî Ashim, Hanbal bin Ishâq, Abû al-Qâsim al-Baghâwi, dan lainnya. Mengenai kepribadiannya, Hâsyim bin Murtsad dari Ibn Mu'ayyan menyatakan bahwa Wahban adalah *tsiqqah*. Al-Khâtib menyatakan bahwa Wahhab bin Baqiyyah adalah *tsiqqah*. Ibn Hibbân menyebutnya dalam kita *al-Tsiqqat*. Ibn Hajar menyatakan mengutip pendapat Muslimah bahwa Wahhab bin Baqiyyah adalah *tsiqqah*. Wahhab bin Baqiyyah menurut Bahsyal dilahirkan pada tahun 155 H dan meninggal pada tahun 239 H.¹⁵

Ibnu Abî Laila nama lengkapnya adalah Abdul Rahman bin Abî Laila. Namanya adalah Yasar, dan dikatakan pula Bilâl, selain itu dikatakan pula Dawud bin Bilâl bin Bulail bin Uhaiyhah bin al-Julah bin al-Harisy

¹³ Sidqi Jamil Al-'Athar, *Tahdzib Al-Tahdzib*, 8 : h. 131.

¹⁴ Lihat Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Hajar Al-Asqalani, *Tahdzib Al-Tahdzib*, h. 651.

¹⁵ Lihat Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Hajar Al-Asqalani, 9 : h. 176.

bin Jahjaba bin Kulfah bin ‘Auf bin ‘Amr bin ‘Auf bin Mâlik bin ‘Aus al-Anshâri al-Ausi, Abû Isâ al-Kûfi, orang tuanya bernama Muḥammad. Biasanya jalur periwayatan hadisnya di antaranya adalah jalur dari bapaknya, ‘Umar, ‘Usman, ‘Alî, Sa’ad, Hudzaifah, Mu’adz bin Jabal, al-Miqdad, Ibn Mas’ûd, Abû Dzar, Ubay bin Ka’ab, Bilâl bin Rabah, Ibn ‘Umar, dan lainnya. Sementara jalur periwayatan hadis dari dirinya adalah anaknya yaitu Isâ, cucunya Abdullah bin Isâ, ‘Amr bin Maimun al-‘Audi, Abdul Muluk bin Umair, dan lainnya.

Mengenai kepribadiannya, Ishâq bin Manshûr dari Ibn Mu’ayyan, bahwa Ibn Abî Laila adalah *tsiqqah*. Al-‘Ajali berkata bahwa ia adalah orang Kuffah dan dari kalangan Tabi’in.¹⁶

Humaidah bin al-Syamardal al-Asadi al-Kûfi adalah *maqbul* (diterima), terhimpun dalam Ibn Mâjah, ia disebut juga dengan nama Humaidah binti al-Syamardal.¹⁷ Biasanya ia meriwayatkan hadis dari Qais bin al-Hâris. Sementara yang meriwayatkan jalur hadis dari dirinya adalah Muḥammad bin Abdul Rahman bin Abî Laila, Sulaiman al-Syaibâni, Muḥammad bin al-Saib al-Kalabi, dan lainnya. Mengenai kepribadiannya, Ibn ‘Adi dalam kitabnya *al-Kâmil* menyatakan bahwa tidaklah ia memiliki hadis kecuali dua atau tiga hadis. Ibn Hibban menyebut namanya dalam kitab *al-Tsiqqat*. Nama Humaidah bin al-Syamardal termaktub dalam kitab *Sunan Ibn Majah*. Ibn Hajar al-Asqalani menyatakan, mengutip pendapat Ibn al-Qattan, bahwa tidak diketahui keadaannya. Ibn al-Sakan mendha’îfkan hadisnya. Al-Bukhâri menyatakan dengan istilah *fihî nadzar*. Sementara al-Aqili dan Ibn al-Jarud menyebutnya bagian dari *al-dhu’afâ*.¹⁸

Qais bin al-Haris bin Jidar bin al-Asadi, dikatakan pula al-Haris bin Qais bin al-Aswad, atau dikatakan pula Ibn Amirah, ia adalah kakeknya Qais bin al-Rabi. Jalur periwayatan hadisnya biasa dari Humaidah bin al-Syamardal dalam hadis *aslamtu wa indi tsamanu niswatin fadazakartu dzalika li an-nabiyyi shallallahu ‘alaihi wasallam faqala: “Ikhtar minhunna arba’an”*. Ibn Hajar menyatakan mengambil pendapat al-Baihaqi yang men-*râjih* riwayat seseorang yang berkata kepada al-Haris bin Qais. Dan

¹⁶ Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Hajar Al-Asqalani, 5 : h. 166.

¹⁷ Lihat Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Hajar Al-Asqalani, 1 : h. 144.

¹⁸ Lihat Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Hajar Al-Asqalani, 2 : h. 469.

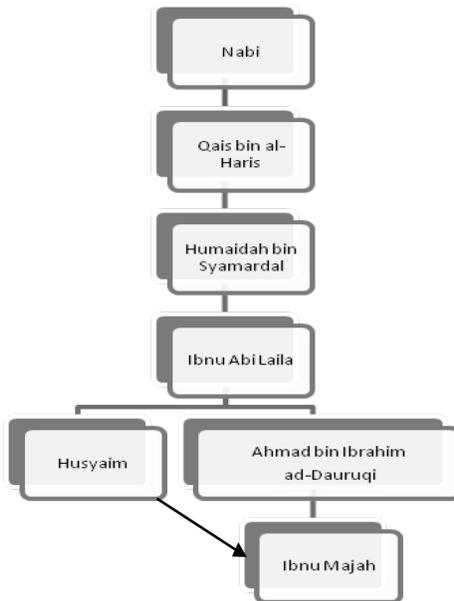
di dalam *Tarjamah*, Qais bin al-Rabi' dari jalur Ibn Sa'ad berkata, bahwa ia adalah termasuk anak dari al-Hâris bin Qais yang masuk Islam dan mempunyai delapan isteri, dan ini adalah hadis yang dikeluarkan oleh Abû Dawud dan Ibn Majah.¹⁹

Dari pemaparan kepribadian dan kualitas personal periwayatan dari jalur sanad yang telah dijelaskan di atas tidak ada yang memiliki cacat, dan semuanya dianggap *tsiqqah*.

Sementara dari hadis yang *kedua*, yakni periwayatan dari jalur Ibnu Majah dalam Bab *al-Rajul Yuslimu Wa 'Indahu Aktsar Min 'Arba' Niswatin*, yang berbunyi:²⁰

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدَّوْرَقِيُّ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ
 حُمَيْصَةَ بِنْتِ السَّمْرَدَلِ عَنْ قَيْسِ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ أَسَلَمْتُ وَعِنْدِي
 ثَمَانِ نِسْوَةٍ فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- فَقُلْتُ ذَلِكَ لَهُ
 فَقَالَ «اخْتَرِ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا».

Jalur periwayatan hadis tersebut bila diskemakan sebagai berikut:



¹⁹ Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Hajar Al-Asqalani, 6 : h. 522.

²⁰ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, 1 : h. 612.

Untuk mengetahui kualitas hadis tersebut, maka penulis akan mendeskripsikan masing-masing sanad yang tertera dalam hadis tersebut.

Ibn Majah nama sebenarnya adalah Muḥammad bin Yazîd al-Raba'î, Abû Abdillâh bin Mâjah al-Qazwuini al-Hâfidz. Jalur periwayatan dari Ibn Majah adalah Alî bin Sa'îd bin Abdillâh al-Ghadani, Ibrahim bin Dinar al-Jarsyi al-Hamdani, Abû al-Thayyib Aḥmad bin Ruh al-Masy'arani, Ishâq bin Muḥammad al-Qazwuini, dan lainnya.²¹

Ibn Hajar al-Asqalani menyatakan kumpulan hadis Ibn Majah dalam kitabnya bagus, terdapat pula di dalam hadisnya yang lemah sekali, sehingga menurut Ibn Hajar, bahwa sampailah al-Sara berkata, "Kadang kala *khâbar* yang sendirian dalam hadisnya sering lemah..... bila dijumlahkan maka terdapat dalam hadisnya terdapat hadis yang munkar". Ibn Hajar juga menyatakan bahwa ia mendengar al-Hâfidz Abal Hujjâj al-Mâzi berkata, "Setiap apa yang sendirian dari Ibn Majah maka ia adalah lemah, dalam artian hadis yang terdapat dalam kitabnya dan tidak terdapat dalam kitab imam yang lima, maka hadis tersebut biasanya lemah".²²

Aḥmad bin Ibrâhim bin Katsir bin Zaid al-Dauraqi al-Nukri al-Bagdâdi, disebut juga dengan nama Abû 'Abdillâh. Ia adalah *tsiqqah*, meninggal pada tahun 46 H.²³ Ia biasanya meriwayatkan hadis di antaranya dari Hafṣ bin Ghayyats, Jarîr, Hâsyim, Mubasyir bin Ismâil al-Halabi dan Khâlîd bin Mukhalid. Sementara yang mengambil periwayatan dari Aḥmad bin Ibrâhim di antaranya adalah Imâm Muslim, Abû Dawud, al-Turmudzi, Ibn Majah, dan Hanbal. Mengenai kepribadiannya, Abû Hâtîm menyatakan bahwa ia adalah *shadûq*. Shâlih Jazrah menyatakan bahwa Aḥmad bin Ibrâhim adalah seorang yang paling banyak hadisnya, paling mengetahui tentang hadis, ia adalah *tsiqqah*. Ibn Hajar al-Asqalani dalam kitabnya *Tahdzîb at-Tahdzîb*, mengambil pendapat al-Aqili, bahwa ia adalah *tsiqqah*. Al-Khalîlî dalam kitabnya *al-Irsyâd*, menyatakan bahwa ia adalah *tsiqqah muttafaq 'alaih*, Ibn Hibbân juga menyebutkan nama

²¹ Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Hajar Al-Asqalani, *Tahdzîb Al-Tahdzîb*, 7 : h. 498.

²² Lihat Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Hajar Al-Asqalani, *Tahdzîb Al-Tahdzîb*, 7 : h. 499.

²³ Lihat Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Hajar Al-Asqalani, 1 : h. 11.

Ahmad bin Ibrâhim dalam kitabnya *al-Tsiqqat*.²⁴

Sementara untuk nama Husyaim, Ibn 'Ali Laila, Humaidah bin Syamardal dan Qais bin al-Harits, telah dijelaskan di atas. Jadi, hadis ini juga bernilai baik, karena semuanya tidak mempunyai cacat.

Poligami dalam Konteks Nas Alquran dan Hadis

Secara historis-sosiologis, berabad-abad sebelum Islam diwahyukan, masyarakat di berbagai belahan dunia telah mengenal dan mempraktikkan poligami.²⁵ Pada masyarakat Mesir kuno misalnya, dalam catatan sejarah bahwa praktik poligami dianggap hal yang wajar asalkan calon suami mau berjanji akan membayar uang yang banyak kepada isteri pertama apabila nanti suami menginginkan untuk menikah lagi. Di berbagai bangsa Timur kuno seperti Siria, Babylonia dan Madyan memiliki anggapan bahwa praktik poligami merupakan hal yang suci karena orang-orang yang mereka anggap suci (raja-raja) melakukan poligami. Di Cina pun demikian, seorang laki-laki berhak mengawini seorang atau beberapa

²⁴ Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Hajar Al-Asqalani, 1: h. 42.

²⁵ Istilah poligami telah dikenal dalam masyarakat pra Islam. Selain poligami, ada beberapa istilah perkawinan yang telah mentradisi. *Pertama*, perkawinan *al-istibda'*, yaitu seorang suami yang meminta istrinya apabila sudah suci dari haidhnya untuk melayani seseorang yang terkenal dengan kemuliaan, keberanian, dan kecerdasannya. Tujuannya untuk memperoleh keturunan yang memiliki sifat laki-laki tersebut. *Kedua*, perkawinan *al-rathhun*, seorang wanita yang digauli beberapa laki-laki, apabila wanita tersebut telah hamil dan melahirkan, maka wanita itu memanggil seluruh laki-laki yang menggaulinya. Kemudian ia menunjuk salah satu dari laki-laki tersebut untuk dijadikan nasab ayah untuk anaknya dan tidak ada lagi bagi laki-laki tersebut untuk menolaknya. *Ketiga*, perkawinan *maqthu'*, seorang anak laki-laki mengawini ibu tirinya setelah ayahnya meninggal dunia. *Keempat*, perkawinan *badal*, yaitu dua orang suami saling tukar menukar isteri mereka tanpa cerai, dengan tujuan untuk memuaskan libido seksual mereka dan untuk menghindari dari kebosenan. *Kelima*, perkawinan *shighar*, seseorang yang mengawinkan anak peempuannya atau saudara perempuannya dengan tanpa mahar atau berlaku sebaliknya. *Keenam*, perkawinan *baghaya*, jenis perkawinan ini hampir sama dengan perkawinan *al-rathhun*, yang membedakan dalam perkawinan *baghaya* ini wanita (pelacur) tersebut menisbatkakan anaknya kepada laki-laki yang paling mirip wajahnya dengan anaknya tersebut. *Ketujuh*, perkawinan *al-irts*, seorang isteri yang ditinggal mati oleh suaminya dan yang tidak memiliki anak laki-laki, ia menjadi warisan kerabat suaminya. *Kedelapan*, perkawinan *mut'ab*, yaitu perkawinan yang bersifat sementara dengan cara menentukan kurun waktu pernikahan dan bayarannya. *Kesembilan*, perkawinan *akhdan*, perkawinan kongsi, jika wanita itu banyak yang menyukai, maka laki-laki yang menggemarinya itu dapat berkongsi untuk menjadikannya isteri bersama. *Kesepuluh*, perkawinan sewa/gadai, yakni seseorang menggadaikan anak gadisnya dalam jangka waktu tertentu dengan sejumlah uang sewa. Lihat Haikal, *Rahasia Perkawinan Rasulullah SAW* (Jakarta: Rajawali Press, t.t.), h. 14.

orang wanita jika isteri yang pertama tidak bisa memberinya keturunan, tetapi dalam kasus ini isteri pertama menjadi ratu dari para isteri yang lain. India pun demikian, praktik poligami terjadi di kalangan kerajaan dan konglomerat, biasanya motif berpoligami karena isteri pertama tidak memiliki keturunan atau emosional. Artinya, mengutip istilah Musfir Husain al-Jahrani, praktik poligami merupakan budaya yang melekat sepanjang peradaban umat manusia, baik yang terjadi di kalangan masyarakat yang berperadaban tinggi maupun rendah.²⁶

Bila merujuk kitab Taurat dijelaskan bahwa Nabi Sulaiman memiliki 1000 orang isteri, 700 orang isteri dari golongan merdeka dan 300 orang dari golongan budak. Nabi Daud demikian, memiliki 100 isteri. Nabi Ibrahim pun melaksanakan poligami, memiliki dua isteri yakni Sarah dan Hajar.²⁷

Pada masyarakat Arab pra-Islam, praktik poligami telah menjadi sebuah kebiasaan,²⁸ seorang laki-laki berhak menikahi sejumlah wanita yang dikehendaki tanpa ikatan maupun syarat apapun. Bisa dikatakan bahwa tirani dan dominasi serta perbudakan kaum pria terhadap kaum perempuan menjadi salah satu penyebab poligami pada saat itu. Adanya sistem patriarkhi, yaitu kaum pria menempati kedudukan mendominasi dan mendaulati kaum perempuan. Setelah Islam datang, poligami tidak serta merta dihapuskan, namun Nabi melakukan perubahan sesuai dengan surat al-Nisâ [4] ayat 3, yaitu dengan membatasi jumlah bilangan isteri sampai dengan empat orang (*limited polygamy*) dan menetapkan syarat yang ketat, yaitu harus mampu berlaku adil.²⁹ Setelah turunnya ayat ini, yakni Q.s. Al-Nisa' [4]: 3.

فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعًا

Nabi segera memerintahkan semua laki-laki yang memiliki isteri lebih dari empat agar menceraikan istri-istrinya sehingga setiap suami

²⁶ Musfir Husain al-Jahrani, *Poligami dari Berbagai Persepsi*, trans. oleh Muh. Suten Ritonga (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), h. 35.

²⁷ Untuk lebih lengkapnya mengenai pernikahan poligami para nabi bisa dilihat dalam Ahmad Abdul Wahhab, *Ta'addud Nisa al-Anbiya; wa Makanah al-Mar'ah fi al-Yahudiyah wa al-Masiyah wa al-Islam* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1989).

²⁸ Untuk lebih lengkapnya bisa dilihat dalam Abdullah Nasih 'Ulwan, *Ta'addud Zaujât fi al-Islam*, cet. IX (Kairo: Dar as-Salam, 2006), 11. Lihat pula Kiram Fahmi Farhat, *Ta'addud al-Zaujât fi al-Adyan* (Kairo: Dar al-Aaq al-Arabiyyah, 1971).

²⁹ Murtadha Muthahari, *Hak-hak Wanita dalam Islam* (Jakarta: Lentera, 2001).

maksimal hanya boleh punya empat isteri.³⁰ Hal ini seperti yang terjadi pada Naufal ibn Muawiyah, ia berkata: “Ketika aku masuk Islam, aku memiliki lima orang isteri. Rasulullah berkata: “Ceraikanlah yang satu dan pertahankan yang empat.

أسلمت وتحتي خمس نسوة فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «فارق واحدة منهن وأمسك أربعاً»

Pada riwayat lain, Qais ibn Tsabit berkata: “Ketika masuk Islam aku punya delapan isteri. Aku menyampaikan hal itu kepada Rasul dan beliau berkata: “pilih dari mereka empat orang.”

أَسْلَمْتُ وَعِنْدِي ثَمَانٍ نِسْوَةٍ فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقُلْتُ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ «اخْتَرِ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا»

Riwayat serupa dari Ghailan ibn Salamah Al-Tsaqafi menjelaskan bahwa dirinya punya sepuluh orang isteri, lalu Rasul bersabda: “pilih empat orang dan ceraikan yang lainnya.”

عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ غَيْلَانَ بْنَ سَلَمَةَ الثَّقَفِيَّ أَسْلَمَ وَلَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَأَسْلَمَ مَعَهُ فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَتَخَيَّرَ أَرْبَعًا مِنْهُنَّ.

Dengan demikian bisa dikatakan bahwa masyarakat muslim pada awalnya mempraktikkan poligami lebih karena pengaruh sosial dan budaya yang berlaku pada masa itu. Ketika beberapa sahabat Nabi berpoligami, tidak lain ialah karena faktor budaya pada saat itu yang memandang lumrah terhadap poligami, bahkan membanggakannya. Pada saat itu, monogami menjadi hal di luar kebiasaan, hanya sedikit orang yang melakukannya.³¹

³⁰ Surat al-Nisa ayat 3 tersebut kemudian menjadi bahan kajian bagi ulama dan akademisi dalam menafsirkan ayat tersebut. Di antara kajian yang telah terpublikasi di antaranya Abd. Moqsih, “Tafsir Atas Poligami dalam Al-Qur’an”, *Karsa* 23, No. 1 (Juni 2015): h. 133-149. Nurus Sa’adah, Vita Fitria, Kurnia Widiastuti, “Poligami dalam Lintas Budaya dan Agama: Meta-Interpretation Approach”, *Ay-Syir’ah Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum* 49, No. 2, (Desember 2015): h. 479-499.

³¹ Lia Noviana, *Persoalan Praktik Poligami dalam Masyarakat Islam* (UIN Maulana Malik Ibrahim, t.t.), h. 87.

Berdasarkan catatan sejarah dalam konteks turunnya hadis dan Alquran, selain dari nabi memerintahkan hanya mengambil empat isteri saja, bahwa Urwah bin Zubair r.a. bertanya kepada 'Aisyah tentang ayat Q.s. al-Nisâ' [4] ayat 3. Maka 'Aisyah menjawab, 'Wahai anak saudara perempuanku, yatim di sini maksudnya anak perempuan yang ada di bawah asuhan walinya yang hartanya bercampur dengan harta walinya, dan harta serta kecantikan yatim itu membuat pengasuh anak yatim itu senang kepadanya lalu ingin menjadikan perempuan yatim itu sebagai isterinya. Tapi pengasuh itu tidak mau memberikan mahar (maskawin) kepadanya dengan adil, yakni memberikan mahar yang sama dengan yang diberikan kepada perempuan lain. Karena itu pengasuh anak yatim seperti ini dilarang mengawini anak-anak yatim itu kecuali kalau mau berlaku adil kepada mereka dan memberikan mahar kepada mereka lebih tinggi dari biasanya. Dan kalau tidak dapat berbuat demikian, maka mereka diperintahkan kawin dengan perempuan-perempuan lain yang disenangi.'" (H.r. Al-Bukhâri, Abû Dawud, al-Nasâ`i, dan al-Turmudzi).³²

Sepintas lalu jika memperhatikan hadits di atas, memang itu seolah-olah ijtihad dari 'Aisyah sendiri, namun jika diperhatikan maka akan ditemukan bahwa pendapat 'Aisyah tersebut lebih banyak benarnya, karena ia termasuk yang mengetahui maksud ayat dari surat al-Nisa' [4]: 3, jadi dia termasuk bagian dari sejarah yang mengetahui sebab-sebab turunnya ayat tersebut. Pendapat ini sesuai dengan maksud ayat tersebut. Jadi dalam hal ini berdasarkan ayat di atas, bagi laki-laki yang terpicat oleh janda kaya yang memiliki anak, di mana anaknya itu ada memiliki harta, maka laki-laki tersebut tidak boleh menikahinya dengan maksud akan mengurus hartanya apalagi sampai mencampurkan harta mereka dengan hartanya.³³

Sebab, ayat ini diturunkan di Madinah setelah perang Uhud. Sebagaimana dimaklumi, karena kecerobohan dan ketidakdisiplinan kaum Muslim dalam perang itu mengakibatkan mereka kalah telak. Banyak prajurit Muslim yang gugur di medan perang. Dampak selanjutnya,

³² Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, vol. VI (Bandung: al-Ma'rif, 1990), h. 136–37.

³³ Rafid Abbas, "Poligami dalam Kajian Nash Al-Qur'an dan Hadis," *Edu-Islamika* 3, no. 1 (Maret 2012): h. 144.

jumlah janda dan anak-anak yatim dalam komunitas Muslim meningkat drastis. Tanggung jawab pemeliharaan anak-anak yatim itu tentu saja kemudian dilimpahkan kepada para walinya. Tidak semua anak yatim berada dalam kondisi papa dan miskin, di antara mereka ada yang mewarisi harta yang banyak, peninggalan mendiang orang tua mereka.³⁴

Pada situasi dan kondisi yang disebutkan terakhir, muncul niat jahat di hati sebagian wali yang memelihara anak yatim. Dengan berbagai cara mereka berbuat culas dan curang terhadap anak yatim tersebut. Terhadap anak yatim yang kebetulan memiliki wajah yang cantik, para wali itu mengawini mereka, dan jika tidak cantik, mereka menghalanginya agar tidak menikah meskipun ada laki-laki lain yang melamarnya.

Tujuan para wali menikahi anak yatim yang berada dalam kekuasaan mereka semata-mata agar harta anak yatim itu tidak beralih pada orang lain, melainkan jatuh ke dalam genggaman mereka sendiri, sehingga akibatnya tujuan luhur perkawinan tidak terwujud. Tidak sedikit anak yatim yang telah dinikahi oleh para wali mereka sendiri mengalami kesengsaraan akibat perlakuan tidak adil. Anak-anak yatim itu dikawini, tetapi hak-hak mereka sebagai isteri, seperti mahar dan nafkah tidak diberikan. Bahkan, harta mereka dirampas oleh suami mereka sendiri untuk menafkahi isteri-isteri mereka yang lain yang jumlahnya lebih dari batas kewajaran.³⁵

Pendapat kedua mengatakan bahwa ayat ini ditujukan kepada laki-laki pada zaman jahiliyah yang menikahi perempuan lebih dari empat orang. Dan menafkahnya dengan semua hartanya hingga ia menjadi miskin. Dan ia menikahi anak yatim dengan maksud mengambil hartanya untuk menafkahi isteri-isterinya yang lain.³⁶

Dengan adanya kasus tersebut maka wali yang mengasuh perempuan yatim dilarang mengawininya kecuali jika bisa berlaku adil dan memberinya maskawin lebih tinggi daripada apa yang diberikan oleh laki-laki lain pada umumnya. Para wali yatim tersebut diperintahkan menikahi

³⁴ Musdah Mulia, *Pandangan Islam tentang Poligami* (Jakarta: LKAJ-SP, 1999), h. 32.

³⁵ Musdah Mulia, *Pandangan Islam tentang Poligami*, h. 33.

³⁶ Nur Chozin, "Poligami Dalam Al-Qur'an," *Mimbar Hukum*, (Jakarta: Al-Hikmah, 1996).

perempuan-perempuan lain yang baik bagi mereka (jika mereka khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim yang ada dalam perwalian mereka). 'Aisyah r.a melanjutkan: sesudah ayat ini (ayat tentang poligami), orang-orang meminta fatwa kepada Rasulullah Saw maka Allah menurunkan ayat lagi:

وَسْتَفتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي
الْكِتَابِ فِي يَتِمَى النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُونَهُنَّ مَا كُنِبَ لَهُنَّ وَرَغِبُونَ أَنْ
تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوَالِدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَمَىٰ بِالْقِسْطِ
وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا

“Dan mereka minta fatwa kepadamu tentang para wanita. Katakanlah: “Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Alquran (juga memfatwakan) tentang para wanita yatim yang kamu tidak memberikan kepada mereka apa yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin mengawini mereka dan tentang anak-anak yang masih dipandang lemah. Dan (Allah menyuruh kamu) supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa saja yang kamu kerjakan, maka Sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahuinya”.

Turunnya ayat tersebut dikarenakan karena kebiasaan wali yang tidak suka mengawini perempuan yatim dalam perwaliannya yang hartanya hanya sedikit dan tidak seberapa cantik. Dengan demikian, mereka para wali yang mengurus perempuan-perempuan yatim yang menyukai harta dan kecantikan mereka dilarang menikahi mereka kecuali dengan adil, karena seandainya yatim-yatim tersebut hanya berharta sedikit dan tidak menikahi mereka.³⁷

Berkenaan dengan *illat* hukum kebolehan poligami di samping dengan melihat latar belakang sosiologis sebab turunnya ayat tersebut, juga dapat dicermati dari peristiwa poligami Nabi Saw. Nabi Saw melakukan poligami setelah pernikahan pertamanya berlalu sekian lama setelah meninggalnya Khadijah r.a. Rasulullah menikah pada usia 25

³⁷ Bukhari, *Shahih Al-Bukhari* (Kairo: Dar Ibn Khuzaimah, 1995), h. 59–60. No: 4574.

tahun, 15 tahun setelah pernikahan beliau dengan Khadijah r.a., beliau diangkat menjadi Nabi. Isteri beliau ini wafat pada tahun ke 10 kenabian beliau. Ini berarti beliau bermonogami selama 25 tahun.³⁸ Tiga atau empat tahun sesudah meninggalnya Khadijah, baru Nabi Saw melakukan awal poligami dengan Aisyah r.a. pada tahun kedua atau ketiga hijriyah. Semua isteri Nabi selain Aisyah adalah para janda yang berusia di atas 45 tahun. Janda-janda yang dikawini oleh nabi, di samping telah mencapai usia senja yang sudah tidak ada daya tarik memikat, juga dalam keadaan sedang mengalami kesusahan hidup karena ditinggal mati suaminya baik mati di medan perang, maupun ditinggal mati biasa dan ada pula dicerai oleh suaminya sebab murtad. Ada pula yang dicerai karena tidak ada kebahagiaan atau ketidakcocokan dengan suaminya.³⁹

Illat hukum kebolehan poligami dalam perkawinan Islam, bukan didorong oleh motivasi seks dan kenikmatan biologis, tetapi oleh motivasi sosial dan kemanusiaan. Hal ini dilakukan oleh perkawinan poligami Nabi Saw dengan beberapa janda pahlawan Islam yang telah lanjut usia seperti Saudah binti Zum'ah (suami meninggal setelah kembali dari hijrah Abessinia), Hafsa binti Umar (suami gugur di perang Badar), Zaenab binti Khuzaemah (suami gugur di perang Uhud), dan Hindun Ummu Salamah (suami gugur di perang Uhud). Isteri-isteri yang lain seperti Ramlah putri Abû Sufyan r.a. dicerai oleh suaminya yang murtad di perantauan. Huriyah binti al-Haris r.a. adalah putri kepala suku dan termasuk salah seorang yang ditawan pasukan Islam, yang kemudian nabi menikahinya sambil memerdekakannya. Shafiyah binti Huyai r.a., putri pemimpin Yahudi dari Bani Quraidhah yang ditawan setelah kekalahan mereka dalam penegpungan yang dilakukan oleh nabi Saw, diberi pilihan kepada keluarganya atau tinggal bersama Nabi Saw dalam keadaan bebas merdeka. Ia memilih untuk tinggal hidup bersama Nabi

³⁸ Ini artinya, Nabi Muhammad mempraktikkan poligami saat usianya sudah 54 tahun. Padahal jauh sebelumnya, di tengah kebiasaan berpoligami tanpa batas di kalangan masyarakat Arab, Nabi yang saat itu beristrikan Siti Khadijah ra., tetap menganut monogami. Dengan kata lain, poligami dilakukan oleh Nabi tentunya dengan alasan-alasan khusus, yang menurut Prof. M. Quraish Shihab dikisahkan sebagai *emergency exit* (pintu keluar darurat) dalam pesawat terbang. Lihat M. Quraish Shihab, *Perempuan* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 180–81.

³⁹ Jones, Jamilah, dan Abu Aminah Bilal Philip, *Monogami dan Poligami dalam Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001), h. 34.

Saw. Zaenab binti Jahesy r.a., sepupu Nabi, dinikahkan langsung oleh Nabi dengan bekas anak angkat dan budak beliau, Zaid ibnu Haritsah r.a. Rumah tangga mereka tidak bahagia, sehingga mereka bercerai dan sebagai penanggungjawab pernikahan itu Nabi Saw menikahinya atas perintah Allah Swt. Mereka (para isteri) itu memerlukan perlindungan untuk melindungi jiwa dan agamanya, dan penanggung untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.⁴⁰

Artinya, pernikahan nabi setelah wafatnya Khadijah bukan bermaksud untuk melaksanakan nafsu syahwatnya, akan tetapi untuk menjalin kekeluargaan dengan anak dari sahabatnya Abû Bakar, yakni 'Aisyah. Setelah itu baru menikah dengan Hafshah binti 'Umar bin Khattâb, ia adalah seorang janda muda, setelah itu menikah dengan Ummu Salamah, ia adalah janda panglima perang beliau sendiri yang gugur di medan perang sebagai pahlawan syahid. Kemudian menikah dengan Saudah, ia adalah seorang wanita bernasib malang yang tidak mempunyai suami, karena usianya sudah tua.

Sebagai contoh lainnya adalah pernikahan Rasul dengan Zainab binti Jahsyi, pernikahan ini adalah merupakan pernikahan yang berat bagi Rasul karena Zainab itu sendiri mantan dari isteri anak angkatnya sendiri, dan termasuk dari kerabat Rasul sendiri. Juga pernikahan Rasul dengan Ummu Habibah ia adalah putri dari tokoh dan penguasa Quraisy Makkah yakni Abû Sofyan bin Harb. Jadi pernikahan Rasul setelah wafatnya Khadijah itu pada dasarnya didorong atas rasa dan kondisi mereka semua dan untuk menjalin persaudaraan dengan para sahabatnya.⁴¹

Berdasarkan pemaparan sosio-historis di atas, dapat dimengerti bahwa teks-teks hadis poligami dan ayat-ayat Alquran sebenarnya mengarah kepada kritik, pelurusan, dan pengembalian pada prinsip keadilan,⁴²

⁴⁰ Jones, Jamilah, dan Abu Aminah Bilal Philip, h. 35.

⁴¹ Muhammad Al-Ghazali, *Fiqh Sirah*, dalam bahasa Indonesia *Fiqh Sirah (Menghayati Nilai-Nilai Riwayat Hidup Muhammad Rasulullah Saw)*, trans. oleh Abu Laila dan Muhammad Tohir (Bandung: Al-Ma'arif, 1998), h. 715–724.

⁴² Sebab bila pelaku praktik poligami tidak menginginkan keadilan dalam berumah tangga, maka akan terkena sanksi di akhirat nanti berdasarkan hadis nabi, yang diriwayatkan dari Abi Hurairah bahwasanya Nabi Saw bersabda : Barangsiapa yang mempunyai dua istri, kemudian ia melebihkan kepada salah satunya, maka ia akan datang di hari kiamat dalam keadaan miring sebelah badannya. Lihat Ahmad, *Musnad Ahmad bin Hanbal* (Bayrut: Dar al-Fikr, 1978), h. 124. Hadits ini juga diriwayatkan oleh yang empat dengan sanad yang shahih.

bukan mengarah kepada sunnah atau bahkan kewajiban. Hal ini terlihat dari pernyataan dan sikap Nabi yang sangat tegas menolak poligami 'Ali bin Abi Thalib r.a. Anehnya, teks hadis ini jarang dimunculkan kalangan propoligami. Padahal, teks ini diriwayatkan para ulama hadis terkemuka: Bukhâri, Muslim, Turmudzi, dan Ibn Majah. Nabi Saw. marah besar ketika mendengar putri beliau, Fâthimah binti Muhammad Saw, akan dipoligami 'Ali bin Abi Thalib r.a. Ketika mendengar rencana itu, Nabi pun langsung masuk ke masjid dan naik mimbar, lalu berseru: "Beberapa keluarga Banî Hasyim bin al-Mughirah meminta izin kepadaku untuk mengawinkan putri mereka dengan 'Ali bin Abi Thalib. Ketahuilah, aku tidak akan mengizinkan, sekali lagi tidak akan mengizinkan. Sungguh tidak aku izinkan, kecuali 'Ali bin Abi Thalib menceraikan putriku, kupersilakan mengawini putri mereka. Ketahuilah, putriku itu bagian dariku; apa yang mengganggu perasaannya adalah mengganguku juga, apa yang menyakiti hatinya adalah menyakiti hatiku juga".⁴³

Penutup

Apa yang telah dijelaskan di atas, eksistensi poligami secara normatif telah termaktub dalam Alquran dan hadis. Kualitas hadis yang telah dijelaskan, berdasarkan kasus Qais bin al-Haris dapat dikategorikan sebagai hadis yang shahih. Sementara dari konteks hadis, turunnya hadis tentang pembatasan poligami dikarenakan praktik poligami telah berjalan lama pra Islam datang. Hasil dari pemaparan tentang poligami, terlihat tampak bahwa praktik poligami merupakan sesuatu yang mubah, bukan sunnah apalagi wajib. Dan tujuan adanya poligami adalah untuk mengangkat harkat dan martabat anak yatim yang ditinggal mati orang tuanya (ayahnya). Bahkan bisa dikatakan bahwa teks-teks hadis poligami sebenarnya mengarah kepada kritik, pelurusan, dan pengembalian pada prinsip keadilan, bukan kesewenang-wenangan atau pelampiasan nafsu birahi.

⁴³ Ibn Asir al-Jazari, *Jâmi' al-Ushûl fi Ahadisi al-Rasul*, juz XII, h. 162, nomor hadis: 9026.

Pustaka Acuan

- Asqalani, Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Hajar Al-. *Tahdzīb Al-Tahdzīb*. Bayrut: Dar al-Fikr, 1995. Dimuraja'ah oleh Sidqi Jamil Al-Athar, *Tahdzīb Al-Tahdzīb*, 3. Bayrut: Dar al-Fikr, 1995.
- Abdul Wahhab, Ahmad. *Ta'addud Nisa al-Anbiya; wa Makanah al-Mar'ah fi al-Yahudiyah wa al-Masiyah wa al-Islam*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1989.
- Abbas, Rafid. "Poligami dalam Kajian Nash Al-Qur'an dan Hadis." *Edu-Islamika* 3, no. 1 (Maret 2012): 144.
- Abd. Moqsith, "Tafsir Atas Poligami dalam Al-Qur'an", *Karsa* 23, No. 1 (Juni 2015): 133-149.
- Abdullah, Raihanah. "Berpiligami: Antara Hak Suami dan Hak Isteri Menurut Undang-Undang Keluarga Islam di Malaysia." *Jurnal Syariah* 11, no. 1 (2003): 131-146.
- Chozin, Nur. "Poligami dalam Al-Qur'an." *Mimbar Hukum*. Jakarta: Al-Hikmah, 1996.
- Dickson, Anne Louis. "Pandangan Ibu-ibu 'Aisyiyah di Malang Terhadap Poligami." *Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik. Universitas Muhammadiyah. Malang* (2007).
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, "Ensiklopedi Islam," 4. Jakarta: PT. Ichtar Baru Van Hoeve, 1994.
- Ending, M. "Poligami: Adilkah Kita?[Polygamy: Is it Fair for Us?]." *Qawwam: Journal for Gender Mainstreaming* 1, no. 1 (2006): 107-111.
- Farhat, Kiram Fahmi. *Ta'addud al-Zawjat fi al-Adyan*. Kairo: Dar al-Aaq al-Arabiyah, 1971.
- Fata, Ahmad Khoirul, and Mustofa Mustofa. "Menyoal Kontekstualisasi Hukum Islam Tentang Poligami." *Al-Ulum* 13, no. 2 (2013): 415-434.
- Ghazali, Muhammad Al-. *Fiqh Sirah*, dalam bahasa Indonesia *Fiqh Sirah (Menghayati Nilai-Nilai Riwayat Hidup Muhammad Rasulullah Saw)*. trans. oleh Abu Laila dan Muhammad Tohir. Bandung: Al-Ma'arif, 1998.

- Haikal. *Rahasia Perkawinan Rasulullah SAW*. Jakarta: Rajawali Press, t.t..
- Haries, Ahmad. "Poligami dalam Perspektif Ali Asghar Angineer dan Relevansinya dengan Konteks Indonesia Kekinian." *Jurnal Mazahib* 4, no. 2 (2007).
- Hakim, Amrie. "Poligami, Masalah Krusial dalam Revisi Undang-Undang Perkawinan." *Jurnal Hukum Jentera Online* 25 (2003).
- Hikmah, Siti. "Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan." *Sawwa: Jurnal Studi Gender* 7, no. 2 (2012): 1-20.
- Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, 1. Bayrut: Dar al-Fikr, 2004.
- Ilyas, Hamim. "Poligami dalam Tradisi dan Ajaran Islam." *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam* 1, no. 1 (2002): 19-26.
- Imron, Ali. "Menimbang Poligami dalam Hukum Perkawinan." *Qistie Jurnal Ilmu Hukum* 6, no. 1 (2012).
- Jahrani, Musfir Husain al-. *Poligami dari Berbagai Persepsi*, trans. oleh Muh. Suten Ritonga. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Jalil, Abdul. "Wanita dalam Poligami (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur)." *Jurnal Cendekia* 2, no. 1 (2018).
- Jaziry, Abdurrahman Al-. *al-Fiqh Alâ al-Madzâhib al-Arbâ'ah*, IV. Bayrut: Darul Fikr, 1996.
- Jazari, Ibn Asir al-. *Jâmi' al-Ushûl fi Ahadisi al-Rasul*, juz XII.
- Shihab, M. Quraish. *Perempuan*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Jones, Jamilah, dan Abu Aminah Bilal Philip. *Monogami dan Poligami dalam Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001.
- Khotimah, Ema. "Praktik Pernikahan Poligami pada Istri Ulama: Tinjauan Fenomenologis." *Prosiding SNaPP: Sosial, Ekonomi dan Humaniora* 1, no. 1 (2017): 93-120.
- Mulia, Musdah. *Pandangan Islam tentang Poligami*. Jakarta: LKAJ-SP, 1999.
- Muthahari, Murtadha. *Hak-hak Wanita dalam Islam*. Jakarta: Lentera, 2001.
- Mustaqim, Abdul. "Konsep Poligami Menurut Muhammad Syahrur." *Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan Hadis, vol. 8, 2007* (2007).

- _____, “Pemikiran Fikih Kontemporer Muhamad Syahrur Tentang Poligami dan Jilbab.” *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 5, no. 1 (2011): 67-80.
- Nasri, D. “Perspektif Orang Minang Terhadap Poligami dalam Novel Sitti Nurbaya.” *Jurnal Multilingual* 1 (2010): 93-109.
- Noviana, Lia. *Persoalan Praktik Poligami dalam Masyarakat Islam*. UIN Maulana Malik Ibrahim, t.t.
- Noviana, Lia. “Persoalan Praktik Poligami dalam Masyarakat Islam.” *Jurnal Salam* 15, no. 1 (2012).
- Nurohmah, Leli. “Poligami Saatnya Melihat Realitas.” *Jurnal Perempuan* 31 (2003): 31-45.
- Poerwadaminta, W.J.S. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1976.
- Pitriana, Yuli, and Emi Zulaifah. “Pengetahuan Poligami dalam Islam dan Sikap Terhadap Poligami pada Wanita Muslim.” *Psikologika: Jurnal Pemikiran dan Penelitian Psikologi* 10, no. 20 (2005).
- Poerwandari, Kristi. “Ilusi Poligami.” *Jurnal Perempuan Menimbang Poligami* 31 (2003).
- Rajab, Budi. “Meninjau Poligami; Perspektif Antropologis dan Keharusan Mengubahnya.” *Jurnal Perempuan* 31 (2003): 67-84.
- Sajastani, Abû Dawud Sulaiman bin Al-Atsast Al-. *Sunan Abi Dawud*, 2, Hadis No 2241. Bayrut: Dar al-Fikr, 2003.
- Sa’adah, Nurus, Vita Fitria, Kurnia Widiastuti, “Poligami dalam Lintas Budaya dan Agama: Meta-Interpretation Approach.” *Asy-Syir’ah Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum* 49, No. 2, (Desember 2015): 479-499.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh Sunnah*, vol. VI. Bandung: al-Ma’rif, 1990.
- Sadnyini, I. A., and Jurnal Studi Jender Srikandi. “Poligami dan Kesengsaraan Perempuan.” *dalam Jurnal Studi Jender Srikandi* 6, no. 1 (2010).
- Sunaryo, Agus. “Poligami di Indonesia (Sebuah Analisis Normatif-Sosiologis).” *Yin Yang* 5, no. 1 (2010): 143-167.

Wartini, Atik. "Poligami: dari Fiqh Hingga Perundang-Undangan." *HUNAFa: Jurnal Studia Islamika* 10, no. 2 (2013): 237-268.

Yilmaz, Ertan, Lut Tamam, and Ufuk Bal. "Polygamy and its Effect on Mental Health/Poligami ve Ruh Sagligina Etkileri." *Psikiyatride Guncel Yaklasimlar/Current Approaches to Psychiatry* 7, no. 2 (2015): 221-229.