Islamicinsights.ub.ac.id
ISSN: 2684-7353

Year 2020

Islamic Insights
Journal

Volume 2, Number 1

PUSAT STUDI PESANTREN DAN
PEMBERDAYAAN MASYARAKAT
UNIVERSITAS BRAWIJAYA

IIJ
Islamic Insights Journal
Volume 2, Number 1

Islamic Insights Journal (IIJ) is an online peer-reviewed journal published by Centre of Pesantren Studies and Community Development, Universitas Brawijaya. IIJ welcomes a wide-range of original papers in English or Bahasa Indonesia that focus on Islam and its society.

IIJ is dedicated to the scholarly study of Islam and its societal dynamics. The journal gives special attention to works related with history, politics, economics, sociology, culture, law, literature, philosophy, international relations, and other issues that deal with Islam and its civilization. It particularly welcomes interdisciplinary works on Islam in Indonesia and South East Asia.

Chief Editor: Mohammad Anas. *Editors*: Siti Kholifah, M. Faishal Aminuddin, Rachmad Gustomy, Slamet Thohari, Muhammad Rozin, H.B. Habibi Subandi, Yusli Effendi. Ziadatul Hikmiah, Millatuz Zakiyah *Cover Design and Content Layout*: Mahalli.

Reviewers: Purwo Santoso (Universitas Gadjah Mada), Al Makin (UIN Sunan Kalijaga), Achmad Tohe (Universitas Negeri Malang), Ribut Wahyudi (UIN Maulana Malik Ibrahim), George Ikbal Tawakkal (Universitas Brawijaya), Gautam Kumar Jha (Jawaharlal Nehru University).

Address:
The Center for Pesantren Studies and Community Development, Universitas Brawijaya. Gedung Layanan Bersama Lt. 8, Jl. Veteran, Kota Malang, East Java, Indonesia

Email: jii@ub.ac.id

Website: islamicinsights.ub.ac.id

All rights reserved © 2020. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form, or by any means, without the prior written permission of the then current Chairman of Center for Pesantren Studies and Community Development Universitas Brawijaya, or the publisher of this journal.

This edition of the Islamic Insights Journal is published by The Center for Pesantren Studies and Community Development Universitas Brawijaya.

Please send inquiries or request copies at: Islamic Insights Journal The Center for Pesantren Studies and Community Development Universitas Brawijaya or via e-mail to: jii@ub.ac.id

Contents

1.	Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD *Rachmad Gustomy*	1-19
2.	Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah) *Yulianto*	21-46
3.	Examining Human Resources Management Issues in Pondok Pesantren Daarul Ukhuwah (PPDU) Malang *Titi Fitrianita*	47-54
4.	Menjembatani Antara Misi Proselitisasi Islam-Kristen dan Keharusan Merawat Kerukunan:Konstruksi Teologis Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Malang *Moh. Anas Kholish, Siti Rohmah*	55-68

Islamic Insights Journal; Volume 02 Number 01, pp. 1-19

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD

[1*] Rachmad Gustomy

[1] Jurusan Ilmu Pemerintahan, Universitas Brawijaya, Malang Indonesia;
Pusat Studi Pesantren dan Pemberdayaan Masyarakat Universitas Brawijaya

Abstract Penelitian ini dimaksudkan untuk mengetahui seberapa jauh pemahaman penyandang disabilitas muslim terhadap hak-haknya sebagaimana tertuang dalam CRPD. Tujuannya penelitian adalah untuk memahami persepsi CRPD kelompok muslim untuk menjadi landasan bagi kebijakan publik agar tidak distortif terhadap kepentingan penyandang disabilitas. Selain itu kepentingan dari studi ini adalah agar menjadi rujukan bagi advokasi atau program pemberdayaan tentang prioritas utama yang dibutuhkan oleh penyandang disabilitas. Penelitian dilakukan kepada kelompok pengajian difabel di dua kota, malang dan Mojokerto, dengan jumlah responden 41. Hasil dari temuan ini menunjukkan bahwa masih banyak penyandang disabilitas yang belum memahami haknya yang tertuang dalam CRPD. Oleh karena itu sangat penting untuk memberikan penguatan kesadaran kelompok penyandang disabilitas terhadap haknya dalam kajian keagamaan.

Keywords: CRPD, peyandang disabilitas muslim, hak-hak disabilitas

1. Latar belakang

Jumlah penyandang disabilitas di dunia berdasarkan data *International Labour Organizaton* (ILO) telah mencapai 15 persen (kurang lebih 1 miliar jiwa) dari penduduk dunia (ILO, 2013). Dari jumlah tersebut sebesar 80 persen tinggal di negara berkembang dan 50 persen dari mereka tidak terpenuhi perawatan medisnya(Anadolu Agency Online, 2018). Di Indonesia, menurut data Survei Penduduk Antar Sensus (SUPAS) 2015 jumlah penyandang disabilitas adalah 21, 84 juta jiwa(Koran Tempo Online, 2019). Jumlah sebesar ini tentu memerlukan perhatian utama dari berbagai elemen dunia dalam pemenuhan hak-hak dasar bagi penyandang disabilitas. *Convention on the Rights of Persons with Disabilities/CRPD* (Konvensi Hak-hak Penyandang Disabilitas) menandai fokus dunia pada hak-hak penyandang disabilitas oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) tanggal 13 Desember 2006 (PPDI Online, 2017). Konvensi ini menjadi angin segar bagi permasalahan yang dihadapi oleh kelompok masyarakat yang mengalami gangguan fisik maupun mental.

Indonesia menjadi salah satu negara yang terlibat aktif memperhatikan masalah disabilitas. Secara ideal, persoalan pemenuhan hak-hak penyandang disabilitas harus menjadi perhatian seluruh elemen masyarakat bukan hanya pemerintah. Berdasarkan data PUSDATIN, jumlah penyandang disabilitas di Indonesia cukup banyak dan perlu mendapatkan perhatian lebih serius. Hal-hal yang penting untuk diperhatikan adalah hak-hak bagi penyandang disabilitas agar terjamin kehidupannya. Penyandang disabilitas

Received, February 11, 2019 Revised, March 3, 2019 Accepted, March 13, 2019

bukan hanya dilihat dari gangguan fisik atau mental saja, melainkan sisi lainnya seperti kemiskinan, aksesibilitas, kesempatan kerja, dan sebagainya.

Secara garis besar, seluruh warga negara sekali pun penyandang disabilitas memiliki hak-hak sebagaimana dalam UUD 1945 pasal 28A yang menyebutkan bahwa '*setiap orang berhak untuk hidup serta berhak mempertahankan hidup dan kehidupannya*'. Kerangka konstitusional inilah yang menjadi dasar utama pentingnya mengawal pemenuhan hak-hak penyandang disabilitas di Indonesia. Undang-undang Nomor 19 Tahun 2011 tentang Pengesahan *Convention on the Rights of Persons with Disabilities* (Konvensi Hak-hak Penyandang Disabilitas) hasil ratifikasi konvensi internasional PBB menunjukkan keseriusan pemerintah Indonesia dalam memperhatikan hak-hak bagi penyadang disabilitas.

Hak-hak penyandang disabilitas seringkali terabaikan, sebagai contoh dalam hal mendapatkan pelayanan kesehatan. Penyandang disabilitas seringkali disamakan dengan orang normal oleh penyedia layanan kesehatan seperti antrian yang seharusnya didahulukan. Padahal, hal tersebut telah disebutkan dalam pasal 29 UU No. 25 Tahun 2009 tentang Layanan Publik bahwa '*penyedia layanan umum harus memberikan layanan khusus kepada penyandang disabilitas sesuai dengan peraturan*'. Pertanyaan besar yang muncul kemudian adalah hak yang tertuang dalam regulasi tersebut diketahui bahkan dipahami oleh penyandang disabilitas atau tidak. Di balik kekurangan yang dimiliki oleh penyandang disabilitas, faktanya sangat sedikit pula yang berani menyuarakan aspirasi atau memperjuangkan hak-haknya sebagai penyandang disabilitas. Implikasinya adalah seringkali justru dimanfaatkan oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab dan menunggangi kepentingan penyandang disabilitas. Oleh karena itu, penting menjadi perhatian utama adalah memastikan penyandang disabilitas memahami hak-hak khususnya.

Lemahnya pemahaman kelompok disabilitas terkait hak-haknya baik dalam CRPD maupun peraturan perundang-undangan lain yang mengakomodasi kelompok difabel dapat dibaca pada beberapa studi terdahulu, seperti dua survey yang pernah dilakukan oleh Pusat Studi dan Layanan Disabilitas (PSLD) Universitas Brawijaya. Dari beberapa muatan pertanyaan, para kelompok difabel tidak banyak tahu terkait hak yang seharusnya diperoleh, mulai dari aksesibilitas, pendidikan, ekonomi, maupun hukum. Hal tersebut menjadi pembuktian bahwa kelompok difabel-pun tidak memiliki cukup semangat untuk mengetahui apa yang seharusnya menjadi hak mereka. Kelompok difabel hanya bisa menuntut, atau bahkan menyerah pada keadaan yang ada. Stigma ini kemudian semakin mengakar kuat di mindset kelompok difabel, sehingga tidak ada perubahan nasib cukup signifikan yang dirasakan baik tidak ada regulasi maupun setelah adanya regulasi. Semua argumen yang telah dipaparkan di atas akan semakin memperkuat posisi urgensi penelitian ini. Dengan memahami pengetahuan kelompok difabel atas hak yang dimiliki pada akhirnya akan sampai pada usaha mereka untuk semakin memperjuangkan hak-hak yang belum diperoleh. Baik itu hak yang belum dipenuhi berbagai instansi seperti dalam regulasi maupun hak lain yang mungkin saja belum dituangkan dalam regulasi.

2. Kerangka Teori

2.1 Logika Hak Disabilitas

Hak penyandang disabilitas merupakan salah satu bentuk hak asasi

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

manusia yang saat ini menjadi sorotan utama mengingat tingginya perhatian atas keterbatasan kelompok difabel. Secara umum, dikenal adanya dua pendekatan dalam isu HAM penyandang disabilitas, yaitu Pendekatan tradisional dan pendekatan yang menolak sikap paternalistik. Pendekatan yang pertama memandang difabel bukanlah bagian dari isu kesehatan dan kesejahteraan, sehingga perbuatan baik kepada mereka hanya sebatas dorongan moral(Pawestri, 2017). Pendekatan kedua memberikan pemahaman bahwa isu kesejahteraan dan kesehatan penyandang disabilitas adalah bagian dari perjuangan komunitas masyarakat secara keseluruhan karena prinsip kesetaraan hak (Pawestri, 2017). Pentingnya isu disabilitas ini kemudian memunculkan beberapa peraturan yang digunakan sebagai acuan dalam melindungi hak-hak kelompok disabilitas. Salah satu rujukan paling penting datang dari *Convention on The Right of Persons With Disabilities* (Konvensi Mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas) atau lazim disebut sebagai CRPD.

CRPD muncul setelah Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) mengeluarkan Resolusi Nomer A/61/106 pada tanggal 13 Desember 2013 (UU Nomor 19 Tahun 2011). Konvensi tersebut secara garis besar memuat hak-hak yang harus diberikan kepada penyandang disabilitas, serta bagaimana kemudian langkah-langkah yang dilakukan untuk menjamin pelaksanaan konvensi tersebut. Logika dibalik CRPD menitik beratkan pada pengakuan bahwa setiap manusia pada dasarnya sama, tak terkecuali penyandang disabilitas (cacat) yang juga harus menikmati kebebasan sebagai seorang manusia dan tak boleh dibeda-bedakan. Pernyataan tersebut memperlihatkan bahwa telah terjadi pergeseran mendasar dalam melihat realitas disabilitas, disabilitas dianggap lebih mampu dijelaskan menggunakan pendekatan-pendekatan hak asasi manusia. Untuk itu, para penyandang disabilitas harus bebas dari segala jenis perlakuan kasar seperti misalnya penyiksaan, eksploitasi, serta berbagai perlakuan semena-mena. Karena pada dasarnya lingkungan dan prilaku seseoranglah yang telah menciptakan keterbatasan bagi penyandang disabilitas dalam berpartisipasi di masyarakat secara penuh bersama orang-orang lain (Pusham Online, 2016) .

Pengakuan bahwa hak disabilitas merupakan bagian dari hak asasi manusia secara nyata berimplikasi langsung terhadap tanggung jawab yang harus dipegang oleh negara. Negara diposisikan sebagai lembaga yang wajib merealisasikan berbagai hak-hak yang telah dituangkan dalam konvensi tersebut melalui berbagai peraturan perundang-undangan, atauran hukum, serta aturan-aturan administratif. Untuk itu PBB menempatkan negara sebagai lembaga yang menjadi sorotan utama dalam pemenuhan hak-hak disabilitas menurut CRPD. Dengan diakuinya hak disablitas oleh negara menjadi bagian dari dikriminasi atas hukum hak asasi manusia, maka dukungan lebih intensif akan semakin kuat karena telah memiliki legitimasi hukum yang jelas.

Dari beberapa poin tentang perlindungan yang diwajibkan dalam butir konvensi CRPD, beberapa di antaranya menjadi rentan dan harus mendapatkan perhatian utama oleh pemerintah. Seperti misalnya perlindungan terhadap perempuan dan anak-anak disabilitas. Di samping itu, kesetaraan di depan hukum, akses/kesempatan mendapatkan keadilan, kebebasan dan keamanan,

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

perlindungan dari berbagai perlakuan penyiksaan, kebebasan atas perbudakan dan eksploitasi, dan kebebasan berbicara dan menyatakan pendapat harus menjadi prioritas utama. Bukan karena seluruh hak merupakan domain yang paling mampu dipenuhi oleh negara, namun lebih karena regulasi yang dikeluarkan oleh negara tak jarang memperlihatkan sikap diskriminatif terhadap kelompok disabilitas. Pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana kemudian butir-butir kesepakatan di dalam CRPD dapat dituangkan dalam bentuk aksi nyata di masyarakat? Bagaimana kemudian Indonesia yang juga telah melakukan ratifikasi terhadap CRPD mampu menerapkannya dalam regulasi-regulasi yang telah dikeluarkannya? Pertanyaan-pertanyaan tersebut untuk selanjutnya akan dijelaskan dalam sub bab selanjutnya di bawah ini.

2.2 Affirmative Action CRPD di Indonesia

Setelah melakukan rativikasi terhadap *Convention on The Right of Persons With Disabilities* pada tahun 2007 di New York, pemerintah akhirnya mengeluarkan UU No. 19 Tahun 2011 tentang Pengesahan *Convention On The Right of Persons With Disabilities* (Konvensi Mengenai Hak-Hak penyandang Disabilitas). Catatan penting yang perlu diperhatikan adalah dalam menandatangani konvensi tersebut Indonesia melakukannya tanpa melakukan melakukan reservasi. Artinya Indonesia menerima seluruh isi konvensi tersebut tanpa terkecuali.

Namun setelah melakukan ratifikasi, CRPD memunculkan kontroversi baru terhadap penerapannya di Indonesia. *Pertama*, beberapa butir yang menjadi tugas negara dalam memenuhi hak disabilitas menjadi bertentangan dengan regulasi yang sebelumnya telah diterapkan di Indonesia. Salah satunya misalnya ketika disabilitas tidak cakap atau berkedudukan sama di mata hukum. Kelompok disabilitas dianggap rentan karena posisinya menang direntankan oleh teks serta sistem hukum negara tersebut. Akhirnya kelompok disabilitas tetap menjadi kelompok minoritas yang pada akhirnya akan menghadapi pengorbanan ganda (*double victimization*), di satu sisi menjadi korban kejahatan dan di sisi lain menjadi korban atas stigma negative dari pemikiran sempit masyarakat (Pusham Online, 2016).

Kedua, perbedaan logika pendekatan antara CRPD dengan logika pendekatan penerapan undang-undang hak-hak disabilitas di Indonesia sebelumnya yang telah diterapkan. Jika CRPD fokus pada pendekatan hak asasi manusia, sedangkan pendekatan hak asasi difabel di Indonesia cenderung lebih *legalisme positivistic*. Akhirnya ketika CRPD juga diterapkan melalui UU No. 19 Tahun 2011 hasilnya akan sama, butir-butir pemenuhan hak difabel dalam CRPD akan ditafsirkan dalam bentuk *legalisme positivistic*. Inilah yang kemudian menjadikan setiap UU perlindungan disabilitas selamanya tidak akan mampu diterapkan dengan baik di lapangan. Untuk itulah kemudian diperlukan pemahaman ulang tentang hak-hak kelompok disbilitas, salah satunya melalui penerapan butir-butir CRPD dengan *support* undang-undang disabilitas sebelumnya yang telah ada di Indonesia. Terutama untuk beberapa variabel-variabel yang dianggap *urgent* diterapkan di Indonesia terkait hak-hak kelompok minoritas.

2.3 Variabel CRPD dalam Pemenuhan Hak Disabel di Indonesia

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

Terdapat empat hak penting yang menjadi konsen utama di dalam CRPD, di samping beberapa hak lainnya. Empat hak yang kemudian digunakan dalam penelitian ini sebagai indikator dalam mengukur persepsi kelompok difabel terkait hak mereka. Keempat hak tersebut adalah:

1. Hak Aksesibilitas. Pada CRPD hak aksesibilitas termuat dalam pasal 9 ayat 1a yang berbunyi bahwa tempat-tempat aksesibel seperti bangunan, jalan, transportasi, tempat-tempat di dalam dan di luar ruangan seperti sekolah, perumahan, rumah sakit, puskesmas dan klinik, serta tempat kerja. Penelitian ini membagi hak aksesibilitas tersebut setidaknya pada 3 indikator, yaitu aksesibilitas kelompok difabel pada infrastruktur-infrastruktur publik. Aksesibilitas kelompok difabel pada sarana-sarana transportasi. Terakhir adalah aksesibilitas kelompok difabel pada bidang kesehatan. Poin inilah yang harus diperkuat oleh pemerintah, karena pada kenyataannya banyak difabel tidak mendapatkan hak kesehatan yang layak dari negara, seperti misalnya banyaknya kelompok difabel tidak mendapatkan kartu Jamkesmas dari negara.

2. Hak pendidikan. Kelompok difabel menjadi rentan terabaikan dalam hak pendidikan, bukan hanya karena difabel memerlukan kebutuhan khusus terutama infrastruktur tetapi lebih karena kegagalan negara dalam mempertegas peratusan serta pengawasan hak disabilitas dalam bidang pendidikan.

3. Hak ekonomi. Hak ini mungkin juga menjadi paling urgent dibutuhkan oleh kelompok disabilitas di Indonesia. Realitasnya masih banyak kelompok disabilitas tidak dapat mengakses lapangan pekerjaan yang layak, terutama di bidang-bidang formal. Sebagian besar kelompok disabilitas terserap pada sektor-sektor pekerjaan informal. Hingga poin RCPD terhadap pemenuhan ekonomi harus segera dilaksanakan oleh pemerintah.

4. Kesetaraan di depan hukum. Banyaknya permasalahan hukum yang melibatkan kelompok difabel terutama untuk kasus penyiksaan dan kekejaman menyebabkan penerapan poin kesetaraan di depan hukum bagi kelompok difabel menurut CRPD harus segera dilakukan. Disebutkan dalam CRPD bahwa negara harus menjamin segala kebutuhan dan rehabilitasi kesehatan bagi kelompok difabel.

3. Metode penelitian

Jenis penelitian yang akan digunakan adalah penelitian kuantitatif. Penelitian ini akan menggunakan survei deskriptif sebagai metode pencarian data, penelitian akan dilakukan dengan mengambil sampel dari populasi kelompok difabel. Mengingat konteks difabel yang tersebar dengan data yang tidak tertata rapi, maka penelitian ini akan dilakukan dengan melakukan survei di dua Kota yang mengambil sampling kelompok pengajian difabel. Proses ini dilakukan untuk ditemukan kejadian-kejadian relatif, distribusi, dan hubungan-hubungan antar variabel, sosiologis maupun psikologis. Sampling akan diambil dengan metode *stratified sampling*

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

yang diambil dari kelompok penegajian difabel yang tersebar

di dua kota di Provinsi Jawa Timur, yakni Kota Malang dengan 19 responden (atau 46,3 %) dan Kota Mojokerto dengan 22 koresponden (atau 53,7 %). Total koresponden pada penelitian ini berjumlah 41 koresponden. Dari total 41 koresponden tersebut, koresponden laki-laki berjumlah 23 orang (56,1 %) dan koresponden perempuan berjumlah 18 orang (43,9 %). Sebagian besar koresponden berasal dari tuna daksa dengan jumlah 29 orang (70,7 %), Tuna netra berjumlah 7 orang (17,1 %), tuna tungu 2 orang (4,9 %), lumpuh 1 orang (2,4 %), sedangkan 2 orang lagi tidak menjawab jenis disabilitas yang dialami.

Penelitian ini berhasil mengidentifikasi atau mengelompokkan empat indikator yang digunakan sebagai gambaran pemahaman kelompok difabel atas hak-hak mereka. Terutama hak yang dituangkan dalam *Conventions on The Rights of Persons with Disabilities* (CRPD), dimana kemudian telah diratifikasi oleh pemerintah menjadi Undang-Undang No. 11 Tahun 2009 tentang Pengesahan *Conventions on The Rights of Persons with Disabilities* (Konvensi Hak-Hak Penyandang Disabilitas. Keempat indikator tersebut adalah aksesibilitas, pendidikan, ekonomi, dan hukum.

4. Pembahasan

4.1 Indikator Aksesibilitas Kelompok Difabel

Meskipun menjadi hak paling mendasar yang harus dipenuhi bagi kelompok difabel, namun kenyataannya beradasarkan survey fasilitas publik dilakukan oleh PSLD UB terlihat bahwa sebagaian besar fasilitas publik tidak aksesibel dengan para kelompok difabel khususnya temuan di Kota Malang (Thohari, 2013). Pertanyannya kemudian apakah kelompok difabel tersebut mengetahui bahwa aksesibilitas merupakan hak dasar mereka yang telah tertuang dalam peraturan perundang-undangan maupun CRPD dan wajib dipenuhi oleh pemerintah maupun instansi terkait. Hasil survey di bawah ini dapat dijadikan acuan untuk menjawab pertanyaan tersebut. Terutama aksesibilitas pada bidang infrastruktur fasilitas publik, transportasi, dan kesehatan.

- **Aksesibilitas Fasilitas Publik**

Aksesibilitas fasilitas publik bagi kelompok difabel setidaknya telah dituangkan dalam dua peraturan pemerintah. *Pertama*, berdasarkan UU No. 28 Tahun 2002 tentang Bangunan Gedung pasal 27 ayat 2 yang menyatakan bahwa "*Kemudahan hubungan ke, dari, dan di dalam bangunan gedung sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) meliputi tersedianya fasilitas dan aksesibilitas yang mudah, aman, dan nyaman termasuk bagi penyandang cacat dan lanjut usia*." Pasal tersebut kemudian diperkuat kembali dalam pasal 31 ayat (1), (2), dan (3).

Merujuk pada peraturan tersebut, untuk mengetahui persepsi maupun pemahaman kelompok difabel terhadap aksesibilitas fasilitas publik setidaknya ditanyakan dua pertanyaan utama yakni "apakah tempat-tempat publik telah aksesibel baki kelompok disabilitas?" dan "apakah anda pernah mendengar atau tahu ada aturan yang mengharuskan tempat publik harus aksesibel?" Hasilnya adalah untuk pertanyaan pertama sebagian besar kelompok difabel masih menganggap tempat publik kurang aksesibel (70, persen). Lebih jelasnya

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

seperti yang ada dalam grafik di bawah ini:

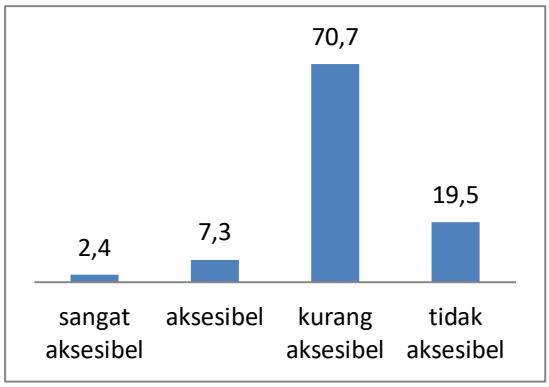


Figure 1. Aksesibilitas Tempat Publik

Sedangkan untuk pertanyaan kedua, jawaban para kelompok difabel cukup beragam dengan persebaran cukup merata, dan untuk lebih jelasnya akan diperlihatkan pada Grafik 2 di bawah. 13 koresponden (31,7 persen) mengaku tau dan paham tentang aturan aksesibilitas tempat publik. 11 koresponden (26,8 persen) tidak pernah mendengar terkait peraturan tersebut, 10 koresponden (24,4 persen) tahu tapi tidak paham, dan sisanya adalah sekitar 7 orang (17,1 persen) mengakui pernah mendengar regulasi tersebut tapi tidak tahu.

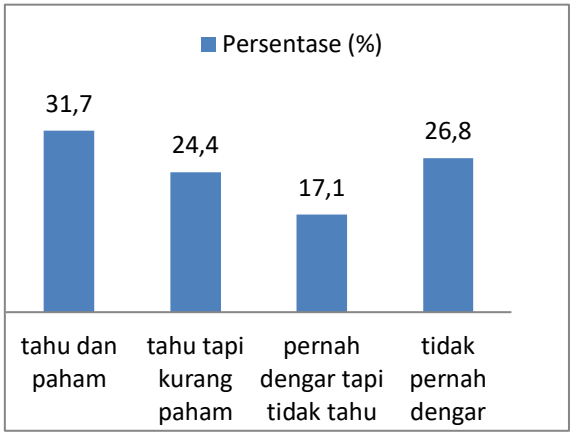


Figure 2. Pengetahuan Tentang Aturan Tempat Publik Harus Aksesibel

- **Aksesibilitas Sarana Transportasi**

Untuk mengetahui pemahaman kelompok difabel terkait aksesibilitas transportasi, digunakan empat pertanyaan yang diajukan. Pertanyaan diawali dengan menanyakan kelompok difabel "apakah sarana transportasi (seperti kereta api, angkot, bis, dan lain-lain) dianggap sudah mengutamakan mereka sebagai kelompok difabel?" Jawabannya seperti yang terlihat dalam Grafik 3 di bawah ini:

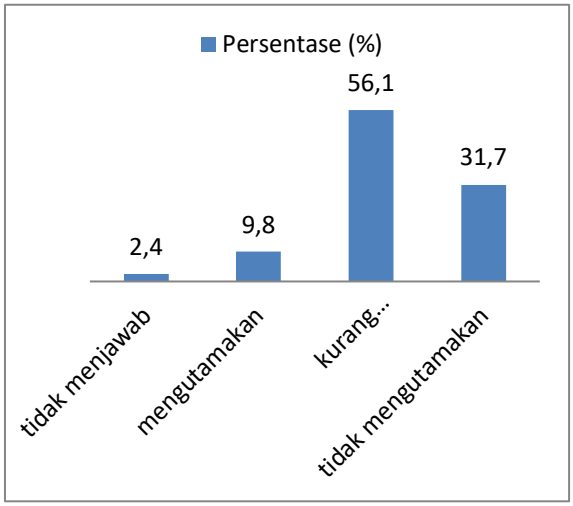


Figure 3. Pendapat Tentang Sarana Transportasi

Grafik di atas memperlihatkan bahwa sebagian besar kelompok difabel masih menganggap sarana transportasi belum memberikan pelayanan khusus terhadap kelompok difabel dengan persentase mencapai angka 56,1 persen. Bahkan 31,7 persen kelompok difabel menganggap saraa transportasi selama ini tidak mengutamakan kelompok disablitas. Sedangkan untuk koresponden yang menjawab mengutamakan hanya sekitar 9,8 persen dan sisanya menjawab tidak mengetahui.

Jawaban di atas akan bertolak belakang dengan regulasi yang telah diterapkan oleh pemerintah dalam bentuk UU, PP, Perda, maupun di dalam CRPD. Seperti pada UU No. 22 Tahun 2009 tentang Lalu Lintas dan Angkutan Jalan pasal 242 ayat 1 dan 2, di mana dengan tegas menyatakan pemerintah daerah dan perusahaan angkutan umum wajib memberikan perlakuan khusus bagi

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

para difabel. Selanjutnya UU No. 43 Tahun 1998 tentang tentang Upaya Peningkatan Kesejahteraan Sosial Penyandang Cacat pasal 11 ayat 1 dan pasal 15 yang mengharuskan setiap penyelenggara angkutan memberikan fasilitas istimewa pada angkutan umum seperti tangga naik atau turun, tempat duduk, dan tanda-tanda pembantu. Peraturan tersebut juga diperkuat dengan munculnya Keputusan Menteri Perhubungan No. KM 71 Tahun 1999 terutama pada pasal Pasal 2 ayat 1 yang menyatakan bahwa "penyelenggara angkutan wajib melaksanakan pengangkutan penyandang cacat dan orang sakit dengan aman, selamat, cepat, lancar, tertib, teratur, dan nyaman".

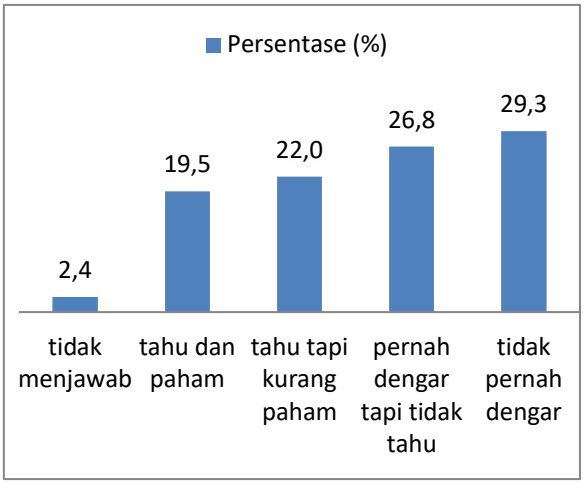


Figure 5. Pengetahuan Tentang Aturan Transportasi Harus Aksesibel

Namun ketika koresponden ditanyakan seputar regulasi tentang hak difabel dalam transportasi, jawaban koresponden cukup beragam, dimana sebagian besar koresponden menjawab tidak mengetahui keberadaan peraturan tersebut (lihat Grafik 4).

Berdasarkan data di atas maka dapat dipahami bahwa sebagian besar kelompok difabel tidak pernah mendengar peraturan atas aksesibilitas transportasi publik (29,3 persen). Adapun 26,8 persen kelompok difabel pernah mendengar tapi tidak mengetahui, 22 persen tahu tapi tidak paham. Sedangkan untuk yang telah tahu dan memahami hanya sekitar 19,5 persen. Rendahnya pemahaman ini juga berkorelasi dengan pemahaman lain kelompok difabel tentang transportasi, seperti misalnya aturan terkait dengan diskon yang diberikan oleh penyedia angkutan terhadap kelompok difabel yang menggunakan sarana angkutan umum.

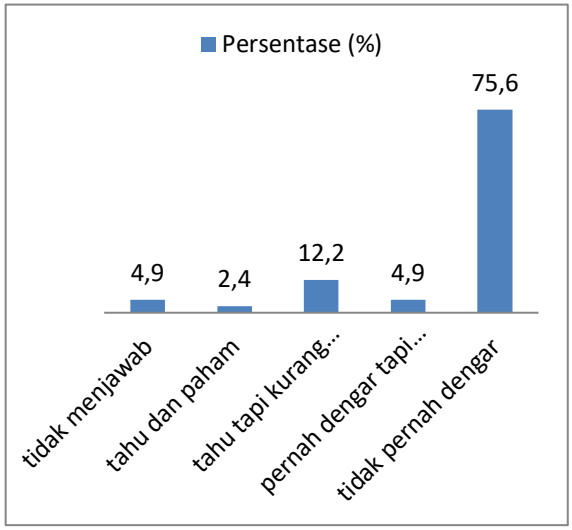


Figure 4. Pengetahuan Terkait Diskon Transportasi Bagi Kelompok Difabel

Berikut adalah temuannya:

Rendahnya pemahaman ini juga menjadi alasan mengapa kelompok difabel tidak pernah menuntut lebih terhadap pemerintah maupun penyedia sarana transportasi untuk memberikan pelayanan khusus serta lebih baik bagi mereka. Seperti ketika koresponden diajukan pertanyaan "apakah mereka pernah menuntut ke pemerintah agar perusahaan transportasi memberikan pelayanan khusus kepada mereka?" (untuk lebih jelasnya dapat dilihat dalam Grafik 6 di bawah). Jawabannya sudah dapat diprediksi, yakni 58,5 persen kelompok difabel tidak pernah menuntut hal tersebut. Sedangkan hanya 4,9 persen yang sering menuntut, 19,5 persen yang pernah menuntut, dan 12,2 persen yang

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

jarang menuntut. Kondisi ini tentunya cukup memprihatinkan, di mana ketika kelompok difabel sendiri-pun tidak pernah menuntut hak dasar yang harusnya diberikan. Meskipun secara jelas berbagai regulasi telah mewajibkan hal tersebut.

- **Aksesibilitas Layanan Kesehatan**

Kesehatan merupakan kebutuhan pokok yang dibutuhkan oleh para kelompok difabel mengingat sebagian besar kelompok difabel bermasalah dengan kesehatan. Dalam sistem jaminan kesehatan terbaru posisi kelompok diabel juga belum jelas. Terutama ketika kebutuhan jaminan kesehatan kelompok difabel masih belum terakomodasi secara baik seperti dalam draft Perpres Jaminan Kesehatan (KPMAK UGM Online, 2017). Keadaan tersebut juga diperparah dengan belum adanya regulasi jelas terkait pemberian jaminan pelayanan kesehatan khusus bagi kelompok difabel.

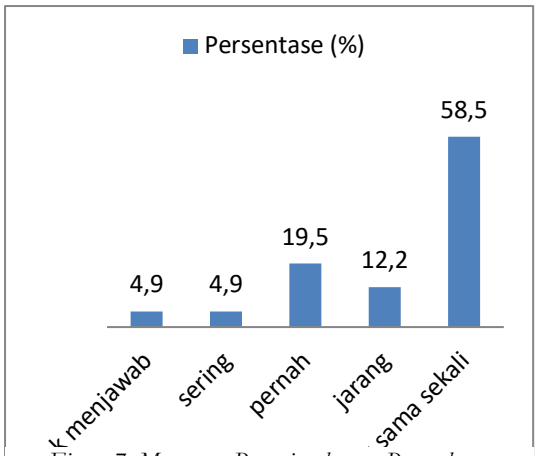


Figure 7. Menuntut Pemerintah agar Perusahaan Transportasi Memberikan Pelayanan Khusus

Untuk konteks Jawa Timur sendiri, kesulitan kelompok difabel dalam mengakses layanan kesehatan sedikit teratasi dengan dikeluarkannya Perda No. 3 Tahun 2013 tentang Perlindungan dan Pelayanan Bagi Penyandang Disabilitas. Secara khusus untuk konteks pelayanan kesehatan diakomodasi pada pasal 35 ayat 1,2, dan 3, yang berbunyi:

(1) Penyandang disabilitas dapat disetarakan dengan individu yang sehat jasmani dan rohani.

(2) Setiap penyandang disabilitas berhak mendapatkan layanan kesehatan yang bermutu sesuai dengan kondisi dan kebutuhan individu penyandang disabilitas.

(3) Setiap pemberi layanan kesehatan dilarang menolak pasien penyandang disabilitas yang membutuhkan layanan kesehatan.

Namun apakah kelompok difabel mengetahui keberadaan peraturan ini, untuk membuktikannya pertanyaan pertama yang diajukan adalah dengan menanyakan hal sederhana seperti "sudahkan Anda diutamakan dalam antrean di tempat pelayanan kesehatan seperti puskesmas dan rumah sakit?" Jawaban para kelompok difabel tersebut kemudian terekam dalam Grafik 7 di bawah. Pada Grafik tersebut terlihat bahwa sekitar 48,8 persen kelompok difabel kurang diutamakan dalam hal antrean. Sekitar 29,3 persen menjawab tidak diutamakan, 19,5 persen sudah diutamakan, dan hanya 2,4 persen yang menjawab sangat diutamakan.

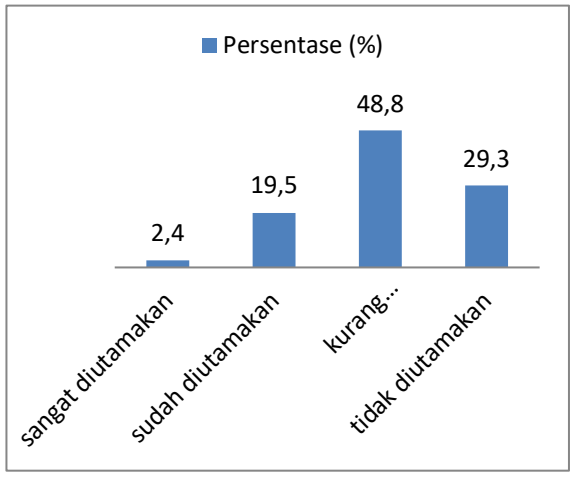


Figure 6. Pengutamaan Difabel dalam Antrian Layanan Kesehatan

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

Bagaimana kemudian ketika kita membandingkan dengan pengetahuan difabel terkait larangan instansi kesehatan seperti puskesmas dan rumah sakit menolak pasien difabel. Hasilnya adalah sebagian besar koresponden kelompok difabel tidak mengetahui keberadaan regulasi tersebut. Meskipun seperti yang diungkan dalam Perda No. 3 Tahun 2013 terutama pasal 3 yang dengan tegas melarang pemberi layanan kesehatan menolak pasien difabel yang membutuhkan layanan kesehatan.

Dengan berbagai diskriminasi dan kurangnya pengetahuan yang dimiliki kelompok difabel berdampak pada upaya mereka untuk mendapatkan aksesibilitas. Hal ini terlihat dari minimnya upaya tuntutan yang dilakukan kelompok difabel. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat dalam Grafik 8 di bawah ini:

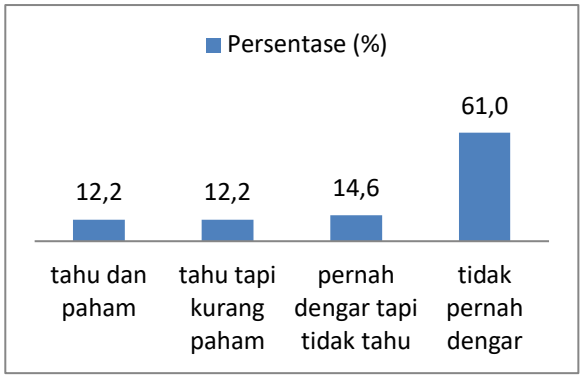


Figure 9. Pengetahuan Pelarangan Menolak Pasien Difabel

Data di bawah memperlihatkan bahwa hanya sekitar 4,9 persen kelompok difabel yang sering menyuarakan dan menuntut pemerintah memberikan pelayanan khusus. Hal kontras akan terlihat ketika dibandingkan dengan kelompok difabel yang tidak pernah menuntut pemerintah untuk memberikan pelayanan kesehatan khusus dengan jumlah mencapai 75,6 persen. Sedangkan hanya 14,6 persen masyarakat yang pernah berupaya menuntut pemerintah untuk memberikan pelayanan khusus dan 4,9 persen yang jarang melakukan hal tersebut.

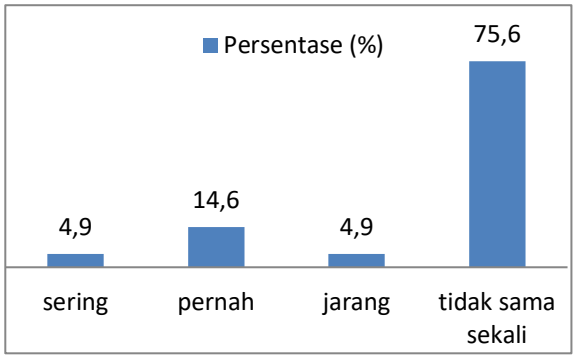


Figure 8. Menuntut Pemerintah Untuk Memberikan Pelayanan Khusus

- **Indikator Pendidikan Kelompok Difabel**

Indikator kedua yang digunakan untuk melihat pemahaman hak yang dimiliki berdasarkan *Conventions on The Rights of Persons with Disabilities* (CRPD) adalah indikator pendidikan. Diskriminasi bagi para kelompok difabel dalam pendidikan bukanlah suatu hal yang baru. Diskriminasi terjadi mulai dari tingkat pendidikan dasar hingga tingkat perguruan tinggi. Dalam beberapa kasus misalnya terlihat bahwa perguruan tinggi masih enggan menerima mahasiswa difabel karena diangap tidak cukup mampu bersaing dengan para mahasiswa normal. Salah satunya adalah syarat harus sehat jasmani dan rohani bagi masyarakat yang hendak mendaftar SBMPTN, hal itu bisa menimbulkan persepsi bahwa penyandang disabilitas tidak boleh ikut seleksi (Tirto Online, 2018). Di samping itu, beberapa kampus atau program studi juga masih enggan menerima mahasiswa difabel karena berbagai alasan. Dalam hal ini, Mohammad Bisri selaku rektor UB pada tahun 2017 pernah berbicara soal diperlukannya pedoman ilmiah dan relijius (fikih) untuk mendorong pengelola kebijakan lembaga pendidikan melakukan pelayanna terhadap penyandang disabilitas (Koran Republika Online, 2017).

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

Hal tersebut juga dirasakan oleh para koresponden yang sebagian besar menjawab kurang diutamakan ketika mendapat pertanyaan "apakah pemerintah telah mengutamakan pendidikan bagi penyandang disabilitas?' Seperti terlihat pada data hasil Grafik 10 di bawah ini. Data di tersebut memperlihatkan bahwa sebagian besar kelompok difabel atau sekitar 68,3 persen merasakan bahwa pendidikan bagi mereka kurang diutamakan oleh pemerintah. Mereka merasakan bahwa pemerintah memposisikan mereka sebagai negara kelas dua dan berbeda dengan masyarakat normal pada umumnya. Sedangkan bagi 12,2 persen koresponden lainnya menganggap pemerintah tidak mengutamakan pendidikan kelompok difabel. Hanya sekitar 14,6 persen difabel merasa sudah mendapatkan keutamaan pendidikan dari pemerintah dan 2,4 persen merasa dirinya sangat diutamakan pemerintah dalam hal pendidikan.

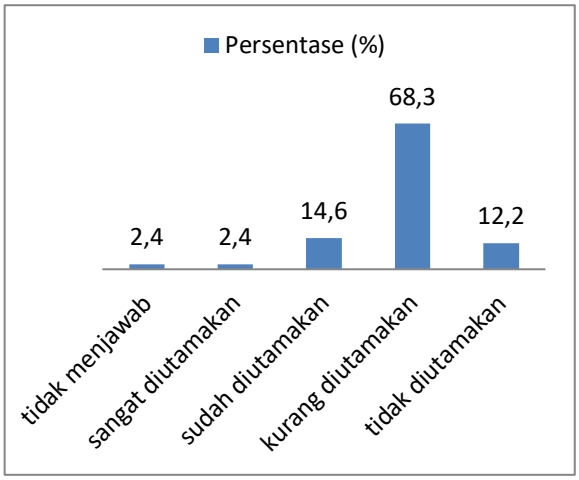


Figure 10. Pendidikan Bagi Kelompok Difabel

Data di atas merupakan bentuk negasi atas berbagai peraturan yang dikeluarkan pemerintah utamanya terkait perlakuan khusus yang seharusnya diberikan oleh lembaga pendidikan. UU No. 4 Tahun 1997 tentang Penyandang Cacat pasal 12 dan Peraturan Menteri Pendidikan Nasional No. 70 Tahun 2009 tentang Pendidikan Inklusif bagi Peserta Didik yang Meliliki Kelainan dan Memiliki Potensi Kecerdasan dan atau Bakat Istimewa pasal 3 ayat 1 Peraturan Menteri Pendidikan Nasional No. 70 Tahun 2009 dengan tegas menyatakan bahwa kelompok difabel berhak mendapatkan pendidikan yang layak. Untuk mengakomodasi hal tersebut pemerintah maupun pemerintah daerah harus memberikan pendidikan inklusif bagi para difabel seperti yang tertuang dalam pasal 3 ayat 1 "setiap peserta didik yang memiliki kelainan fisik, emosional, mental, dan sosial atau memiliki potensi kecerdasan dan/atau bakat istimewa berhak mengikuti pendidikan secara inklusif pada satuan pendidikan tertentu sesuai dengan kebutuhan dan kemampuannya.

Selain itu pemerintah daerah daerah diwajibkan untuk mendirikan Sekolah Luar Biasa atau SLB dengan persentase minimal 1 SLB dalam setiap kecamatan seperti yang tertuang dalam pasal 4 ayat 1 Peraturan Menteri Pendidikan Nasional No. 70 Tahun 2009 yang menyatakan "bahwa Pemerintah kabupaten/kota menunjuk paling sedikit 1 (satu) sekolah dasar, dan 1 (satu) sekolah menengah pertama pada setiap kecamatan dan 1 (satu) satuan pendidikan menengah untuk menyelenggarakan pendidikan inklusif yang wajib menerima peserta didik sebagaimana dimaksud dalam Pasal 3 ayat (1)". Peraturan tersebut kemudian diperkuat dalam pasal 10 hingga 14 Perda No. 3 Tahun 2013 tentang Perlindungan dan Pelayanan Bagi Penyandang Disabilitas. Terutama untuk pasal 13 ayat (1) dan (2) pemerintah provinsi wajib menyediakan SLB bagi penyandang disabilitas karena derajat disabilitasnya tidak mampu mengikuti kelas terpadu atau inklusi.

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

Meski demikian peraturan tersebut jauh dari ideal jika dikomparasikan dengan keadaan di lapangan karena masih banyak poin-poin yang diamanatkan peraturan di atas yang tidak dapat dipenuhi. Di samping itu, kelompok difabel juga kurang memahami keberadaan peraturan-peraturan tersebut. Hasil survey memperlihatkan bahwa koresponden sudah cukup memiliki pengetahuan terkait keberadaan SLB. Grafik di bawah ini memberikan gambaran tentang pemahaman difabel akan peraturan-peraturan tersebut.

Namun ketika dibandingkan dengan pertanyaan apakah para difabel mengetahui regulasi keharusan SLB harus terdapat setidaknya pada setiap kecamatan, jawaban akan sedikit berbeda.

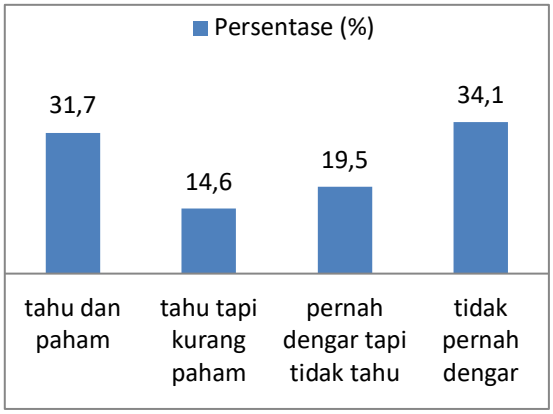


Figure 13. Pemahaman Difabel akan Peraturan tentang SLB

Sebagian besar atau 61 persen korenponden menjawab tidak mengetahui terkait peraturan keberadaan SLB, 17,1 persen pernah dengar tapi tidak tahu, 12,2 persen yang tahu dan paham, dan hanya 9,8 yang mengetahui regulasi tersebut meskipun kurang paham.

Hal serupa juga ditemukan terkait dengan hasil survey penggunaan status bahasa isyarat yang harus diakui dan disamakan dengan bahasa daerah lain. Seperti yang tergambarkan dalam sebaran data di bawah ini:

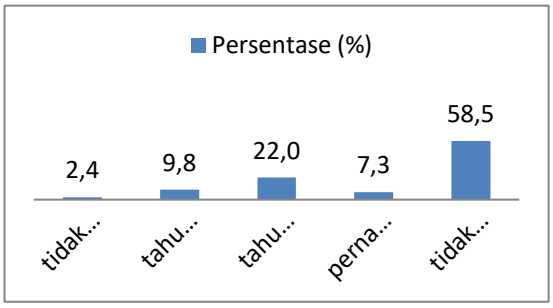


Figure 11. Pengetahuan Difabel akan Kewajiban SLB di Setiap Kecamatan

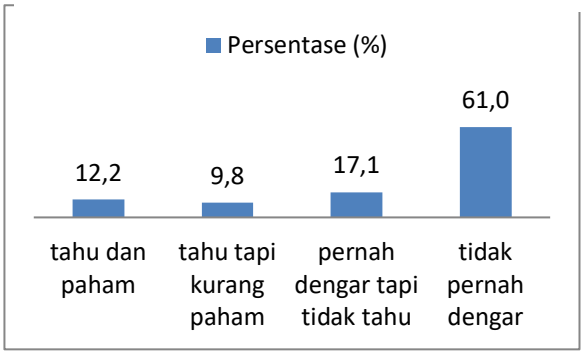


Figure 12. Penggunaan Status Bahasa Isyarat

Data di atas memperlihatkan bahwa 58,5 persen koresponden tidak pernah mendengar terkait regulasi tersebut sedangkan 22 persen mengetahui hal tersebut tetapi tidak terlalu paham konteks regulasi tersebut. Sedangkan 9,8 persen koresponden mengetahui serta paham keberadaan regulasi tersebut dan 7,3 persen koresponden mengaku pernah mendengar tetapi tidak tahu terkait hal tersebut.

- **Indikator Ekonomi Kelompok Difabel**

Keterpurukan kelompok difabel dalam konteks ekonomi didasarkan pada dua gagasan utama, *pertama* adalah sulitnya para kelompok difabel dalam mengakses jasa keuangan. Dengan banyaknya lembaga keuangan seperti bank atau koperasi bukanlah jaminan bahwa kelompok difabel dengan mudah mendapat pinjaman khususnya untuk modal usaha. Kelompok difabel juga semakin terpuruk dengan rendahnya

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

kesadaran mereka terkait dengan keuangan (financial litirate) (Thohari, dkk, 2013). Argumen ini akan bertolak belakang dengan Perda No. 3 Tahun 2013 tentang Perlindungan dan Pelayanan Bagi Penyandang Disabilitas. Pada pasal 23, di mana secara garis besar menjabarkan kewajiban pemerintah provinsi untuk mempermudah akses pinjaman modal ke lembaga keuangan seperti bank atau dalam bentuk hibah. Tidak berhenti sampai di situ, selanjutnya pada pasal 29 pemerintah provinsi juga wajib memberikan keringanan bunga dibandingkan masyarakat pada umunya.

Pertanyaannya kemudian adalah keistimewaan kelompok difabel yang diatur dalam regulasi ini apakah sudah dirasakan? Berdasarkan survey yang dilakukan jangankan mendapatkan kemudahan akses pinjaman dan keringanan bunga, kelompok difabel saja belum mengetahui bahwa terdapat regulasi tersebut. Seperti yang terlihat pada sebaran data survey di bawah ini:

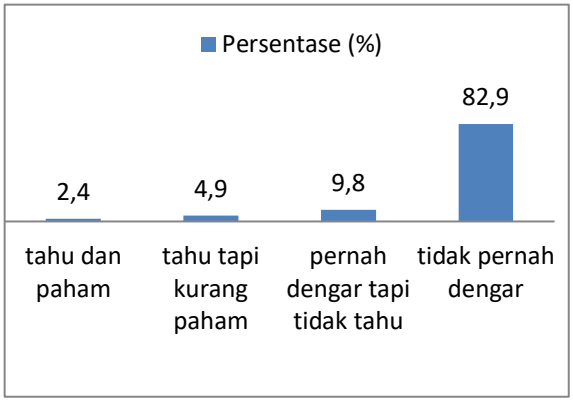


Figure 14. Pengetahuan tentang Bantuan Pemerintah untuk Kredit Bagi Difabel

Data di atas memperlihatkan bahwa 82,9 persen koresponden kelompok difabel tidak mengetahui keberadaan regulasi ini. Angka tersebut sangat kontras jika dibandingkan dengan jumlah koresponden yang tahu dan paham yang hanya 2,4 persen, tahu tetapi tidak paham 4,9 persen, dan pernah dengar tetapi tidak mengetahui secara spesifik sebesar 9,8 persen.

Argumen *kedua* terkait keterpurukan ekonomi kelompok difabel datang dari sikap diskriminasi dunia kerja karena menganggap difabel merupakan batasan dalam melakukan pekerjaan. Selama ini dunia kerja merupakan dunia yang tidak bersahabat dengan kelompok difabel terutama pada-sektor formal seperti perusahaan. Hanya sedikit perusahaan memiliki keinginan untuk merekrut kelompok difabel. Kelompok difabel seperti terisolasi dan tidak memiliki pilihan lain selain membuka lapangan pekerjaan sendiri pada sektor-sektor informal. Paradigma ini seperti mengakar cukup kuat bagi perusahaan-perusahaan sehingga enggan menerima pekerja dari kelompok difabel. Meskipun misalnya difabel tersebut memiliki kualifikasi setara bahkan lebih dengan pekerja normal.

Diskriminasi ini kemudian coba untuk dirubah, salah satunya adalah dengan mengeluarkan beberapa peraturan terkait kesemaan hak di bidang pekerjaan. Kesamaan kesempatan mendapatkan pekerjaan bagi kelompok difabel terdapat pada UU No. 4 Tahun 1997 tentang Penyandang Cacat pasal 13 dan pasal 14. Para difabel mendapatkan hak dan kesempatan yang sama untuk mendapatkan pekerjaan, baik dari perusahaan milik negara maupun perusahaan swasta. Jumlah pegawai difabel dalam satu perusahaan juga tidak luput dari perhatian, berdasarkan PP No. 42 Tahun 1998 tentang Upaya Peningkatan Kesejahteraan Sosial Penyandang Cacat pasal 28, dinyatakan bahwa setidaknya harus terdapat 1 orang difabel yang memenuhi kualifikasi dari 100 orang pekerja. Hal tersebut kemudian diperkuat dalam Perda No. 3 Tahun 2013 tentang Perlindungan dan

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

Pelayanan Bagi Penyandang Disabilitas pasal 16 ayat 3.

Berdasarkan pertanyaan survey yang diberikan terkait dengan jumlah tenaga kerja difabel dalam 100 orang tenaga kerja normal, sebagian koresponden mengetahui hal tersebut namun tidak memeahami secara spesifik, seperti terlihat dalam grafik di bawah ini. Selanjutnya grafik tersebut memperlihatkan bahwa kelompok difabel mengetahui regulasi tersebut namun tidak paham maksudnya. Sedangkan hanya sekitar 19,5 persen korenponden yang tidak mengetahui hal tersebut, 12,2 persen yang pernah dengar tetapi tidak memehami secara spesifik.

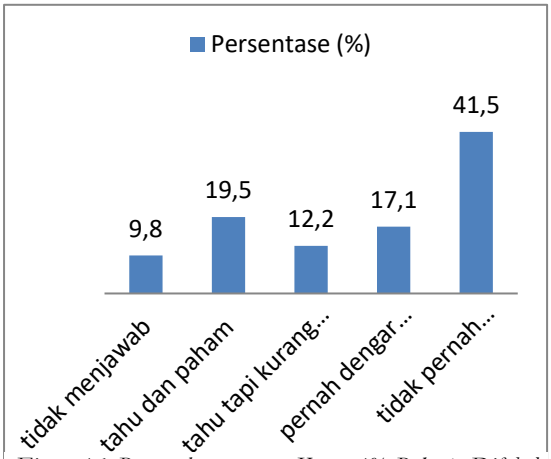


Figure 16. Pengetahuan tentng Kuota 1% Pekerja Difabel

Pada bagian lain juga ditanyakan apakah kelompok difabel mengetahui adanya peraturan yang mengatur tentang kesamaan gaji pekerja penyandang disabilitas dan pekerja lain. Hal tersebut sesuai dengan PP No. 42 Tahun 1998 tentang Upaya Peningkatan Kesejahteraan Sosial Penyandang Cacat terutama pasal 26, 27, dan 31. Maupun juga berdasarkan Perda No. 3 Tahun 2013 tentang Perlindungan dan Pelayanan Bagi Penyandang Disabilitas pasal 17 ayat (1) dan (2), di mana masing-masing menegaskan kesamaan derajat maupun hak antara pekerja difabel dan pekerja normal. Hasilnya adalah seperti dalam grafik di bawah ini:

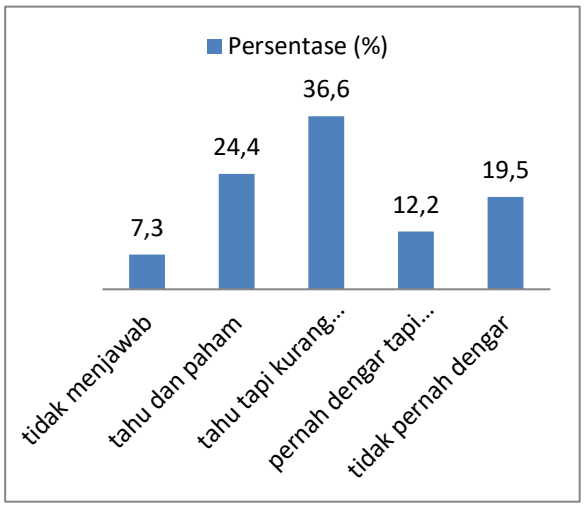


Figure 15. Pengetahuan Kesamaan Hak antara Pekerja Difabel dan Normal

Sebaran data survey grafik di atas terlihat begitu sangat kontras, di mana sekitar 41,5 persen atau hampir setengah koresponden mengaku tidak pernah mendengar regulasi tersebut. Hal tersebut memang tidak begitu mengagetkan, karena dalam undang-undang-pun hanya dikatakan kesamaan derajat dan hak, namun tidak dinyatakan melalui redaksional persamaan gaji.

Selain kemudahan pinjaman dan kesamaan derajat/ hak dalam persusahaan. Pemerintah juga mengupayakan pelatihan kerja bagi para difabel baik untuk mempersiapkan kerja untuk sektor formal maupun informal. Peraturan tersebut mengharuskan kelompok difabel mendapatkan pelatihan kerja baik dari pemerintah melalui Badan Latihan Kerja (BLK) yang terdapat di daerah-daerah , swasta, maupun masyarakat sesuai dengan bunyi pasal 18 ayat (1) dan (2). Untuk hal ini jawaban koresponden relatif berimbang, di mana antara tahu dan paham dan tidak pernah dengar tidak jauh berbeda namun persentase tahu dan paham sedikit lebih besar yakni 36,6 persen dibandingkan dengan tidak pernah dengar sebesar 29,3

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

persen. Pada tiga jawaban lainnya sebarannya juga cukup merata, di mana 14,6 persen menjawab tahu tapi kurang memahami secara spesifik, 12,2 persen pernah dengar tetapi tidak memahami secara spesifik, dan 7,3 persen memilih untuk tidak menjawab.

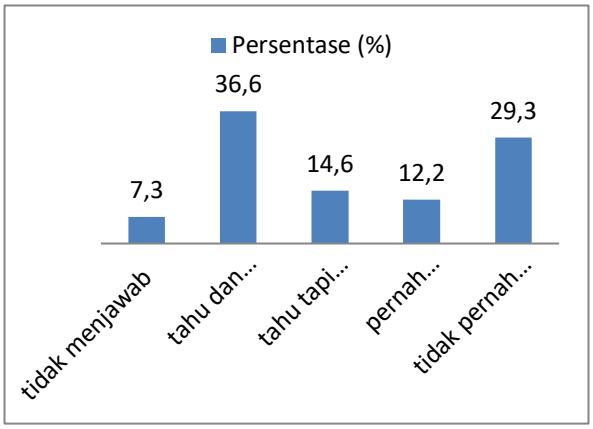
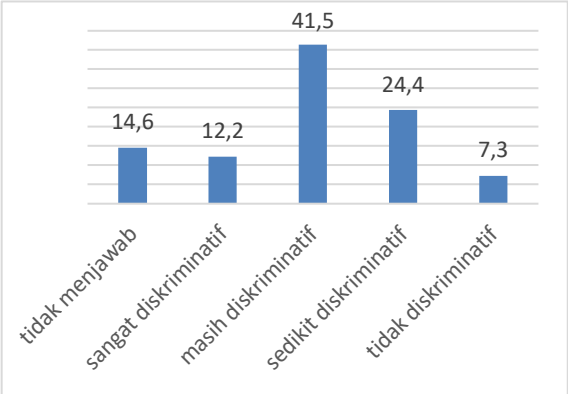


Figure 17. Pengetahuan Tentang Peraturan Pelatihan Kerja bagi Difabel

Adapun secara keseluruhan pandangan kelompok difabel terkait indikator ekonomi (pekerjaan) terangkum dari muatan pertanyaan terakhir. Pertanyaan ini menyatakan bahwa apakah dalam pekerjaan kelompok difabel masih menerima perlakuan diskriminatif baik instansi pemerintah maupun swasta. Hasilnya adalah sebagaian besar kelompok difabel menganggap sebagian besar lingkungan



Grafik 18. Perlakuan Diskriminatif terhadap Difabel di lingkungan kerja

kerja masih menunjukkan prilaku diskriminatif atau sekitar 41,5 persen. Meskipun dengan berbagai kemudahan dan keistimewaan dari berbagai peraturan, tidak serta merta menghilangkan *mindset* masyarakat normal bahwa difabel itu berbeda dan merupakan sebuah kecacatan.

- **Indikator Persamaan Hukum Kelompok Difabel**

Bagi sebagaian kelompok difabel hukum merupakan ranah yang sudah pasti sangat tidak ramah dengan kamu difabel. Salah satu bentuk diskriminasi tersebut terlihat ketika kelompok difabel menjadi saksi dalam persidangan. Dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP), saksi difabel tidak termasuk sebagai saksi penuh, yang artinya tidak mampu melihat mendengar dan mengalami (Kompasiana.com, 2014). Kesaksian kelompok difabel masih dianggap terhambat oleh kemampuan mereka baik berupa mental dan fisik.

Lemahnya posisi kelompok difabel di mata hukum telah berusaha dirumuskan dalam Perda No. 3 Tahun 2013 tentang Perlindungan dan Pelayanan Bagi Penyandang Disabilitas terutama pasal 55 ayat (1) hingga (5). Dalam pasal tersebut kelompok difabel dijamin secara hukum, dengan jalan mendapatkan bantuan hukum. Bantuan hukum tersebut meliputi tiga hal, yakni pendampingan, pembelaan, dan tindakan hukum lainnya baik dari advokat maupun lembaga-lembaga hukum. Dalam memperoleh pembelaan hukum tersebut kelompok difabel tidak dipungut biaya. Meskipun demikian, masih banyak kelompok difabel menganggap kurangnya bantuan hukum terhadap mereka terutama yang datang dari pemerintah.

Data di atas dapat dipahami mengingat lemahnya pengetahuan

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

masyarakat terhadap perlindungan hukum yang seharusnya diberikan oleh pemerintah seperti yang telah dijelasakan Perda Provinsi Jawa Timur di atas.

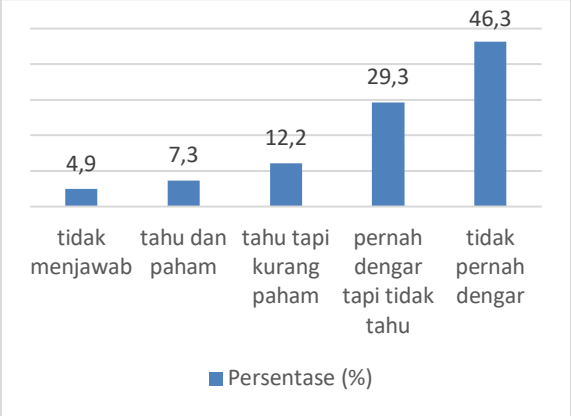


Figure 20. Bantuan dalam Proses Hukum

Lemahnya pengetahuan tersebut dapat dibaca dari survey yang dilakukan dengan pertanyaan "apakah anda pernah mendengar bahwa penyandang disabilitas berhak mendapatkan perlindungan hukum dari pemerintah?" Sebagian besar responden mengaku bahwa tidak pernah mendengar adanya regulasi terakait dengan bantuan hukum yang diberikan oleh pemerintah seperti yang akan dijelaskan grafik 20 di bawah ini. Besaranya angka ketidaktauan kelompok difabel tersebut mencapai 46,3 persen, jauh di bawah koresponden yang mengaku pernah mendengar tetapi tidak mengetahui secara spesifik terkait regulasi sebesar 29, 3 persen. Masyarakat yang tahu tapi tidak paham secara spesifik jumlahnya 12,2 persen dari total koresponden dan 7,3 persen meyatakan tahu dan paham.

Dampak dari kurangnya pengetahuan masyarakat difabel di bidang hukum pada akhirnya berimplikasi pada lembaga mana tempat kelompok difabel mengadukan kasus diskrimininasi yang dihadapi. Dengan mengajukan berbagai pilihan mulai dari polisi, pemerintah, hingga satuan terkecil

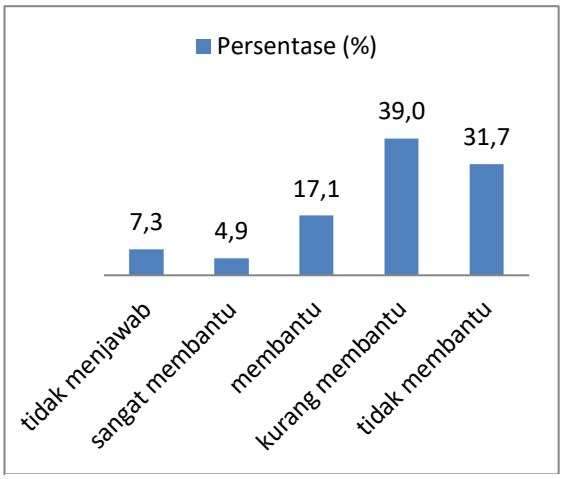


Figure 19. Pengetahuan Bahwa Difabel Berhak Mendapat Bantuan Hukum

seperti RT, kelompok difabel masih tetap tidak mengetahuinya. Untuk pertanyaan ini jawaban terbesar koresponden yakni tidak tahu yang jumlahnya 41,5 persen. Sedangkan untuk pilihan lain kelompok difabel memilih Ombudsman sebagai lembaga yang dapat dijadikan sebagai tempat mengadukakan kasus diskriminasi dengan jumlah sebesar 14,6 persen. Selanjutnya berturut-turut legislatif sebesar 12,2 persen, pemerintah 9,8 persen, polisi 3 persen, RT 2 persen, serta lembaga-lembaga lain 2,4 persen. Hasil tersebut memperlihatkan bahwa kelompok difabel memilik persepsi-persepsi berbeda terkait dengan lembaga mana yang paling tepat untuk melaporkan kasus diskriminasi yang dihadapi. Gambaran akan persebaran angka survey tersebut untuk lebih jelasnya dapat dilihat dalam grafik 21 di bawah ini:

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

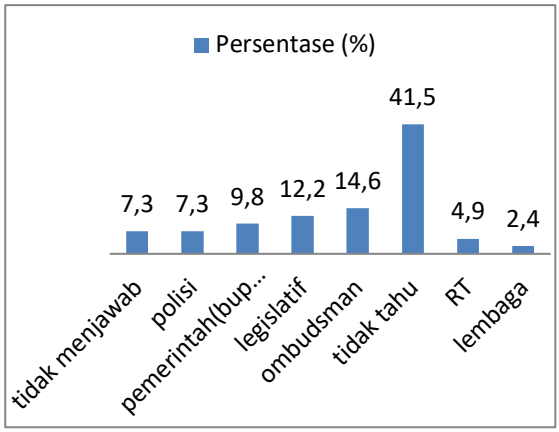


Figure 21. Pendapat Kemana Seharusnya Diskriminasi Dilaporkan

Pertanyaan terakhir yang diajukan kepada oresponden adalah terkait dengan Tim Koordinasi dan Pengendalian Peningkatan Kesejahteraan Sosial (TKP2KS) daerah. TKP2KS dibentuk mulai dari tingkat nasional yang diketuai oleh menteri sosial hingga ke tingkat daerah. Hasil survey tersebut tergambarkan dalam diagram di bawah ini:

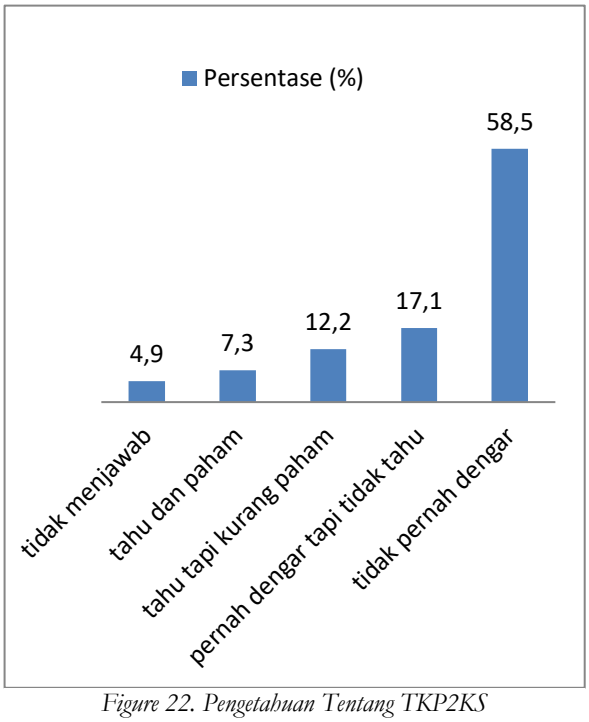


Figure 22. Pengetahuan Tentang TKP2KS

Diagram di atas memperlihatkan bahwa sebagian besar responden atau 58,5 persen tidak pernah mendengar tentang keberadaan TKP2KS. 17,1 responden mengaku bahwa pernah mendengar tapi tidak memahami tugas maupun fungsi lembaga tersebut. 12,2 persen koresponden mengetahui kereadaan lembaga tersebut, namun tidak paham secara spesifik, dan hanya 7,3 persen koresponden yang tahu dan paham keberadaan TKP2KS. Artinya bahwa dapat disimpulkan lembaga strukturan dengan fungsi cukup vital bagi kelompok difabel inipun tidak familiar di tengah kelompok difabel itu sendiri.

5. Penutup

Data hasil penelitian yang telah dipaparkan pada bab sebelumnya secara umum memberikan informasi penting bagi kita dan difabel untuk memahami bagaimana *Convention on the Rights of Persons with Disabilities/CRPD* (Konvensi Hak-hak Penyandang Disabilitas) yang kemudian diratifikasi oleh pemerintah Indonesia menjadi UU No. 19 Tahun 2011 tentang Pengesahan *Convention On The Right of Persons With Disabilitie* (Konvensi Mengenai Hak-Hak penyandang Disabilitas) diimplementasikan. Secara umum, dari empat indikator hak penyandang disabilitas yang ada dalam peraturan tersebut, yaitu aksesibilitas, hak pendidikan, hak ekonomi dan hak kesetaraan di depan hukum, hampir semuanya belum bisa dikatakan baik dan aksesibel bagi penyandang disabilitas.

Indikator aksesibilitas tempat publik dinilai kurang aksesibel. Sedangkan, sarana transportasi publik juga memperlihatkan akses yang tidak ramah bagi difabel (56,1% menilai tidak mengutamakan difabel). Dalam bidang kesehatan, pelayanan kesehatan yang diterima oleh difabel juga tidak ramah, terbukti dengan pendapat yang mengatakan bahwa tidak ada pengutamaan bagi difabel dalam hal

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

antrian sebesar 48,8%. Hak pendidikan pun juga tidak jauh berbeda, sebagian besar responden (68,3%) menilai tidak mendapatkan pelayanan pendidikan yang ramah difabel. Dalam hal hak ekonomi, perlakuan diskriminatif di tempat kerja masih sering dirasakan, 41,5% responden merasakan hal itu. Di depan hukum, 39% responden merasakan kurang mendapat bantuan saat di depan hukum dan 31,7% merasa tidak terbantu sama sekali. Kondisi tersebut juga disertai dengan minimnya pengetahuan dan pemahaman difabel tentang hak-haknya yang ada di dalam regulasi. Penyandang disabilitas juga tidak menuntut hak mereka meskipun belum dipenuhi oleh pemerintah.

References

Pawestri, Aprilina. 2017, "*Hak Penyandang Disabilitas dalam Perspektif HAM International dan HAM Nasional"*, Jurnal Era Hukum Vol. 2 No. 1, Juni 2017

Slamet Thohari, Dkk. (2013). *Baseline dan Aksesibilitas bagi Penyandang Disabilitas di Kota Malang*. Malang: PSLD. 2013. Hlm. 38.

Slamet Thohari, Rachmad Gustomy, dan Ulfa Fatmala R. (2013) *Buku Panduan Financial Literacy: Bagi Penyandang Disabilitas*. Malang: OJK dan PSLD. Hlm. 2.

Undang-Undang No 19 Tahun 2011 tentang Pengesahan Convention On The Rights of Persons With Disabilities

Undang-Undang No. 28 Tahun 2002 tentang Bangunan Gedung

Keputusan Menteri Perhubungan No. KM 71 Tahun 1999 Aksesibilitas Bagi Penyandang Cacat Dan Orang Sakit Pada Sarana Dan Prasarana Perhubungan

Peraturan Menteri Pendidikan Nasional No. 70 Tahun 2009

Hospita, Maria Elisa. 2018. WHO: Jumlah Penyandang Disabilitas Meningkat Setiap Harinya. https://www.aa.com.tr/id/dunia/who-jumlah-penyandang-disabiltas-dunia-meningkat-setiap-harinya/1328256# diakses pada Senin, 31 Agustus 2020 pukul 7:55 WIB

International Labour Organization (ILO), tanpa tahun, *Inklusi Penyandang Disabilitas di Indonesia*, di akses pada Senin, 31 Agustus 2020 pukul 7:49 WIB

Kustiani, Rini. 2019. Berapa banyak Penyandang Disabilitas di Indonesia? Simak data ini. https://difabel.tempo.co/read/1266832/berapa-banyak-penyandang-disabilitas-di-indonesia-simak-data-ini diakses pada Senin, 31 Agustus 2020 pukul 8:06 WIB

http://ppdi.co/kronologis-upaya-ratifikasi-the-cconvention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities/ diakses pada tanggal 23 April 2014

http://pusham.uii.ac.id/index.php?&page=event&id=119 berjudul "Pemenuhan Hak Atas Peradilan yang Fair bagi Penyandang Disabilitas". Pada hari Rabu 23 April 2016 pukul 23.40.

http://www.kpmak-ugm.org dengan artikel berjudul "Menjamin Difabel dalam BPJS

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

Kesehatan" pada tanggal 14 Oktober pukul 22.13.

Primastika, Widia. 2018, Penyandang Disabilitas Masih Sulit Mengakses Perguruan Tinggi, https://tirto.id/penyandang-disabilitas-masih-sulit-mengakses-perguruan-tinggi-c6am diakses pada 31 Agustus 2020 Pukul 8.34 WIB

Fizriyani, Wilda. 2017, Peyandang Disabilitas Masih Rentan ditolak di Kampus, https://www.republika.co.id/berita/pendidikan/dunia-kampus/18/01/04/p1d00w335-penyandang-disabilitas-masih-rentan-ditolak-di-kampus diakses pada 31 Agustu 2020 Pukul 8:42 WIB

Cite this as:
Gustomy. Pemahaman Komunitas Penyandang Disabilitas Muslim terhadap CRPD. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 1-19. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.1

Islamic Insights Journal; Volume 02 Number 01, pp. 21-46

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah)

[1]* Yulianto Y

[1] UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang, Indonesia

Abstract Based on studies that the authors have done; this hadith is one of the proofs used by Ahlus Sunnah wal Jama'ah in forbidding mut'ah marriage. Because based on historical facts and *nasikh mansukh* studies, the hadith has abrogated the validity of the hadith which allows mut'ah mut'ah. Other Ahlus Sunnah, another with the Shi'a group who until now still hold fast to the validity and even do mut'ah marriage among them. They - the Shi'a group - loudly reject the hadiths which explain the forbidden mut'ah marriage, among them is the hadith about establishing the prohibition of mut'ah marriage until doomsday, that is the hadith which is the object of this research. From this point of difference, the researcher feels it is necessary to conduct further research on the hadith mut'ah marriage ban forever. The research will be conducted from two paths, namely: (1) *sanad* pathway and (2) *matan* pathway. The path of *sanad*, will be carried out by examining the relationship between one rawi rawi and the *rawi*, the level of *dlobit* and their justice, as well as the assessment of the scholars about their credibility so as to produce *ittshol sanad* (continuation of the *sanad*), 'is (justice), and the dynamics of the *rawi* (intelligence and memory of *rawi*) perfectly or not. While the pathway *matan*, will be done by searching for the answer 'and *sawahid* from other paths so that it can be used as a comparison and reinforcement of the hadith under study. From in-depth studies and research on the quality and quantity of the hadith about the prohibition of mut'ah marriage forever, then in terms of quantity, the hadith is dignified *hasan lidzatihi*; while in terms of quantity dignified on Sunday because it is only narrated by a friend, namely Sabroh bin Ma'bad al-Juhanni. But the dignity of *hasan lidzatihi* later rose to *saheeh lighoirihi* because he had a shaheed and an answer 'from another hadith.

Keywords: Hadith criticism, mut'ah marriage, analysis of sanad and matan, sunnah perspective

1. Latar belakang

Tercatat pada tanggal 08 Juli 2010 seorang perempuan bernama Khadijah, seorang janda dengan beberapa orang anak dari pernikahan pertama, mengajukan pertanyaan tentang hukum nikah mut'ah kepada Majlis Ulama Indonesia (MUI) sebagaimana yang tercantum pada laman resmi MUI tanggal 8 Maret 2012. Pertanyaan khadijah tersebut berasal dari problematika nikah mut'ah yang dilaksanakannya bersama seorang pria setelah kematian suaminya yang pertama. Awalnya Khadijah merasa berat untuk melakukan nikah mut'ah, tapi atas desakan, janji indah akan dikawin secara resmi setelah tenggang waktu nikah habis, dan ketidak tahuannya tentang hukum nikah mut'ah secara jelas maka dia meng-iyakan ajakan nikah mut'ah tersebut.

Perjalanan waktu telah sampai kepada tenggang waktu dalam akad nikah mut'ah namun sang suami tidak mau melangsungkan akad nikah seacra resmi, bahkan memintanya untuk memperbarui akad nikah berdasarkan tata cara nikah

Received, February 11, 2019 Revised, March 3, 2019 Accepted, March 13, 2019

mut'ah; kejadian ini berlangsung berulang kali sehingga menjadikannya penuh dengan tanda tanya, ketik pastian, dan kebimbangan akan masa depan pernikahan, harga dirinya, dan masa depan anak-anaknya dari pernikahan pertama. Lebih celaka lagi, sang suami dalam nikah mut'ahnya selalu berasan dan tidak pernah memberikan kejelasan kapan dia akan menikahi Khadijah secara resmi.

Dari berbagai kasus yang membelit Khadijah tersebut, dia memberanikan diri untuk bertanya kepada MUI tentang hukum nikah mut'ah dan apa dasar diperbolehkan atau dilarangnya nikah mut'ah.

Lain tempat lain kasus, di Bandung, Melati seorang mahasiswi Uneversitas Pendidikan Indonesia (UPI) ditelanjangi dan diperkosa secara biadab oleh seorang ustdz dengan menggunakan kedok nikah mut'ah. Itulah sekelumit fenomena tentang nikah mut'ah yang terjadi di Indonesia.

Namun sebelum membahas lebih lanjut tentang nikah mut'ah, alangkah lebih baiknya kita sedikit melihat kebelakang tentang definsi nikah mut'ah, kronologi mut'ah dan pandangan para ulama' mengenai nikah mut'ah itu sendiri.

Dalam syara' kata muta'ah mempunyai tiga arti, yaitu: *mut'atul haj*, *mut'atut tholak*, dan *mut'atun nikah*. Mut'ah secara etimologi berarti mengambil manfaat. Jadi setiap perkara yang diambil manfaatnya adalah mut'ah secara lughotan (Mahmadi dalam Kitab Tahrim al-Mut'ah Fi al-Kitab wa al-Sunnah: 4). Sedangkan nikah mut'ah sebagaimana pendapat Al-Qodhi sebagaimana dikutip Imam Nawawi dalam Syarhul Muslim adalah nikah perkawinan antara laki-laki dan perempuan dengan maskawin tertentu untuk jangka waktu terbatas yang berakhir dengan habisnya masa tersebut, di mana suami tidak wajib memberikan nafkah dan tempat tinggal kepada istri, serta tidak menimbulkan pewarisan di antara keduanya (Imam Nawawi dalam Kitab Syarhun Nawawi: 76.

Sedangkan secara kronologis-historis nikah mut'ah tidak bisa dipisahkan dari kebiasaan kaum arab jahiliyah yang sudah terbiasa memiliki istri lebih dari satu, bahkan diantara mereka seperti sahabat Ghoilan sebelum masuk Islam memiliki sepuluh istri. Kebiasaan memiliki banyak wanita tersebut berakibat pada kesenangan mereka untk selalu bersenang-senan dengan wanita dan tidak jarang karakter dan tabiat tersebut berubah kepada pelecehan kepada kaum wanita.

Lebih jauh lagi masyarakat pra Islam sangat tidak memberikan tempat yang terhormat kepada wanita. Tindakan tersebut berimplikasi pada anggapan mereka yang menempatkan seorang wanita dalam derajat sesuatu bukan seseorang. Dari anggapan ini, maka muncullah tradisi mewarisi ibu tiri, jual beli wanita, pembunuhan bayi wanita karena dianggap pembawa sial, bahkan mereka sudah sampai berani memposisikan kaumwanita sebagai harta dan binatang ternak yang dapat diwariskan secara turun temurun. Ketika Islam telah menyentuh jiwa mereka dan memasuki relung-relung keyakinan mereka, mereka mulai berubah sedikit demi seikit kearah positif dalam mendudukan posisi wanita. Dalam masa transisi peralihan tersebut, muncul berbagai godaan yang menggoda peralihan sikap untuk menghormati wanita tersebut. Godaan tersebut muncul pada masa peperangan yang terjadi silih berganti dan mengharuskan mereka jauh dari istri-istri mereka, yang menjadikan

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

semangat mereka lemah dan kurang semangat karena kebutuhan biologi yang tidak tersalurkan. Rasulillah s.a.w. sebagai pemimpin yang bijaksana memahami situasi tersebut sehingga ketika ada seorang sahabat bernama Salmah bin Akwa' melaporkan keadaan tersebut, beliau memerintahkan para sahabat untuk menyalurkan kebutuhan biologis mereka melalui nikah mut'ah (Imam Bukhori dalam Kitab Shahih Bukhori Juz V).

Keputusan Rasulillah s.a.w. memporbolehkan nikah mut'ah dalam situasi perang tersebut selanjutnya dalam jangka panjang menimbulkan pro dan kontra tentang hukum nikah mut'ah dalam situasi aman, bukan peperangan. Kaum Ahlus Sunnah wal jamaah secara mufakat melarang nikah mut'ah, tapi di lain pihak kaum Syiah tetap memperbolehkannya.

Dengan dalil bahwa hadits nikah mut'ah telah dinasakh, dihapus dengan hadits yang melarangnya, kaum Sunni mengharamkan nikah mut'ah. Namun dengan dalil tidak adanya nusakh dan keberlangsungan hukum, kaum syiah tetap keras kepala memperbolekan nikah mut'ah.

Dari fenomena inilah, penulis tertarik untuk melakukan kajian ulang terhadap kualitas atau kuantitas dari hadits yang terkait dengan dilarangnya nikah mut'ah, sebagaimana fatwa MUI. Diharapkan dari hasil penelitian ini penulis bisa menyumbangkan sedikit pencerahan atau bahkan penguatan tentang hukum nikah mut'ah yang benar dan sesuai dengan ajaran Islam yang *hanif* (lurus) dan *samhah* (toleransi).

Berikut adalah teks hadits larangan nikah mut'ah yang akan dianalisis dalam tulisan ini.

صحيح مسلم(2/ 1025)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عُمَرَ، حَدَّثَنِي الرَّبِيعُ بْنُ سَبْرَةَ الْجُهَنِيُّ، أَنَّ أَبَاهُ، حَدَّثَهُ، أَنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الِاسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهُ، وَلَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا)

Telah bercerita padaku, Muhammad bin Abdillah bin Numair, telah bercerita pada kami, Ayah kami, telah bercerita pada kami, Abdul Aziz bin umar, telah bercerita pada kami, Rabi' bin Sabrah al-Juhani, sesungguhnya ayahnya bercerita padanya, sesungguhnya dia Bersama rasulillah s.a.w., kemudia Rasul s.a.w. bersabda: "Wahai manusia!, sesungguhnya aku pernah mengizinkanmu sekalian kawin mut'ah; ketahuilah!, sesungguhnya Allah s.w.t.sekarang telah mengharamkan nikah mut'ah sampai hari kiamat. Karena itu, barang siapa masih memiliki istri dari nikah mut'ah, maka hendaknya segera dilepaskan (dicerai) dan janganlah kalian meminta kembali mahar yang telah kalian berikan pada istri-istri kalian walau hanya sedikit".

2. Kerangka Teori

Dalam penelitian ini, dilakukan beberapa hal untuk dapat melakukan kritik hadits. Pertama melakukan analisis sanad dan matan secara parsial, melakukan analisis simultan dengan melihat paparan hadits dari jalur lain, dan terakhir mengkaji matan hadits dengan mendedah arti leksikal (*ma'anil mufrodat*), menerjemahkan hadits, menelusuri *asbab al wurud*, dan kandungan makna. Analisis

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

sanad dan matan dilakukan dengan melacak struktur sanad, menguji ketsiqohan para perowi dan menguji persambungan sanad. Analisis matan dilakukan dengan menguji *syadz* atau tidaknya matan dan keberadaan 'illat pada matan. Analisis simultan dilakukan dengan melakukan pelacakan periwayatan hadits dari jalur lain. Hadits dari jalur lain ini kemudian dianalisis sanad dan matannya. Setelah itu, disusunlan bagan sanad hadits untuk memudahkan penyimpulan. Setelah derajat hadits diketahui melalui analisis parsial dan simultan, dilakukan penjabaran *fiqhul hadits*. *Fiqhul hadits* berisi pemaknaan leksikal hadits, penerjemahan hadits, penelusuran *asbab al wurud*, dan kandungan hadits.

Menguji kesiqohan perowi dilakukan dengan menelusuri penilaian para ulama' *jarh wa ta'dil* bahwa perawi tersebut adalah perawi yang adil, terkenal sebagai perawi yang adil, dan sanad dan matan hadits yang diriwayatkannya sesuai dengan riwayat para perawi tsiqoh (Thohan, 1985). Para rawi kemudian diklasfikasikan dalam 6 tingkatan ta'dil berdasarkan penilaian para ulama *jarh wa ta'dil*. Tingkatan tersebut adalah sebagai berikut. Pertama, menggunakan lafadz yang menunjukkan arti sangat tsiqahnya periwayat (المبالغة في التوثيق) atau dengan menggunakan salah satu *wazan af'alul mubalagoh*. Kedua, menggunakan lafadz yang diperkuat dengan satu sifat atau lebih dari sifat-sifat yang menunjukkan ketsiqahan, seperti: ثقة ثقة, terpercaya, terpercaya dan, ثقة حافظ terpercaya lagi seorang hafidz. Ketiga, menggunakan lafadz yang menunjukkan ketsiqahan periwayat dengan tanpa adanya penegasan, seperti: ثقة, terpercaya, حجة seorang yang bisa dijadikan hujjah, ثبت seorang yang tetap hapalannya. Keempat, menggunakan lafadz yang menunjukkan ta'dil, tapi tidak mengindikasikan kedlobitan, seperti: صدوق (si Fulan adalah orang yang jujur), لا بأس به (tidak ada masalah). Kelima, menggunakan lafadz yang tidak mengindikasikan *tawsiq* atau *tajrih*, seperti: فلان شيخ, fulan adalah seorang guru. Keenam, menggunakan lafadz yang lebih mengarah pada tajrih, seperti: فلان صالح الحديث, fulan adalah orang yang bagus pembicaraannya, يكتب حديثه, fulan adalah perawi yang haditsnya ditulis. Tiga tingkatan yang pertama adalah lafadz-lafadz yang bisa menjadi argumen bagi ketsiqahan seorang periwayat yang bersifatan dengannya, walaupun kredibilitas sebagian yang lain lebih kuat dari yang lainnya. Adapun tingkatan yang ke-4 dan yang ke-5 tidak bisa dijadikan argumen bagi ketsiqahan perawi yang bersifatan dengannnya, namun haditsnya tetap bisa ditulis dan ikhtibarkan, sekalipun kredibilitas periwayat pada tingkatan yang ke-5 berada di bawah tingkatan ke-4. Sedangkan tingkatan yang ke-6 juga, maka tidak bisa menjadi argumen bagi ketsiqahan seorang periwayat yang bersifatan dengannya, namun haditsnya tetap ditulis sebagai bentuk *i'tibar*, pertimbangan dan penghormatan semata, dengan tanpa tes uji keshahihan. Hal ini dikarenakan tidak terpenuhinya standarisasi (kedhabitan) mereka sebagai seorang periwayat.

Menurut mahmut Thohan, persambungan sanad (*ittishol al-sanad*) adalah bahwasanya setiap rawi yang berada dalam jalur sanad hadits benar-benar menerima hadits tersebut dari rawi sebelumnya dan begitu seterusnya sampai perawi yang pertama dari Rasulullah s.a.w (Thohan, 1985: 34). Cara untuk mengetahui ke-muttashilan hadits adalah dengan penggunaan salah satu redaksi shighot sima', pendengaran, seperti, حدثنا ، أو حدثني ، أو أخبرنا ، أو أخبرني ، أو أنبأنا ، أو أنبأني ، أو سمعت ، أو قال لي ، أو قال لنا ، أو نحوها من صيغ السماع

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

atau penggunaan shighot (redaksi), yang bisa digunakan untuk sima' dan lainnya, seperti, عن ، أو أن ، أوقال ، أو حدث ، أو روى ، أو ذكر .. ، وغيرها من الصيغ التي تحتمل السّماعَ وعدم السّماع Dua syarat ini mewajibkan tiga syarat selanjutnya, yaitu (1) 'ada al-tadlis, (bebas dari tadlis), muasshoroh (satu masa), dan tsubut al-sima' (terbukti menerima dengan mendengarkan). Dalam ranagka penerimaan dan penyampaian hadits, hanya metode sima' dan qiro'ah yang disepakati seluruh ulama bahwa hadits tersebut bersambung. Sementara itu, ulama berbeda pendapat dalam enam metode lainnya, yaitu ijazah, munawalah, mukatabah, *al-i'lam*, *wasiyah*, dan *wijadah*. Enam metode ini dapat digunakan sebagai riwayat yang muttsil jika sumber data telah dinyatakan valid dan penulisnya kredibel.

Selanjutnya, pengujian matan, apakah matan ini kontradikif dengan matan hadits lain atau ayat al-quran atau tidak (uji *syadz*). Hadits dianggap *syadz* apabila (1) bertentangan dengan rowi yang tsiqoh atau yang lebih *tsiqoh*, menurut Imam Syafi'i; (2) hadits yang hanya diriwayatkan oleh seorang perawi dan sama sekali tidak memili *tabi'*, menurut Hakim An-Naisaburi; (3) hadits yang hanya memiliki satu sanad, yang menjadikannnya *syadz* adalah dari satu guru tersebut, baik guru tersebut seorang tsiqoh atau bukan. Jika dia adalah bukan guru yang tsiqoh maka haditsnya matruk dan mardud, tapi jika seorang *tsiqoh* maka haditsnya mauquf dan tidak boleh dibuat *hujjah*, menurut Al-Kholili (Daim, 2001: 70—71). Secara umum, *syadz* dibagi menjadi dua, yaitu *syadz* pada sanad dan *syadz* pada matan.

Selanjutnya, uji *'illat* pada matan hadits. *'Illat* adalah sebuah sebab kecacatan hadits yang sangat samar sehingga menjadikan zahir hadits tersebut shahih padahal hakikatnya cacat. Hakim Abdillah sebagaimana dikutip Ummul Laits membagi illat menjadi sepuluh macam, yaitu (1) secara kasat mata, sanad hadits adalah *shahih*, tapi di dalamnya ada perawi yang oleh ahli hadits dinyatakan tidak pernah mendengar dari guru yang disebutkannya; (2) para *tsiqoh* dan *huffadz* menilai bahwa dari satu segi hadits yang disebut adalah mursal, tapi dari satu sisi hadits tersebut secara kasat mata adalah shahih; (3) ditinjau dari jalur periwayatan, hadits yang disebut diriwayatkan secara *mahfudz* dari sahabat, tapi juga diriwayatkan oleh *thobaqot* selain sahabat karena perbedaan tempat periwayatan; (4) secara jelas hadits yang disebut diriwayatkan secara *mahfudz* dari *tabi'i*, ada kekeliruan persepsi yang mengatakan bahwa dia adalah seorang sahabat; (5) hadits yang disebut diriwayatkan secara *'an'anah*, yang menurut periwayatan jalur lain ada seorang rawi yang dihilangkan; (6) adanya perbedaan dalam menentukan nama guru seorang perawi, atau bahkan tidak dikenal sama sekali, (7) sanad haditsnya bertentangan dan yang *mahfudz* adalah sanad dari jalur lain; (8) jika ada seorang perawi dikenal meriwayatkan hadits dari seorang guru yang dia pernah bertemu dan mendengar langsung darinya, namun dia juga tidak mendengar beberapa hadits darinya, maka ketika dia meriwayatkan hadits tersebut dia meriwayatkannya seakan-akan dia juga mendengarkannya dari guru tersebut, padahal tidak demikian; (9) hadits yang disebutkan diriwayatkan oleh perawinya dari cara-cara periwayatan yang tidak masyhur, kemudian dia ragu-ragu sehingga kembali meriwayatkannya dengan cara yang masyhur; dan (10) satu hadits diriwayatkan secara *marfu'* dari satu sisi dan *mauquf* dari sisi yang lain (dalam Ummu Laits dalam Kitab Al-As-ilah As-sanniyah 'Alal mandzumah Al-Bayquniyah).

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

Menurut Ibnu Sholah sebagaimana dikutip A. Qodir hasan, indikator *illat* itu ada dua, yaitu (1) *tafarrudur rawi*, hadits tersebut hanya diriwayatkan oleh seorang perawi dan (2) periwayatan hadits tersebut bertentangan dengan periwayatan yang lebih *tsiqoh* (Hasan, :148). Hukum matan hadits yang ber-*illat* adalah dloif.

Strategi menangalisis hadits secara simultan dilakukan dengan menganalisis tabi' (suatu hadits yang sanadnya menguatkan sanad lain dari hadits itu juga (Hasan, :148) dan menganalisis syahid (hadits yang matannya mencocoki matan hadits lain (Hasan, :305). Adanya syahid dan tabi' bagi sanad dan matan suatu hadits akan menguatkan sanad atau matan suatu hadits sehingga derajatnya bisa lebih kuat dan naik ke derajat yang lebih baik.

Mengkaji *fiqhul hadits* dilakukan dengan mendedah makna leksikal hadis (*ma'anil hadits*), menerjemahkan hadits dengan mempertimbangkan *ghoribul hadits*, menelusuri *asbab al wurud*, dan melihat kandungan makna hadits. Ilmu *Ma`anil hadits* adalah suatu disiplin ilmu hadits yang berkaitan dengan objek kajian matan hadits yang sudah diaplikasikan para ulama` dalam sebuah ilmu *gharibil hadits*, *nasikh mansukh*, *mukhtaliful hadits*, *tarikhul mutun*, *asbabul wurud* dan sebagainya (Mustaqim, 2008: 12). Ilmu *gharibil hadits* adalah ilmu yang dipakai untuk mengetahui bahasa-bahasa yang ganjil dari kabilah Arab karena jarang digunakan. Ilmu *asbab wurud al-hadits* adalah ilmu yang menerangkan sebab terjadinya suatu hadits beserta beragai korelasi-korelasinya. Ibnu Hamzah dalam kitabnya, al-Bayan wa al-ta'rif Fi Asbab Wurud al-Hadits menyebutkan bahwa proses terjadinya hadits adalah sama persis dengan tanzilnya Al-Quran; artinya proses wurudnya suatu hadits juga terbagi menjadi dua, yaitu mempunyai sebab terjadinya hadits dan tidak mempunyai sebab.

Ibnu Hamzah dalam kitabnya, al-Bayan wa al-ta'rif Fi Asbab Wurud al-Hadits menyebutkan bahwa sebab-sebab sebuah terjadinya sebuah hadits, bisa kita ketahui di dua tempat, yaitu (1) sebab tersebut disebutkan menjadi satu dalam redaksi hadits, seperti hadits tentang pertanyaan Jibril mengenai Islam, iman, dan ihsan; hadits tentang pertanyaan hukum darah haid yang mengenai baju; hadits tentang pertanyaan amal yang aling baik, dan lain-lain dan (2) sebab yang disebutkan dalam redaksi matan hadits yang lain, seperti hadits tentang keutamaan sholat seseorang di dalam rumah kecuali sholat maktubah. Kitab-kitab *asbab wurud al-hadits* yaitu Al-Luma' fi Asbab wurud al-Hadits, karangan As-Suyuthi dan Al-Bayan Wa Ta'rif Fi Asbab Wurud al-Hadits, karangan Ibnu Hamzah.

Ilmu Mukhtalif al-Hadits (diistilahkan juga dengan ilmu *musykilatul hadits*, *ta'wilul hadits* dan *talfiqul hadits*) adalah ilmu yang membahas hadits-hadits yang nampak saling berlawanan, agar dapat menghilangkan kontradiksi atau agar dapat mengkompromikannya dan menjelaskan substansi dari masing-masing hadits. Upaya untuk mengkompromikan dua hadits yang nampaknya saling kontradiksi dari segi maknanya disebut "*talfiqul hadits*". Apabila dua hadits tersebut dapat ditalfiqkan maknanya maka tidak dibenarkan hanya mengimplementasikan salah satunya saja. Cara-cara yang dilakukan adakalanya dengan mentakhsis hadits yang umum, men-*taqyid* hadits yang mutlak dan adakalanya dengan memilih sanadnya yang lebih kuat atau yang lebih banyak dari segi kuantitasnya.

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

Pemanfaatan filsafat dalam memahami hadits diimplementasikan dalam metode induksi, deduksi, dan hermeunetika. Metode induksi sangat diperlukan di dalam memahami hadits karena metode ini merupakan cara untuk menarik sebuah kesimpulan hadits yang khusus kepada kesimpulan hadits yang umum. Akan tetapi perlu kita ketahui bahwa metode ini tidak bersifat menetapkan dalil tertentu, tetapi dengan cara mengumpulkan dalil-dalil yang lain yang saling berkaitan. Dengan menggunakan cara ini kita dapat mendapatkan sebuah validitas sebuah hadits. Apabila hadits tersebut pada sebuah kesimpulan terbukti valid maka teori hadits tersebut dapat dikembangkan, apabila terbukti tidak falid maka kita tinggalkan. Perlu diketahui bahwa tidak semua hadits harus difahami menggunakan cara ini, seperti hadits yang muatannya tidak rumit, karena penalaran induktif digunakan untuk memahami hadits yang bermuatan konsep dan rumit. Metode Deduksi berarti penalaran terhadap suatu hadits untuk menghasilkan suatu hukum atau sebuah kesimpulan dari hadits tersebut, kemudian menerapkan hukum atau kesimpulan tersebut kepada suatu kasus tertentu.

Metode Hermeneutika digunakan dalam memahami hadits karena tugas utama hermeneutik adalah pemahaman terhadap "*being*" yang tiada lain adalah bahasa. Pemahaman di sini adalah "*being qua meaningful understanding*" yang merupakan dialektika antara dunia teks dan dunia pembaca (Zuhri, :85). Apabila pendekatan hermeneutik diplikasikan dalam pemahan sebuah hadits maka kita tidak boleh terlepas dari teori hermeneutik itu sendiri. Pertama kita harus memahami teks hadis, selanjutnya meneliti makna asli berdasarkan tempat dan waktu teks hadits tersebut muncul. Kedua mengetahui pengarang teks hadits nabi dan mengetahui tujuannya mengeluarkan hadits pada waktu itu. Ketiga menerjemahkan makna teks hadits kedalam makna yang berkembang pada zaman sekarang.

3. *Pesantren* Baitul Hikmah and Student Activities

3.1 Teks Hadits dan Struktur Sanad

Berikut adalah teks hadits larangan nikah mut'ah riwayat Imam Muslim yang akan dianalisis dalam tulisan ini.

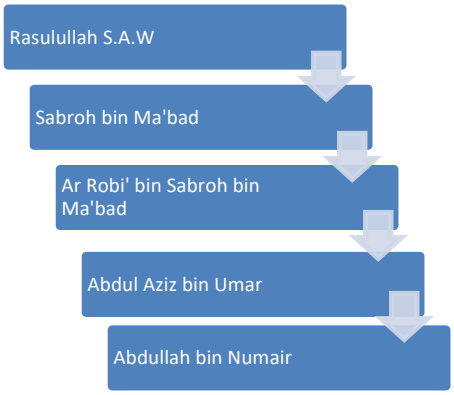
حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عُمَرَ، حَدَّثَنِي الرَّبِيعُ بْنُ سَبْرَةَ الْجُهَنِيُّ، أَنَّ أَبَاهُ، حَدَّثَهُ، أَنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الِاسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهُ، وَلَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا»

Telah bercerita padaku, Muhammad bin Abdillah bin Numair, telah bercerita pada kami, Ayah kami, telah bercerita pada kami, Abdul Aziz bin Umar, telah bercerita pada kami, Rabi' bin Sabrah al-Juhani, sesungguhnya ayahnya bercerita padanya, sesungguhnya dia Bersama rasulillah s.a.w., kemudia Rasul s.a.w. bersabda: "Wahai manusia!, sesungguhnya aku pernah mengizinkanmu sekalian kawin mut'ah; ketahuilah!, sesungguhnya Allah s.w.t.sekarang telah mengharamkan nikah mut'ah sampai hari kiamat. Karena itu, barang siapa masih memiliki istri dari nikah mut'ah, maka hendaknya segera dilepaskan (dicerai) dan janganlah kalian meminta kembali mahar yang

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

telah kalian berikan pada istri-istri kalian walau hanya sedikit".

Hadits tersebut memiliki sanad sebagai berikut.



3.2 Uji Ketsiqohan Para Perowi

Sebagaimana telah penulis sebutkan di atas bahwa hadits tentang larangan nikah mut'ah diriwayatkan melalui enam perawi, yaitu, (1) Sabroh Al-Juhanni,(2) Rabi' bin Sabroh Al-Juhanni,(3) Abdul Aziz bin Umar,(4) Abdullah bin Numair,(5) Muhammad bin Abdullah bin Numair, dan (6) Imam Muslim.Masing-masing perawi kemudian dilihat biografinya sebagai berikut.

Tabel 1 Biografi Mukharrij

Nama Lengkap (Tahun Lahir-Tahun Wafat)	Guru	Tingkatan
" Imam Muslim(l.204 H-w.25 Rajab 261 Hijriyah / 5 Mei 875 Masehi)	Muhammad Bin Abdullah Bin Numair Al-Hamdani al-Khorifi	XI
Muhammad bin Abdullah bin Numair al-Hamdani al-Khorifi (w.Romadhon 234 H)	Abdullah bin Numair (ayahnya)	VII
Abdullah bin Numair al-Hamdani al-Khorifi (l.115 H—w.199H)	Abdul Aziz bin Umar	VI
Abdul Aziz bin Umar bin Abdul Aziz bin Marwan al-Qurasyi (w.147 H)	Rabi' bin sabroh Al-Juhhanni	Ulama' senior tabit tabiin
Rabi' bin Sabroh Bin Ma'bad Al-Juhhani Al-Madani	Sabroh al-juhhanni	Pertengahan tabiin
Sabroh bin Ma'bad (w. sekitar 60 H)	Rasulillah s.a.w.	Sahabat

Selanjutnya, masing-masing perawi akan dilihat data *al-Jarh wa al-Ta'dil* sebagai berikut. Menurut Ibnu Kholkan, Rowi Muslim bin Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisyaburi adalah salah satu imam yang huffadz dan di antara ahli hadits yang paling alim (dalam Kitab *Wafyatul A'yan Wa Abna Al-Zaman*. Juz. :194). Sementara menurut Ishak bin Rohawaih adalah pria yang sangat menakjubkan. Menurut Ibnu Abi Hatim merupakan rowi tsiqotun (terpercaya). Abi Hatim menyatakan bahwa Imam Muslim adalah rowi yang shoduqun (jujur). Abu Quraisy menjulukinya dengan Hafidz. (dalam Ad-Dzahabi dalam Kitab *Tadzkiroh al-Huffadz*. Juz. V:589). Imam Nawawi (dalam Kitab *Tahdzib al-Asma'*. Juz. II: 110.) menyebutnya sebagai imam ahli Hadits, penghulu hadits Rasulillah s.a.w., hafidz, dan mutqin. Terakhir, Muhammad bin Abdul Wahhab al-Farra' menamainya dengan aw'iyatul ilmi (tempat ilmu) (dalam Kitab karya Ad-Dzahabi. *Siroh al-A'lam al-Nubal'*. Juz. 12: 579). Dari sajian data-data tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa Muslim bin Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisyaburi adalah mukhorrij yang *tsiqoh* derajat ketiga.

Kedua, rowi Muhammad bin Abdullah bin Numair al-Hamdani al-Khorifi. Menurut Ad-Dzahabi, rowi ini

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

termasuk rowi yang *hafidzun, tsabatun*. Sementara Abu Hatim menyebutnya sebagai rowi yang *tsiqotun* dan *hujjatun*. An-Nasai menyatakan bahwa rowi ini adalah rowi yang *tsiqotun* dan *makmunun*.Selanjutnya, Ahmad bin Shalih mengatakan bahwa "Saya tidak pernah melihat ulama sealim dia di Irak". Ahmad bin Hambali menjulukinya dengan Permata Irak (Adz Dzahabi dalam Kitab *Siroh al-A'lam al-Nubal'*. Juz. 12: 579). Sementara, Ahmad bin Sinan Al-Wasithi (dalam Ar-Razi dalam Kitab *Jareh Wa Ta'dil*: 320) memujinya dengan pernyataan " Tidak ada orang yang menandinginya di Kuffah." As-Suyuthi menyebutnya sebagai Al-Hafidz (dalam Kitab *Thobaqotul Huffadz*: 36.). Ibnu Hajjar (dalam Kitab *Tarqib al Tadzhib*, Juz II: 100) meneyatakan bahwa rowi ini masuk kategori *tsiqotun* dan *hafidzun*. Sementara itu, Ibnu Makul (dalam Kitab *Ikmalul Kamal*, Juz III:236 & 363) mengatakan bahwa rowi ini *tsabatun* dan *hafidz*. Zarkali (dalam Kitab *Al A'lam* Juz VI: 221) menyebutnya sebagai rowi yang *tsiqotun* dan *makmunun*. Terakhir, Al-Ajli (dalam Kitab Ma'rifah Al Tsiqot, Juz II: 243) menganggap rowi ini masuk derajat *tsiqotun*. Dari pemaparan data tersebut, dapatlah disimpulkan bahwa Muhammad bin Abdullah bin Numair al-Hamdani al-Khorifi adalah perawi yang *tsiqoh* derajat kedua.

Rowi selanjutnya adalah Abdullah bin Numair al-Hamdani al-Khorifi. Menurut As-Shofadi, rowi ini masuk kategori Al-*Hafidz* (dalam Kitab *Al-Wafi Bi Al-Wafiyat*. Juz. 6: 16). Menurut Ibnu Main dan Ibnu Hajar (dalam Kitab *Taqrib at-Tahdzib*. Juz. I: 542), rowi ini adalah rowi yang tsiqoh. Ibnu Makul (dalam Kitab I*kmalul Kamal*. Juz. III: 236) menyebutnya sebagai salah satu Imam hadits. Ad-Dzahabi (dalam Kitab. *Tadzkiroh al-Huffadz*. Juz. I: 327) mengategorikannya sebagai al-Imam, al-hafidz. Al- Ajli (dalam Kitab *Ma'rifh al-Tsiqo*: 65.) memasukkannya sebagai rowi yang *tsiqotun, sholih al-hadits*. Yahya bin Main mengklasifikasinnya sebagai rowi dengan derajat tsiqoh. Abi Hatim (dalam Ar-Razi dalam Kitab *Jareh Wa Ta'dil*. Juz. II: 186) memasukkannya sebagai *mustaqimul amri*. Uraian data tersebut menunjukkan bahwa Abdullah bin Numair al-Hamdani al-Khorifi adalah perawi yang tsiqoh derajat ketiga.

Abdul Aziz bin Umar bin Abdul Aziz bin Marwan al-Qurasyi menurut Ad-Dzahabi (dalam Kitab *Al-'Abar fi Khobari man Ghobar,* Juz I:38) adalah alim, *fakih*, *nabil*. As-Shofadi dan Ibnu Main (dalam Kitab *Al-Wafi Bi Al-Wafiyat,* Juz VI: 189) memasukkannnya sebagai rowi yang tsiqoh. Ibnu Hajar (dalam Kitab *Taqrib at-Tahdzib*. Juz I:606) mengategorikannya sebagai *shoduqun* yang kadang-kadang keliru. Sedangkan Yahya bin Main dan Aba Zuroah (dalam Al Razi dalam Kitab *Jarh Wa Ta'dil*. Juz. V: 389) menganggapnya sebagai "La ba'sa bihi". Abu Hatim menulis bahwa rowi ini adalah rowi yang "*yuktabu haditsuhu*" (dalam Sulaiman bin Kholaf. dalam Kitab *At-Ta'dil wa al-Jareh*. Juz. II: 1000). Dari sajian tersebut, dapat diketahui bahwa Abdul Aziz bin Umar bin Abdul Aziz bin Marwan al-Qurasyi adalah perawi yang tsiqoh dengan derajat ketiga dan keempat.

Selanjutnya, Rabi' bin Sabroh bin Ma'bad Al-Juhhani Al-Madani. Menurut Ibnu Hajjar (dalam Kitab *Taqrib al Tadzhib,* Juz I: 294), Ad-Dzahabi (dalam Kitab *Man Lahu Riwayah fi al-Kutub al-Tsittahh*. Juz. 1: 391), Ibnu Ahmad, Al-Ajli, An- Nasai, dan Ibnu Hibban (dalam Ibnu Asakir dalam Kitab *Tarikh Dimsyiq*. Juz. XVIII: 74 dan Al-Mazi. *Tahdzibul Kamal*, Juz. IX.: 82.), rowi ini masuk kategori rowi yang tsiqoh. Berdasarkan paparan tersebut, dapat disimpulkan

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

bahwa Rabi' bin Sabroh bin Ma'bad Al-Juhhani Al-Madani adalah perawi tsiqoh derajat ketiga.

Sabroh bin Ma'bad merupakan sahabat menurut Ibnu Hajar (dalam Kitab *Al-Ishobah Fi Ma'rifah Al-Shohabat*:419), As-Shofadi (dalam kitab *Al-Wafi Bi Al-Wafiyat*. Juz. 5:31), Ibnu Hibban (dalam Kitab *Tsiqot Ibnu Hibban,* Juz III: 176), dan Ad-Dzahabi (dalam Kitab *Man Lahu Riwayah Fi al-Kutub al-Tsittahh*. Juz. 1: 426) merupakan sahabat. Melalui data-data tersebut, ditegaskan bahwa periwayat ini berkualitas *tsiqah penuh*, karena periwayat ini adalah sahabat Nabi Muhammad SAW, sehingga dapat diakui validitas dan kebenaran dari riwayat yang ia sampaikan.

a. Uji Persambungan Sanad

Setelah derajat ketsiqohan rowi ditemukan, selanjutnya dilakukan uji persambungan sanad. Pertama, Muslim bin Al-Hajjaj bin Muslim mengatakan: حدثنا محمد بن عبدالله بن نمير**,** yang redaksi ini oleh Muhadditsin digunakan dalam periwayatan hadits dalam bentuk ***Sima'ah***, yaitu pembacaan hadits oleh guru kepada murid, baik berdasarkan hapalan atau kitab; baik si murid mendengar lalu menulis hadits atau hanya mendengar saja (Mahmud Thohan dalam Kitab Taisir Mustolah Hadits: 159). Dalam biografi Muslim bin Al- Hajaj disebutkan bahwa ia pernah berguru kepada Muhammad bin Abdullah bin Numair (Al Mazi, dalam Kitab Tadzhib al Kamal Juz 27: 503) dan dalam Muhammad bin Abdullah bin Numair, Muslim bin Al-Hajjaj bin Muslim disebutkan sebagai muridnya dalam pembelajaran hadits (Adz Dzahabi dalam Kitab *Man Lahu Riwayah Fi al-Kutub al-Tsittahh*. Juz. 2:191) Dengan demikian berarti ada pertemuan antara Muslim bin Al-Hajjaj bin Muslim dengan gurunya yang bernamaMuhammad bin Abdullah bin Numair, hal ini mengindikasikan bahwa sanadnya: ***Muttasil.***

Kedua, Muhammad bin Abdullah bin Numair mengatakan:حدثنا أبي**,** yang redaksi ini oleh Muhadditsin digunakan dalam periwayatan hadits dalam bentuk ***Sima'ah***, yaitu pembacaan hadits oleh guru kepada murid, baik berdasarkan hapalan atau kitab; baik si murid mendengar lalu menulis hadits atau hanya mendengar saja. Dalam biografi Muhammad bin Abdullah bin Numairdi menyebutkan bahwa ia pernah berguru kepada ayahnya (Abdullah bin Numair) dan dalam biografi Abdullah bin Numair, Muhammad bin Abdullah bin Numair disebutkan sebagai muridnya dalam pembelajaran hadits (As- Suyuthi dalam Kitab Thobaqotul Hufadz, Juz I: 25&36). Dengan demikian berarti Muhammad bin Abdullah bin Numairada pertemuan antara dia dengan ayahnya sekaligus gurunya yang bernama Abdullah bin Numair, hal ini mengindikasikan bahwa sanadnya: ***Muttasil.***

Ketiga, Abdullah bin Numair mengatakan:حدثنا عبدالعزيز بن عمر, yang redaksi ini oleh Muhadditsin digunakan dalam periwayatan hadits dalam bentuk ***Sima'ah***, yaitu pembacaan hadits oleh guru kepada murid, baik berdasarkan hapalan atau kitab; baik si murid mendengar lalu menulis hadits atau hanya mendengar saja. Dalam biografi Abdullah bin Numairdisebutkan bahwa ia pernah berguru kepada Abdul Aziz bin Umar bin Abdul Aziz bin Marwan al-Qurasyi dan dalam biografi Abdul Aziz bin Umar bin Abdul Aziz bin Marwan al-Qurasyi, Abdullah bin Numair disebutkan sebagai muridnya dalam pembelajaran hadits (Ibnu Hajar dalam Kitab Tadzhib at Tadzhib, Juz IV: 312) Dengan demikian berarti Abdullah bin Numairada pertemuan antara dia dengan gurunya

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

yang bernamaAbdul Aziz bin Umar bin Abdul Aziz bin Marwan al-Qurasyi, hal ini mengindikasikan bahwa sanadnya: ***Muttasil.***

Keempat, Abdul Aziz bin Umar bin Abdul Aziz bin Marwan al-Qurasyi:حدثني الربيع بن سبرة الجهني, yang redaksi ini oleh Muhadditsin digunakan dalam periwayatan hadits dalam bentuk ***Sima'ah***, yaitu pembacaan hadits oleh guru kepada murid, baik berd asarkan hapalan atau kitab; baik si murid mendengar lalu menulis hadits atau hanya mendengar saja. Dalam biografi Abdul Aziz bin Umar bin Abdul Aziz bin Marwan al-Qurasyi disebutkan bahwa ia pernah berguru kepada Ar-Robi' bin Sabroh (Ibnu Hajjar dalam Kitab *Tahdzib al-Tahdzib*. Juz. VI) dan dalam biografi Ar-Robi' bin Sabroh, Abdul Aziz bin Umar bin Abdul Aziz bin Marwan al-Qurasyi (dalam Ad-Dzahabi. Kitab *Man Lahu Riwayah Fi al-Kutub al-Tsittahh*. Juz. 1: 391) sebagai muridnya dalam pembelajaran hadits. Dengan demikian berarti Abdul Aziz bin Umar bin Abdul Aziz bin Marwan al-Qurasyi ada pertemuan antara dia dengan gurunya yang bernama Ar-Robi' bin Sabroh, hal ini mengindikasikan bahwa sanadnya: ***Muttasil.***

Kelima, Ar-Robi' bin Sabroh mengatakan: أن أباه حدثه, yang redaksi ini oleh Muhadditsin digunakan dalam periwayatan hadits dalam bentuk ***Sima'ah***, yaitu pembacaan hadits oleh guru kepada murid, baik berdasarkan hapalan atau kitab; baik si murid mendengar lalu menulis hadits atau hanya mendengar saja. Dalam biografi Ar-Robi' bin Sabroh mengatakan disebutkan bahwa ia pernah berguru kepada ayahnya sekaligus gurunya, Sabroh bin Ma'bad, dan dalam biografi Sabroh bin Ma'bad, Ar-Robi' bin Sabroh disebutkan sebagai muridnya dalam pembelajaran hadits (Adz Dzahabi dalam Kitab *Man Lahu Riwayah Fi al Kutub al Sittah*, Juz I: 391). Dengan demikian berarti Ar-Robi' bin Sabroh ada pertemuan antara diadengan guru sekaligus ayahnya yang bernama Sabroh bin Ma'bad, hal ini mengindikasikan bahwa sanadnya: ***Muttasil.***

Terakhir, Sabroh bin Ma'bad mengatakan: أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه و سلم perkataan ini mengindikasikan bahwa sabroh bin ma'bad adalah seorang sahabat, yang secara pasti menjadi indikator bahwa dia pernah bertemu Nabi s.a.w.. dan oleh karena itu, sanad hadits ini ***Muttasil.***

b. Uji *Syadz* pada Matan

Sejauh yang peneliti ketahui, hadits tentang:*larangan nikah mut'ah sampai hari kiamat setelah adanya izin melakukannya*, tidak mengandung syadz, dalam arti: tidak bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'an atau bertentangan dengan hadits-hadits lain yang satu tema dab lebih tinggi derajatnya. Bahkan boleh dibilang – berdasarkan penelitian penulis- hadits riwayat Muslim ini adalah yang paling kuat derajatnya di antara hadits-hadits yang sama dari jalur lain.

Tidak bertentangan dengan Al-Quran, karena secara normatif larangan nikah mut'ah ini sangat sesuai dengan perintah menggauli dengan ma'ruf seorang istri, yang padahal dalam nikah mut'ah sering terjadi pelanggaran dalam rumah tangga bahkan sampai ke taraf pelecehan seksual; juga sesuai dengan perintah menjaga dan menjadikan dzurriyah sebagai generasi yang unggul, beradab, berbudaya, intelek, dan madani, padahal dalam nikah mut'ah suami tidak wajib memberi nafkah dan menanggung biaya ibu serta anak yang dilahirkannya dari nikah mut'ah; di samping juga sangat

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

sesuai dengan maqoshid syar'iyah, yaitu *hifdz an-nasel* (menjaga keturunan).

Adapun arti tidak bertentangan dengan hadits-hadits lain adalah karena berbagai hadits lain yang kandungan haditsnya secara dzohir berlawanan dengan hadits tersebut, ternyata bisa dikompromikan, ditempatkan ditempatnya yang tepat, dan diartikan sesuai konteks serta kronologi, *asbab al-wurud*, berbagai hadits tersebut.Berdasarkan hipotesis dan analisis data tersebut, maka peneliti menyimpulkan bahwa hadits tersebut selamat dari *syadz*.

c. Uji *illat* pada matan

Dari berbagai data yang berhasil peneliti analisa, maka dapat kami simpulkan bahwa hadits riwayat Imam Muslim *tentang larangan nikah mut'ah* sebagaimana tersebut di atas adalah selamat dari *illat*.

Berdasarkan berbagai data sebagaimana tersebut di atas, mulai dari (1) uji ketsiqohan rawi, (2) uji persambungan sanad, (3) uji syad tidaknya sanad, dan (4) uji berilat tidaknya sanad, yang menghasilkan *natijah,* kesimpulan bahwa:

a. Seluruh perawi hadits tersebut adalah tsiqoh.
b. Sanad hadits adalah muttashil.
c. Sanad atau matan hadis terbebas dari syadz.
d. Sanad dan matan hadits terbebas dari ilat.

Dari keempat natijah tersebut, maka peneliti menyimpulkan bahwa derajat hadits riwayat Imam Muslim tentang larang nikah mut'ah tersebut adalah *hasan lidzatihi*.

4. Analisis simultan

d. Paparan jalur lain

Setelah kami menelusuri berbagai sanad dan matan yang sesuai dengan redaksi dan matan hadits tentang larangan nikah mut'ah, maka kami menemukan tujuh jalur periwayatan yang bisa menguatkan periwayatan Muslim bin Al-Hajjaj, sebagaimana tersebut di bawah beserta kualitas para periwayatnya.

١. صحيح مسلم - (ج 4 / ص 131)

حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ فُضَيْلُ بْنُ حُسَيْنٍ الْجَحْدَرِيُّ حَدَّثَنَا بِشْرٌ - يَعْنِى ابْنَ مُفَضَّلٍ - حَدَّثَنَا عُمَارَةُ بْنُ غَزِيَّةَ عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ سَبْرَةَ أَنَّ أَبَاهُ غَزَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَتْحَ مَكَّةَ قَالَ فَأَقَمْنَا بِهَا خَمْسَ عَشْرَةَ - ثَلاَثِينَ بَيْنَ لَيْلَةٍ وَيَوْمٍ - فَأَذِنَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فِي مُتْعَةِ النِّسَاءِ فَخَرَجْتُ أَنَا وَرَجُلٌ مِنْ قومي وَلِى عَلَيْهِ فَضْلٌ فِى الْجَمَالِ وَهُوَ قَرِيبٌ مِنَ الدَّمَامَةِ مَعَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَّا بُرْدٌ فَبُرْدِى خَلَقٌ وَأَمَّا بُرْدُ ابْنِ عَمِّى فَبُرْدٌ جَدِيدٌ غَضٌّ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِأَسْفَلِ مَكَّةَ أَوْ بِأَعْلاَهَا فَتَلَقَّتْنَا فَتَاةٌ مِثْلُ الْبَكْرَةِ الْعَنَطْنَطَةِ فَقُلْنَا هَلْ لَكِ أَنْ يَسْتَمْتِعَ مِنْكِ أَحَدُنَا قَالَتْ وَمَاذَا تَبْذُلاَنِ فَنَشَرَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا بُرْدَهُ فَجَعَلَتْ تَنْظُرُ إِلَى الرَّجُلَيْنِ وَيَرَاهَا صَاحِبِى تَنْظُرُ إِلَى عِطْفِهَا فَقَالَ إِنَّ بُرْدَ هَذَا خَلَقٌ وَبُرْدِى جَدِيدٌ غَضٌّ. فَتَقُولُ بُرْدُ هَذَا لاَ بَأْسَ بِهِ. ثَلاَثَ مِرَارٍ أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ اسْتَمْتَعْتُ مِنْهَا فَلَمْ أَخْرُجْ حَتَّى حَرَّمَهَا رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-.

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

بَيْنَنَا وَبَيْنَهُنَّ أَجَلًا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «افْعَلُوا» فَخَرَجْتُ أَنَا وَابْنُ عَمٍّ لِي مَعَهُ بُرْدٌ، وَمَعِي بُرْدٌ، وَبُرْدُهُ أَجْوَدُ مِنْ بُرْدِي، وَأَنَا أَشَبُّ مِنْهُ، فَأَتَيْنَا عَلَى امْرَأَةٍ فَأَعْجَبَهَا شَبَابِي، وَأَعْجَبَهَا بُرْدُهُ، فَقَالَتْ: بُرْدٌ كَبُرْدٍ، وَكَانَ الْأَجَلُ بَيْنِي وَبَيْنَهَا عَشْرًا، فَبِتُّ عِنْدَهَا تِلْكَ اللَّيْلَةَ، ثُمَّ غَدَوْتُ، فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمٌ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْبَابِ، فَقَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الِاسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ، أَلَا وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ، فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهَا، وَلَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا»

Ketsiqohan rowi Abdullah bin Abdur Rahman Ad-Darimi adalah sebgai berikut. Menurut Ad-dzahabi, Man Lahu al-Riwayah Fi al-Kutub al-Tsittah, juz i, hal. 567, rowi ini termasuk al-Hafidz. Abu Hatim, Man Lahu al-Riwayah Fi al-Kutub al-Tsittah, juz i, hal. 567 menjulukinya dengan "I*mam ahli zamanihi*". Ibnu Hajar dalam Tahdzib Tahdzib, juz 5, hal. 258 memasukkanya sebagai Al-Hafidz.

Rowi kedua, Ja'far bi 'Aun. Menurut Ar-Razi dalam Kitab Jarh Wa Ta'dil, juz 2, hal. 485, rowi ini adalah rowi yang "*laisa ba'sa bihi*". Abdullah bin Ahmad bin Hambal dalam Kitab Jarh Wa Ta'dil, juz 2, hal. 485 memasukkannya dalah kategori *shoduq*. Yahya bin Main dalam Kitab Jarh Wa Ta'dil, juz 2, hal. 485 mengategorikannya sebagai tsiqoh.

Untuk perawi bernama Abdul Aziz bin umar, Ar-Robi' bin Sabroh dan Sabroh bin Ma'bad, maka bisa dilihat

Fudhail bin Hasan al-Jahdari, menurut As-Shofadi dalam al-Wafi Bi al-Wafiyat juz vii hal. 187 adalah rowi yang *tsiqotun masyhur*. Ibnu Hajar dalam Taqrib Tahdzib, juz ii, hal. 14 menyatakan bahwa Fudhail masuk kategori rowi yang tsiqoh dan hafidz. Sementara itu, menurut Ar-Rozi, Jarh Wa ta'del, Juz vii, hal. 72, rowi ini masuk klasifikasi rowi yang tsiqoh.

Kedua, Bisyr bin Mufaddhol, menurut Sulaiman bin Kholaf, at-Ta'dil Wa al-Tajrih, juz I, hal. 305 adalah rowi yang tsiqoh. Ibnu said, al-'Abar Fi khobar Man ghobar, juz 1, hal 35 menyatakan bahwa rowi ini adalah rowi yang tsiqoh Ibnu Hajar, Taqrib Tahdzib, juz I, hal 711menyebutnya dengan "*La ba'sa bih*".

Ketiga, Umaroh bin Ghoziyah, menurut Ad-Dzahabi, Mizan I'tidal, juz iii, hal. 178 adalah row yang *shoduqun*. Abu Hatim, Mizan I'tidal, juz iii, hal. 178 dan Ibnu Main, Mizan I'tidal, juz iii, hal. 178 mengategorikannya sebagai *shoduq* dan shalih. Abu Zuro'ah, Mizan I'tidal, juz iii, hal. 178 mengatakan rowi ini adalah rowi yang tsiqoh.

Untuk perawi bernama Ar-Robi' bin Sabroh dan Sabroh bin Ma'bad, maka bisa dilihat sebagaimana tersebut di depan pada periwayat hadits Imam Muslim bin Hajjaj.

سنن الدارمي (3/ 1403)

أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنْ الرَّبِيعِ بْنِ سَبْرَةَ، أَنَّ أَبَاهُ، حَدَّثَهُ: أَنَّهُمْ سَارُوا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حِجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ: «اسْتَمْتِعُوا مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ» وَالِاسْتِمْتَاعُ عِنْدَنَا: التَّزْوِيجُ فَعَرَضْنَا ذَلِكَ عَلَى النِّسَاءِ، فَأَبَيْنَ أَنْ لَا يَضْرِبَنَ

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

sebagaimana tersebut di depan pada perawi hadits Imam Muslim bin Hajjaj.

٣.سنن ابن ماجه – (ج 6 / ص 182)

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِى شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عُمَرَ عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ سَبْرَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– فِى حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ الْعُزْبَةَ قَدِ اشْتَدَّتْ عَلَيْنَا. قَالَ «فَاسْتَمْتِعُوا مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ». فَأَتَيْنَا هُنَّ فَأَبَيْنَ أَنْ يَنْكِحْنَ نَا إِلاَّ أَنْ نَجْعَلَ بَيْنَ نَا وَبَيْنَ هُنَّ أَجَلاً فَذَكَرُوا ذَلِكَ للنبي – صلى الله عليه وسلم– فَقَالَ «اجْعَلُوا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ هُنَّ أَجَلاً». فَخَرَجْتُ أَنَا وَابْنُ عَمٍّ لِى مَعَهُ بُرْدٌ وَمَعِى بُرْدٌ وَبُرْدُهُ أَجْوَدُ مِنْ بُرْدِى وَأَنَا أَشَبُّ مِنْهُ فَأَتَيْنَا عَلَى امْرَأَةٍ فَقَالَتْ بُرْدٌ كَبُرْدٍ. فَتَزَوَّجْتُ هَا فَمَكَثْتُ عِنْدَهَا تِلْكَ اللَّيْلَةَ ثُمَّ غَدَوْتُ وَرَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– قَائِمٌ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْبَابِ وَهُوَ يَقُولُ «أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّى قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِى الاِسْتِمْتَاعِ أَلاَ وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْ هُنَّ شيء فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهَا وَلاَ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُو هُنَّ شَيْئًا».

Ketsiqohan rowi hadits ini adalah sebagai berikut. Pertama, Imam Ibnu Majah. Menurut Ad-Dzahabi dalam Tadzkir al-Huffadz, juz ii, hal. 636, rowi ini adalah *Al-hafidz al-kabir*. Menurut Abu Ya'la al-Kholil dalam Tadzkir al-Huffadz, juz II, hal. 636 rowi ini masuk kategori *tsiqoh kabir*, *muttafaq* '*alaih*, dan *hujjah*.

Selanjutnya, Abu Bakar bin Abi Syaibah, menurut Ad-Dzahabi dalam Al-Abar Fi Man Ghobar, juz I, hal. 79 menyebutnya sebagai Al-Imam. Abu Zuroah dalam Al-Abar Fi Man Ghobar, juz I, hal. 79 menjulukinya *ahfadzun nas*. Abu Ubaid dalam Kitab Al-Abar Fi Man Ghobar, juz I, hal. 79 menamainya dengan *ilaihil muntaha*. Sementara itu, Shalih Jazaroh dalam Al-Abar Fi Man Ghobar, juz I, hal. 79 menjuluki rowi ini sebagai *ahfadzun nas*. Imam Ad-Dzahabi dalam Kitab Tadzki al-huffadz, juz 2, hal. 432 mengategorikan rowi ini sebagai *hafidz, tsabat, tahrir*.Terakhir, Ibnu Adi (dalam Kitab Al-Kamil juz I, hal. 129) menyebutnya sebagai *ahfadzun nas*.

Ketiga, rowi Abdah bin Sulaiman. Menurut As-Shofadi dalam Kitab Al-Wafi Bil Wafiyat, juz vi, hlm. 300 dan Ibnu Hibban dalam Kitab Tsiqoh Ibnu Hibban, juz vii, hal. 164 mengategorikan rowi ini sebagai Tsiqoh. Sementara itu, Ibnu Hajar dalam Kitab Taqrib Tahdzib, juz I, hal. 628 menyebut imam ini dengan tsiqoh dan *tsabah*. Ad-Dzahabi (dalam Kitab Tadzkir al-Huffadz, juz I, hal. 312)memasukkan ini dalam katelgori al-Imam al-Hafidz. Yahya Abdah bin Sulaiman (dalam Kitab Tarikh Asma' At-Tsiqoh, juz I, hal. 179) menyatakan bahwa rowi ini tsiqoh.

Untuk perawi bernama Abdul Aziz bin umar, Ar-Robi' bin Sabroh dan Sabroh bin Ma'bad, maka bisa dilihat sebagaimana tersebut di depan pada perawi hadits Imam Muslim bin Hajjaj.

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

٦. صحيح ابن حبان – مخرجا (9/ 454)

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ خُزَيْمَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْأَحْمَسِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، قَالَ: حَدَّثَنَا الرَّبِيعُ بْنُ سَبْرَةَ الْجُهَنِيُّ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا قَضَيْنَا عُمْرَتَنَا قَالَ لَنَا: «اسْتَمْتِعُوا مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ» قَالَ: وَالِاسْتِمْتَاعُ عِنْدَنَا يَوْمَئِذٍ التَّزْوِيجُ فَعَرَضْنَا بِذَلِكَ النِّسَاءُ أَنْ نَضْرِبَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُنَّ أَجَلًا قَالَ: فَذَكَرْنَا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «افْعَلُوا ذَلِكَ» فَخَرَجْتُ أَنَا وَابْنُ عَمٍّ لِي مَعِي بُرْدَةٌ وَمَعَهُ بُرْدَةٌ وَبُرْدُهُ أَجْوَدُ مِنْ بُرْدِي وَأَنَا أَشَبُّ مِنْهُ فَأَتَيْنَا امْرَأَةً فَعَرَضْنَا ذَلِكَ عَلَيْهَا فَأَعْجَبَهَا شَبَابِي وَأَعْجَبَهَا بُرْدُ ابْنِ عَمِّي فَقَالَتْ: بُرْدٌ كَبُرْدٍ فَتَزَوَّجْتُهَا، وَكَانَ الْأَجَلُ بَيْنِي وَبَيْنَهَا عَشْرًا فَلَبِثْتُ عِنْدَهَا تِلْكَ اللَّيْلَةَ، ثُمَّ أَصْبَحْتُ غَادِيًا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الْحَجَرِ وَالْبَابِ قَائِمٌ يَخْطُبُ النَّاسَ وَهُوَ يَقُولُ: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قَدْ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الِاسْتِمْتَاعِ فِي هَذِهِ النِّسَاءِ، أَلَا وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْئًا فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهُ، وَلَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا»

Ketsiqohan rowi pada riwaat ini adalah sebagai berikut. Pertama, rowi Hammad bin Hibban bin Ahmad bin Hibban bin Ma'adz. Rowi ini menurut Shalih Jazaroh dalam Kitab Al-'Abar Fi Khobari Man Khobar, juz I, hal. 147 dan As-Suyuthi, Thobaqoh al-Huffadz, juz I, hal. 7 masuk kategori Al-Hafidz. Ibnu Makul dalam Kitab Ikmal Kamal, juz II, hal. 316 menyatakan bahwa rowi ini hafidz tsiqoh. Az-Zarkali dalam Kitab Al-A'I'lam, juz VI, hal. 78 menyebut rowi ini sebagai *Muhadsitsun*. Selanjutnya, Al-Khotib dalam Kitab Tadzkiroh al-Huffadz, juz III, hal. 921 mengemukakan bahwa rowi masuk kategori tsiqoh dan *nabil*. ini Terakhir, Ibnu Makul dalam Kitab Al-Ikmal, juz II, hal. 316 menjuluki rowi ini dengan *hafidz tsabat*.

Rowi kedua, Abu Bakar Muhammad bin Ishaq bin Khuzaimah. Abu Bakar menurut Ibnu Hajar dalam Lisan Mizan, juz V, hal. 154 adalah *Imamul 'Aimmah* dan *Al-hafidz*. Sementara itu, Abu Ali An-Naisaburi (dalam Tadzkir al-Huffadz, juz I, hal. 61) menyebut bahwa Abu Bakar adalah "*lam aro mitslah*". Ar-rozi dalam Jarh Wa Ta'dil, juz VII, hal. 196 menyebut Abu Bakar sebagai *tsiqoh shoduq*. Ad-Dzahabi dalam Tadkir al-Huffadz, juz ii, hal. 721 menjuluki Abu Bakar sebagai "*intaha ilihil imamah wal hifdz*".

Rowi ketiga, Muhammad bin Ismail Al-Ahmasi. Rowi ini menurut Ibnu hibban (dalam Kitab Tsiqoh Ibnu Hibbahn, juz VIII, hal. 96) masuk kategori rowi tsiqoh. Rowi selanjutnya, Waki' bin Jarroh. Rowi ini menurut As-Suyuthi dalam Kitab Thobaqoh al-Hufadz, juz I, hal. 23 masuk kategori rowi Al-Hafidz.Menurut Ibnu Numair dalam Kitab Jarh Wa Ta'dil, juz I, hal. 220 menyatakan bahwa Waki' bin Jarroh lebih alim tentang hadits dari pada Ibnu Idris. Sahal bin Utsman dalam Kitab Jarh Wa Ta'dil, juz I, hal. 221 masuk kategori *ahfadzunnas*. Menurut Bisyr, dalam Kitab Jarh Wa Ta'dil, juz I, hal. 221 masuk kategori *ahfadzunnas*.

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمٌ بَيْنَ الرُّكْنِ , وَالْمَقَامِ وَهُوَ يَقُولُ: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الِاسْتِمْتَاعِ مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ أَلَا وَإِنِّي قَدْ حَرَّمْتُ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ , فَمَنْ بَقِيَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهَا , وَلَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا "

Ketsiqohan rowi pada riwaat ini adalah sebagai berikut. Pertama, Ahmad bin Husain bin Ali bin Musa, Abu Bakar Al-Baihaqi. Menurut Ad-Dzahabi, Tadzkir al-Huffadz, juz III, hal. 1132 menyebutnya sebagai Al-imam, al-hafidz. Menurut Abu Hasan Abdul Ghofir (dalam Kitab Tadzkir al-Huffadz, juz III, hal. 1132), rowi ini masuk kategori tsiqoh. Ibnu Makul (dalam Kitab Ikmal Kamal, juz I, hal. 466) menyebutnya sebagai *Al-hafidz*. As-Shofadi dalam Kitab Al-Wafi Bi al-Wafiyat, juz II, hal. 340 memasukkannya kategori Al-Imam.

Kedua, Abu Hasan Ali bin Ahmad bin Abdan. Menurut Hamzah bin Yusuf, Tarikh Jurjan, juz I, hal. 548 menyebutnya sebagai Al-Hafidz. Ahmad bin Ali Abu Bakar Al-Khotib dalam Tarikh Bagdad, juz v, hal. 170 dan Ad-Dzahabi dalam Tarikh Islam, juz VI, hal. 497 memasukkannya dalam kategori tsiqoh.

Selanjutnya, Ishak bin Hsan Al-Harbi. Menurut Ibnu Hajar dalam Kitab Lisan al-Mizan, juz I, hal. 150 masuk kattegri tsiqoh hujjah. Ibrahim Al-Harbi Ad-Daruqutni, Ahmad bin Hambal, dan Ahmad bin Abdullah (dalam Lisan al-Mizan, juz I: 150) menyebutnya sebagai: Tsiqoh.

Rowi Abu Nuaim al-Istirbadzi Abdul Malik bin Muhammad bin Adi. Menurut As-Suyuthi, dalam Thobaqoh

Untuk perawi bernama Abdul Aziz bin umar, Ar-Robi' bin Sabroh dan Sabroh bin Ma'bad, maka sama seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya.

٥. السنن الكبرى للبيهقي (7/ 331)

أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدَانَ , أنبأ أَحْمَدُ بْنُ عُبَيْدٍ الصَّفَّارُ، ثنا إِسْحَاقُ بْنُ الْحَسَنِ الْحَرْبِيُّ، ثنا أَبُو نُعَيْمٍ، ثنا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ سَبْرَةَ، أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ، أَنَّهُمْ خَرَجُوا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ حَتَّى نَزَلُوا بِعُسْفَانَ , فَقَامَ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي مُدْلِجٍ يُقَالُ لَهُ سُرَاقَةُ بْنُ مَالِكٍ أَوْ مَالِكُ بْنُ سُرَاقَةَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ , اقْضِ قَضَاءً كَأَنَّمَا وُلِدُوا الْيَوْمَ , قَالَ: " إِنَّ اللهَ أَدْخَلَ عَلَيْكُمْ فِي حَجَّتِكُمْ هَذِهِ عَمْرَةً فَإِذَا أَنْتُمْ قَدِمْتُمْ فَمَنْ تَطَوَّفَ بِالْبَيْتِ وَبَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ يَحِلُّ إِلَّا مَنْ كَانَ مَعَهُ مِنَ الْهَدْيِ "، فَلَمَّا أَحْلَلْنَا قَدِ اسْتَمْتَعُوا مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ , وَالِاسْتِمْتَاعُ عِنْدَنَا التَّزْوِيجُ فَعَرَضْنَا ذَلِكَ عَلَى النِّسَاءِ فَأَبَيْنَ إِلَّا أَنْ يَضْرِبْنَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُنَّ أَجَلًا , فَذَكَرْنَا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: " افْعَلُوا " , فَخَرَجْتُ أَنَا وَابْنُ عَمٍّ لِي مَعِي بُرْدٌ وَمَعَهُ بُرْدٌ , وَبُرْدُهُ أَجْوَدُ مِنْ بُرْدِي , وَأَنَا أَشَبُّ مِنْهُ , فَأَتَيْنَا امْرَأَةً فَأَعْجَبَهَا بُرْدُهُ , وَأَعْجَبَهَا شَبَابِي , قَالَتْ: بُرْدٌ كَبُرْدٍ فَكَانَ الْأَجَلُ بَيْنِي وَبَيْنَهَا عَشْرًا , فَبِتُّ عِنْدَهَا لَيْلَةً فَأَصْبَحْتُ فَخَرَجْتُ فَإِذَا رَسُولُ اللهِ

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

سِمَاتِي، ثُمَّ صَارَ شَأْنُهَا أَنْ قَالَتْ: هَاتِ بُرْدَكَ، وَكَانَ الْأَجَلُ بَيْنِي وَبَيْنَهَا عَشْرًا، فَبِتُّ عِنْدَهَا , ثُمَّ أَصْبَحْتُ، فَخَرَجْتُ إِلَى الْمَسْجِدِ، فَإِذَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمٌ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْبَابِ، وَهُوَ يَقُولُ: «أَيُّهَا النَّاسُ، كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الِاسْتِمْتَاعِ مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ، أَلَا وَإِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهَا، وَلَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا»

Ketsiqohan rowi pada riwaat ini adalah sebagai berikut.Rowi pertama, Sulaiman bin Ahmad bin Ayyub Abul Qosim Al-Thobrani. Menurut Ad-Dzahabi,dalam Al-Abar Fi khobar Man Ghobar, juz I, hal. 150 menyebutnya sebagai *Al-Hafidz* dan *tsiqoh, shoduq*. Abu Abas As-Syairozi, Thobaqoh al-Huffadz, juz I, hal. 74 menyebutnya sebagai *tsiqoh*. As-Suyuthi, dalam Thobaqoh al-Huffadz, juz I, hal. 73 menjulukinya dengan Al-Imam. Ibnu Kholikon, dalam Wafiyah al-A'yan, juz ii, hal. 407 menyebutnya sebagai Al-Hafidz. Ad-Dzahabi(dalam Mizan al-I'tidal, juz II: 195) mengatakan bahwa rowi ini masuk kategori *Al-Hafidz al-tsabat*. Terakhir, Ad-Daruqutni, (dalam Al-Wafi Bi al-Wafiyah, juz VI: 36) menyebutnya sebagai *Tsiqoh makmun*.

Kedua, Ali bin Abdil Aziz bin al-Marzaban bin Syabur. Rowi ini menurut As-Suyuthi, (dalam Thobaqoh al-Huffadz, juz I: 54) dan Ad-Dzahabi (dalam Tadzkir al-Huffadz, juz II: 622) dianggap *Al-Hafidz al-shoduq*. Senada dengan pendapat tersebut, Ibnu Abi Hatim, dalam Thobaqoh al-Huffadz, juz I, hal. 54 menyebutnya sebagai al-Huffadz, juz I, hal. 67 menyebutnya sebagai Al-*hafidz* dan al-*hujjah*. Abu Ali dan Al-Kholili, dalam Thobaqoh al-Huffadz, juz I, hal. 67 mengategorikannya sebagai Al-hafidz. Untuk perawi bernama Abdul Aziz bin umar, Ar-Robi' bin Sabroh dan Sabroh bin Ma'bad, maka sama seperti yang telah disebutkan sebelumnya.

٦. المعجم الكبير للطبراني (7/ 107)

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، ثنا أَبُو نُعَيْمٍ، ثنا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عُمَرَ، عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ سَبْرَةَ الْجُهَنِيِّ، أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُمْ خَرَجُوا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ حَتَّى نَزَلُوا عُسْفَانَ مُهِلِّينَ بِالْحَجِّ، وَقَامَ إِلَى رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي مُدْلِجٍ يُقَالُ لَهُ: سُرَاقَةُ بْنُ مَالِكِ بْنِ جُعْشُمٍ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، اقْضِ لَنَا قَضَاءَ قَوْمٍ كَأَنَّمَا وُلِدُوا الْيَوْمَ، قَالَ: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَدْخَلَ عَلَيْكُمْ فِي حَجَّتِكُمْ هَذِهِ عُمْرَةً، فَإِذَا أَنْتُمْ قَدِمْتُمْ , فَمَنْ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَبَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ فَقَدْ أَحَلَّ , إِلَّا مَنْ كَانَ مَعَهُ هَدْيٌ» ، فَلَمَّا أَحْلَلْنَا , قَالَ: «اسْتَمْتِعُوا مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ» , وَالِاسْتِمْتَاعُ عِنْدَنَا التَّزْوِيجُ، فَعَرَضْنَا ذَلِكَ عَلَى النِّسَاءِ، فَأَبَيْنَ إِلَّا أَنْ يَضْرِبْنَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُنَّ أَجَلًا، فَذُكِرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «افْعَلُوا» فَخَرَجْتُ أَنَا وَابْنُ عَمٍّ لِي , وَمَعِي بُرْدٌ , وَمَعَهُ بُرْدٌ، وَبُرْدُهُ أَجْوَدُ مِنْ بُرْدِي، وَأَنَا أَشَبُّ مِنْهُ، فَأَتَيْنَا امْرَأَةً، فَأَعْجَبَهَا بُرْدُهُ، وَأَعْجَبَهَا

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْئًا فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهَا وَلَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا»

Ketsiqohan rowi pada riwaat ini adalah sebagai berikut. Rowi Ibnul Jarud Abdullah bin Ali bin Jarud, menurut As-Shofadi, dalam Al-Wafi Bi al-Wafiyat, juz V, hal. 43 disebut sebagai Al-*Hafidz*. Ad-Dzahabi, dalam Tadzkir al-huffadz, juz 3, hal. 794 menyebutnya sebagai a*l-hafidz, al-imam,*dan *an-naqid*. Sementara itu, Ad-Dzahabi dalam Kitab Siyari A'lam al-Nubala', juz XIV, hal. 240 memanggilnya dengan julukan Imam *al-atsar*.

Untuk perawi bernama Muhammad bin Ismail al-Ahmasi, waki' bin Jarroh, Abdul Aziz bin umar, Ar-Robi' bin Sabroh dan Sabroh bin Ma'bad, maka sama seperti disebutkan sebelumnya.

٨.مسند أحمد – (ج 32 / ص 284)

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ قَالَ أَخْبَرَنِي الرَّبِيعُ بْنُ سَبْرَةَ الْجُهَنِيُّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– فَلَمَّا قَضَيْنَا عُمْرَتَنَا قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– «اسْتَمْتِعُوا مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ». قَالَ وَالاسْتِمْتَاعُ عِنْدَنَا يَوْمُ التَّزْوِيجِ – قَالَ – فَعَرَضْنَا ذَلِكَ عَلَى النِّسَاءِ فَأَبَيْنَ إِلاَّ أَنْ يُضْرَبَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُنَّ أَجَلاً – قَالَ – فَذَكَرْنَا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ –صلى الله عليه وسلم– فَقَالَ «افْعَلُوا». قَالَ فَانْطَلَقْتُ أَنَا وَابْنُ عَمٍّ لِى وَمَعَهُ بُرْدَةٌ وَمَعِى بُرْدَةٌ وَبُرْدَتُهُ أَجْوَدُ مِنْ بُرْدَتِى وَأَنَا أَشَبُّ مِنْهُ فَأَتَيْنَا امْرَأَةً فَعَرَضْنَا ذَلِكَ عَلَيْهَا فَأَعْجَبَهَا شَبَابِى وَأَعْجَبَهَا بُرْدُ ابْنِ عَمِّى فَقَالَتْ

Shoduq.Terakhir, Ad-Dzahabi (dalam Mizan al-I'tidal, juz III: 143) mengategorikannya sebagai Tsiqoh.

Untuk perawi bernama Abu Nu'aim, Abdul Aziz bin umar, Ar-Robi' bin Sabroh dan Sabroh bin Ma'bad, maka sama seperti di sebutkan sebelumnya.

٧. المنتقى لابن الجارود (ص: 175)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْأَحْمَسِيُّ، قَالَ: ثنا وَكِيعٌ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، قَالَ: ثنا الرَّبِيعُ بْنُ سَبْرَةَ الْجُهَنِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا قَضَيْنَا عُمْرَتَنَا، قَالَ لَنَا: «اسْتَمْتِعُوا مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ» ، وَالِاسْتِمْتَاعُ عِنْدَنَا يَوْمَئِذٍ التَّزْوِيجُ، قَالَ: فَعَرَضْنَا ذَلِكَ عَلَى النِّسَاءِ، فَأَبَيْنَ إِلَّا أَنْ نَضْرِبَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُنَّ أَجَلًا، قَالَ: فَذَكَرْنَا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «افْعَلُوا» ، قَالَ: فَخَرَجْتُ أَنَا وَابْنُ عَمٍّ لِي، مَعِيَ بُرْدَةٌ، وَبُرْدَتُهُ أَجْوَدُ مِنْ بُرْدَتِي، وَأَنَا أَشَبُّ مِنْهُ قَالَ: فَأَتَيْنَا امْرَأَةً فَعَرَضْنَا ذَلِكَ عَلَيْهَا، فَأَعْجَبَهَا شَبَابِي وَأَعْجَبَهَا بُرْدُ ابْنِ عَمِّي، فَقَالَتْ: بُرْدٌ كَبُرْدٍ فَتَزَوَّجْتُهَا وَكَانَ الْأَجَلُ بَيْنِي وَبَيْنَهَا عَشْرًا، قَالَ: فَبِتُّ عِنْدَهَا تِلْكَ اللَّيْلَةَ ثُمَّ أَصْبَحْتُ غَادِيًا إِلَى الْمَسْجِدِ فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الْحَجَرِ وَالْبَابِ قَائِمٌ يَخْطُبُ وَهُوَ يَقُولُ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الِاسْتِمْتَاعِ مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ أَلَا فَإِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَمَنْ كَانَ

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

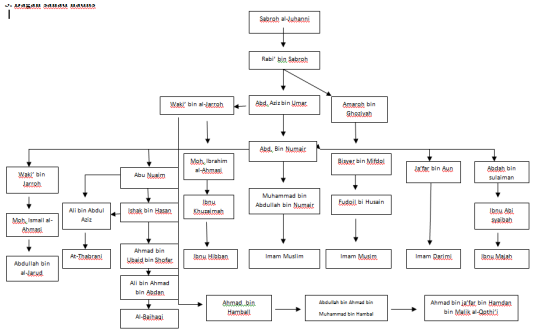
بُرْدٌ كَبُرْدٍ. قَالَ فَتَزَوَّجْتُهَا فَكَانَ الأَجَلُ بَيْنِي وَبَيْنَهَا عَشْراً – قَالَ – فَبِتُّ عِنْدَهَا تِلْكَ اللَّيْلَةَ ثُمَّ أَصْبَحْتُ غَادِياً إِلَى الْمَسْجِدِ فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– بَيْنَ الْبَابِ وَالْحَجَرِ يَخْطُبُ النَّاسَ يَقُولُ « أَلاَ أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِى الاِسْتِمْتَاعِ مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ أَلاَ وَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَىْءٌ فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهَا وَلاَ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً ».

Ketsiqohan rowi pada riwaat ini adalah sebagai berikut. Pertama, Ahmad bin Ja'far bin hamdan bin Malik al-Qothi'i. Menurut Ad-Dzahabi, dalam Al-Abar Fi Khobar Man Ghobar, juz I, hal. 156 menyebutnya sebagai *Syaikhon sholihan*. Abu Bakar al-Barqoni, dalam Thobaqoh Hanabilah, juz I, hal. 174 dan Ibnu Hajar, dalam Lisan Mizan, juz I, hal. 60 menyebutnya sebagai *Shoduq*. Semenara itu, Al-Khotib, Lisan Mizan, juz I, hal. 60 memasukkannya dalam kategori *hujjah*. Al-Hakim, dalam Lisan Mizan, juz I, hal. 60 menyebutnya sebagai *tsiqoh makmun*.Az-Zarkali, dalam Kitab Al-A'lam, juz I, hal. 107 menjulukinya sebagai *alim al-hadits*. Sementara itu, Al-Khotib, dalam Al-Wafi Bi al-Wafiyat, juz v, hal, 352 memasukkanya sebagai *tsiqoh tsabat* dan *al-imam*.

Kedua, Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Hambal As-Syaibani. Menurut Az-Zarkali, Al-A'lam, juz IV, hal. 65masuk kategori rowi yang *Al-Hafidz*. Ad-Dzahabi, dalam Tadzkir al-Huffadz, juz II, hal. 665 memanggilnya dengan *Al-imam, al-hafidz*,dan *al-hujjah*. Terakhir, Ar-Rozi, Jarh Wa Ta'dil, juz V, hal. 7 menyebutnya sebagai *shoduq* dan *tsiqoh*.

Ketiga, Ahmad bin Muhammad bin Hambal As-Syaibani bin Hilal bin Asad. Menurut Ad-Dzahabi, dalam Al-Abar Fi Khobar Man Ghobar, juz I, hal. 82 menyebutnya sebagai *Al-Imam fi al-hadits, fikhi, sunnah, waro' wa zuhdi*.Semenara itu, Abu Bakar bin Abu Dawud, dalam Thobaqoh Hanabilah, juz I, hal. 1; Waki' bin Jarroh dan Ja'far bin Ghiyas dalam Thobaqoh Huffadz, juz I, hal. 35 menjulukinya dengan *Lam aro mitslah*. Ibnu Hajar, dalam Kitab Taqrib Tahdzib, juz I, hal. 44 menyebutnya sebagai *Al-imam, Al-hafidz, al-hujjah, al-fakih*. Al-Ujli, Ma'rifah al-Tsiqoh, juz i, hal. 42 menyebutnya sebagai tsiqoh. Terakhir, Ibnu Syahin, dalam Kitab Tarikh Asma al-Tsiqoh, juz I, hal. 11memasukkannya dalam kategori *Al-imam al-akbar*. Untuk perawi bernama Waki' bin Jarroh, Abdul Aziz bin umar, Ar-Robi' bin Sabroh dan Sabroh bin Ma'bad, maka sama seperti disebutkan sebelumnya.

Bagan 1 Sanad Hadits



Dari kedelapan hadits, mulai hadits riwayat (1) Abdullah bin Jarud, (2) At-Thabrani, (3) Al-Baihaqi, (4) Ahmad bin Hambal, (5) Ibnu Hibban, (6) Muslim bin Hajjaj, (7) Ad-Darimi, dan (8) Ibnu Majjah, yang menjadi tabi' sekaligus syahid dari periwayatan Imam Muslim bin al-Hajjaj sebagaimana tersebut diatas, ternyata setelah kita teliti satu persatu,

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

ternya semua perawinya adalah tsiqoh dan sanadnya adalah muttashil. Maka berdasarkan data-data tersebut, hadits riwayat Muslim bin al-Hajjaj yang menerangkan tentang haramnya nikah mut'ah, dan menjadi objek penelitian ini, yang awalnya berstatus ***hasan lidzatihi***, tapi karena ada beberapa tabi' dan syahid yang menguatkannya, maka derajatnya naik menjadi ***shahih lighorihi.***

5. Fiqhul Hadits

e. Ma'anil mufrodat

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنِي الرَّبِيعُ بْنُ سَبْرَةَ الْجُهَنِيُّ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ أَنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– فَقَالَ « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّى قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِى الاِسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَىْءٌ فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهُ وَلاَ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا ».

يَا أَيُّهَا النَّاسُ	Wahai manusia!
إِنِّى قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ	Sesungguhnya saya dulu memberi izin
لَكُمْ	Padamu semua
فِى الاِسْتِمْتَاعِ	Kawin kontrak
مِنَ النِّسَاءِ	Perempuan
وَإِنَّ اللَّهَ	Sesungguhnya Allah
قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ	Telah mengharamkan nikah mut'ah
إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ	Sampai hari kiamat
فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ	Maka barang siapa di sampingnya
مِنْهُنَّ شَىْءٌ	perempuan dari wanita hasil nikah mut'ah
فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهُ	Maka hendaknya melepaskan jalannya
وَلاَ تَأْخُذُوا	Dan tidak mengambil
مِمَّا	Dari sesuatu (mahar)
آتَيْتُمُوهُنَّ	Yang telah kalian berikan pada mereka
شَيْئًا	Sedikitpun

f. Terjemah Hadits

Wahai manusia! sesungguhnya aku pernah mengizinkanmu sekalian kawin mut'ah; ketahuilah! sesungguhnya Allah s.w.t. sekarang telah mengharamkan nikah mut'ah sampai hari kiamat. Karena itu, barang siapa masih memiliki istri dari nikah mut'ah, maka hendaknya segera dilepaskan (dicerai) dan janganlah kalian meminta kembali mahar yang telah kalian berikan pada istri-istri kalian walau hanya sedikit.

g. Asbab al-Wurud

Asbab al-wurud hadits ini terdapat dalam hadits lain riwayat Imam Ad-Darimi, yaitu:

أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ سَبْرَةَ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ: أَنَّهُمْ سَارُوا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– فِي حِجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ: «اسْتَمْتِعُوا مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ». وَالِاسْتِمْتَاعُ عِنْدَنَا التَّزْوِيجُ، فَعَرَضْنَا ذَلِكَ عَلَى النِّسَاءِ، فَأَبَيْنَ إِلاَّ أَنْ نَضْرَبَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُنَّ أَجَلاً، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم–: «افْعَلُوا». فَخَرَجْتُ أَنَا وَابْنُ عَمٍّ لِي مَعَهُ بُرْدٌ وَمَعِي بُرْدٌ، وَبُرْدُهُ أَجْوَدُ مِنْ بُرْدِي

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

وَأَنَا أَشَبُّ مِنْهُ، فَأَتَيْنَا عَلَى امْرَأَةٍ فَأَعْجَبَهَا شَبَابِي وَأَعْجَبَهَا بُرْدُهُ فَقَالَتْ: بُرْدٌ كَبُرْدٍ. وَكَانَ الأَجَلُ بَيْنِي وَبَيْنَهَا عَشْراً فَبِتُّ عِنْدَهَا تِلْكَ اللَّيْلَةَ، ثُمَّ غَدَوْتُ فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– قَائِمٌ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْبَابِ فَقَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّى قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِى الِاسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ، أَلاَ وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَىْءٌ فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهَا، وَلاَ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً»

Telah meriwayatkan kepada kami, Ja'far bin Aun, dari Abdul Aziz bin Umar, dari Rabi' bin Sabroh, sungguh ayahnya telah bercerita padanya, yaitu: Sesungguhnya para sahabat sedang melakukan perjalanan bersama rasulillah s.a.w. untuk menunaikan haji wada' kemudian Rasulillah s.a.w. bersabda: *"Ber-istimta'lah kalian dengan para wanita"*. "*Istimta'* menurut kami adalah perkawinan," kata Sabroh bin Ma'bad lebih lanjut, "Maka kami menawarkan pernikahan kepada para wanita, tapi mereka menolak kecuali ada batas waktu dalam pernikahan kami dengan mereka". (mendengar hal itu) maka Rasulillah s.a.w. bersabda *:"Lakukanlah sesuai syarat mereka"*. "Maka saya dan sepupu saya yang keluar sambil berselimut," Sambung Sabroh bin Ma'bad, "Selimut sepupuku lebih bagus dari punyaku, tapi saya lebih muda darinya. Kemudian kami mengunjungi seorang wanita, yang tertarik dengan sifat mudaku (keperkasaanku) dan selimut sepupuku sambil berkata: Selimut seperti selimut. Pernikahan mut'ah di antara kami adalah sepuluh hari dan malam itu juga aku bermalam bersamanya. Keesokan harinya, Rasulillah s.a.w. berdiri di antara rukun dan bab sambil bersabda: *Wahai manusia!, sesungguhnya aku pernah mengizinkanmu sekalian kawin mut'ah; ketahuilah!, sesungguhnya Allah s.w.t. sekarang telah mengharamkan nikah mut'ah sampai hari kiamat. Karena itu, barang siapa masih memiliki istri dari nikah mut'ah, maka hendaknya segera dilepaskan (dicerai) dan janganlah kalian meminta kembali mahar yang telah kalian berikan pada istri-istri kalian walau hanya sedikit"*.

h. Kandungan Makna

Secara eksplisit Rasulillah s.a.w menyatakan bahwa kehalalan nikah mut'ah telah *dinasakh*, diganti dengan hukum haram nikah mut'ah pada waktu fathul makkah.

Penasakhan ini, menurut Imam Muslim secaraeksplisit menunjukan adanya nasakh dan mansukh dalam satu redaksi matan hadits, sebagaimana juga terjadi dalam hukum nasakh dan mansukh hukum diperbolehkannya ziarah kubur, yang sebelumnya dilarang (dalam An-Nawawi. *Syarah Nawawi 'Ala Muslim*. Juz. V: 86).

Pembatasan keharaman nikah sampai hari kiamat, mengindikasikan bahwa hukum nikah mut'ah mengalami beberapa kali penasakhan dari halal menjadi boleh, kemudian dilarang lalu diperbolehkan dan untuk yang terakhir kalinya diharamkan pada waktu fathul makkah sampai hari kiamat.

Untuk lebih menguatkan betapa selarasnya larangan nikah mut'ah dengan semangat dan *maqoshid syari,ah* pernikahan dalam Islam, di bawah ini peneliti sajikan perbandingan antara nikah mut'ah dengan nikah *mua'bbad* (Yusuf Jabir Muhammadi dalam *Tahrim al-Mutah Fi al-kitab Wa al-Sunnah*: 21-33).

No	Perbandingan	Nikah Mu'abbad	Nikah mut'ah
1	Istri	Sebab dinikahi	Persewaan

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

		dan budak	
2	Istri dan warisan	Istri berhak mendapat warisan	Istri tidak dapat warisan
3	Perceraian	Ada perceraian	Tidak ada perceraian
4	Sakinah, mawaddah, dan rahmah	Tujuan nikah	Bukan tujuan nikah
5	Kewajiban memberi tempat tinggal	Wajib	Tidak wajib
6	Jumlah istri	Maksimal empat	Tidak terbatas
7	'iddah madkhulah alaiha	wajib	Tidak wajib
8	Menikahi perempuan yang masih bersuami	Haram	Tidak haram
9	Sumpah Lian	ada	Tidak ada
10	Dzihar	ada	Tidak ada
11	Hukum memberi nafkah	Wajib	Tidak wajib
12	Khulu'	Ada	Tidak ada
13	Hukum menikahi wanita non-muslim	Haram	Tidak haram
14	Hukum menikahi pezina	Haram	Tidak haram

6. Diskusi

Untuk memahami lebih jelas tentang hadits di atas, kita harus – setidaknya menurut penulis- menggunakan dua pendekatan. *Pertama*, pendekatan nasakh dan mansukh hadits. *Kedua*, pendekatan sejarah.

Pertama, pendekatan nasakh dan mansukh. Pendekatan ini bisa kita telusuri dari perkataan Imam Abbadi dari Imam syafi'i, dalam kitab *Thobaqoh*-nya, beliau berkata: Tidak ada dalam Islam sesuatu yang dihalalkan kemudian diharamkan kemudian dihalalkan lalu diharamkan untuk selamanya kecuali nikah mut'ah".

Menurut Ibnu hajjar al-Asqolani, berdasarkan kajian mengenai berbagai riwayat tentang kehalalan nikah mut'ah, maka dapat disimulkan bahwa pada awal Islam nikah mut'ah hanya diperbolehkan dalam keadaan bepergian dan adanya *hajjah*, kebutuhan yang sangat mendesak. Hal ini- menurut Ibnu Hajjar- sesuai dengan hadits Ibnu mas'ud yang berbunyi

كُنَّا نَغْزُو وَلَيْسَ لَنَا نِسَاءٌ، فَرَخَّصَ لَنَا أَنْ نَنْكِحَ

Artinya: *Kami berperang tanpa membawa istri kami, maka Nabi s.a.w. memperbolehkan kami melakukan nikah mut'ah.*

Berdasarkan kajian nasakh dan mansukh ini, maka setiap hadits yang menerangkan larangan nikah mut'ah adalah berdasarkan kaca mata sudah tidak berada dalam *safar*, bepergian dan sudah tidak ada hajjat untuk melakukan nikah mut'ah.

Dari perspektif sejarah, larangan nikah mut'ah sebagaimana terdapat dalam berbagai hadits Rasulillah s.a.w.

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

أيها الناس إني قد أذنت لكم في الاستمتاع في هذه النساء ألا وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيئا فليخل سبيله ولا تأخذوا مما اتيتموهن شيئا

2. Perang Khoibar, sebagaimana HR. Bukhori dan Muslim (S*hahih Muslim*. Juz II: 1027).

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وابن نمير وزهير بن حرب جميعا عن ابن عيينة قال زهير حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن الحسن وعبد الله ابني محمد بن علي عن أبيهما عن علي أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح المتعة يوم خيبر وعن لحوم الحمر الأهلية

3. 'Amul Fathi, sebagaimana HR. Muslim bin Hajjaj dari Sabroh bin Ma'bad (dalam *Shahih Muslim*. Juz II**:** 1027).

حدثنا إسحاق بن إبراهيم أخبرنا يحيى بن آدم حدثنا إبراهيم بن سعد عن عبد الملك بن الربيع بن سبرة الجهني عن أبيه عن جده قال : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة عام الفتح حين دخلنا مكة ثم لم نخرج منها حتى نهانا عنها.

4. Perang Hunain, sebagaimana HR. Imam Nasai
5. Perang tabuk, sebagaimana HR. Al-Hazimi dari jalur Abbad bin Katsir, dari, Ibnu Agil, dari Jabir a.s.

adalah terjadi enam kali di enam tempat. Di bawah ini akan kami tampilkan kronologi tempat-tempat dilarangnya nikah mut'ah beserta hadits-hadits yang menerangkannya.

1. Umroh qodlo', sebagaimana tercantum dalam HR. Ibnu Hibban dari Sabroh bin Ma'bad (dalam *Shahih Ibnu Hibban*. Juz 9 : 454).

ذكر البيان بأن المصطفى صلى الله عليه وسلم حرم المتعة عام حجة الوداع تحريم الأبد إلى يوم القيامة

أخبرنا محمد بن إسحاق بن خزيمة قال حدثنا محمد بن إسماعيل الأحمسي قال حدثنا وكيع عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز قال حدثنا الربيع بن سبرة الجهني عن أبيه قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما قضينا عمرتنا قال لنا استمتعوا من هذه النساء قال والاستمتاع عندنا يومئذ التزويج فعرضنا بذلك النساء أن نضرب بيننا وبينهن أجلا قال فذكرنا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال افعلوا ذلك فخرجت أنا وابن عم لي معي بردة ومعه بردة وبرده أجود من بردي وانا أشب منه فأتينا امرأة فعرضنا ذلك عليها فأعجبها شبابي وأعجبها برد بن عمي فقالت برد كبرد فتزوجتها وكان الأجل بيني وبينها عشرا فلبثت عندها تلك الليلة ثم أصبحت غاديا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين الحجر والباب قائم يخطب الناس وهو يقول

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى غَزْوَةِ تَبُوكَ حَتَّى إِذَا كُنَّا عِنْدَ الثَّنِيَّةِ مِمَّا يَلِي الشَّامَ ، جَاءَتْنَا نِسْوَةٌ تَمَتَّعْنَا بِهِنَّ يَطُفْنَ بِرِجَالِنَا ، فَسَأَلْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْهُنَّ وَأَخْبَرْنَاهُ ، فَغَضِبَ وَقَامَ فِينَا خَطِيبًا فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ، وَنَهَى عَنْ الْمُتْعَةِ ، فَتَوَادَعْنَا يَوْمَئِذٍ وَلَمْ نَعُدْ ، وَلَا نَعُودُ فِيهَا أَبَدًا .

Disebutkan bahwa Rasulillah s.a.w. ketika melihat para sahabatnya melakukan nikah mut'ah padahal beliau telah melarangnya pada waktu 'Amul fathi menunjukan bahwa para sahabat yang masih melakukan nikan mt'ah pada waktu perang Tabuk tidak mengetahui bahwa Rasulillah s.a.w. telah mengharamkan nikah mut'ah sampai hari kiamat pada waktu *yaumul fathi.*

6. Haji wada, sebagaimana HR. Abu Dawud, dari jalur Ar-Rabi' bin Sabroh (dalam *Sunan Abu Dawud*. Juz I: 704)

حدثنا مسدد بن مسرهد ثنعبد الوارث عن إسماعيل بن أمية عن الزهري قال: كنا عند عمر بن عبد العزيز فتذاكرنا متعة النساء فقال [له] رجل يقال له ربيع بن سبرة أشهد على أبي أنه حدث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها في حجة الوداع

Menurut Ibnu Hajjar dalam kitabnya, al-Talkhis al-Kabir Fi Takhrij Ahadits al-Rofi'i al-Kabir (Juz VI:277), larangan nikah mut'ah waktu hajji wada' adalah karena salah satu dari dua kemungkinan, yaitu:

1) Untuk menguatkan larangan nikah mut,ah sekaligus mengulanginya di depan orang banyak.
2) Kesalahan perawi ketika menyebutkan 'Amul fathi menjadi haji wada'

7. Kesimpulan

Dari berbagai data tentang hadits pemansukhan kehalalan nikah mut'ah menjadi haram, maka penulis menyimbulakan bahwa:

1. Kualitas hadits
   Kualitas hadits ini berdasarkan penelitian *ittishol sanad* dan uji *ketsiqohan* para perawinya, kajian *syadz* dan *illat* adalah ***hasan lidzatihi***. Namun karena hadits hasan lidzatihi tersebut memiliki *tawabi'* dan *syawahid* dari jalur lain, maka derajatnya naik menjadi ***shahih lighoirihi***.

2. Kuantitas hadits
   Dilihat dari segi kuantitas, hadits tentang larangan nikan mut'ah ini termasuk kategori hadits ***ahad*** karena hanya diriwayatkan melalui satu jalur, yakni jalur sahabat Sabroh bin Ma'bad al-Juhanni.

References

Abdur Rahman Ar-Rozi, Muhammad. *'Ilalu Abi Hatim*. Makatabah Al-Syamilah Al-Ishdar Al-Tsani

Abu Daud. *Sunan Abi daud*. Maktabah Syamilah Al-Ishdar At-Tsani

Ad-Darimi. *Sunan al-Darimi*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Ad-Dzahabi. Man Lahu Riwayah Fi al-Kutub al-Tsittahh. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Ad-Dzahabi. *Tadzkiroh al-Huffadz*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

Ad-Dzahabi. *Al-'Abar fi Khobari man Ghobar*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Ad-Dzahabi. *Al-Muqidzoh Fi Ilmi Mustholah Hadits*. Maktabah Al-syamilah Al-Ishdar Al-Tsani

Ad-Dzahabi. *Siroh al-A'lam al-Nubal'*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani

Ahmad,Syamsuddin bin Muhammad bin Abi Bakar bin Kholkan. *Wafyatul A'yan Wa Abna Al-Zaman*. Maktabah al-Syamilah.

Al-Ajli. *Ma'rifh al-Tsiqot*. Juz. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani

Al-Baihaqi. *Al-Mu'jam al-Kabir*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Al-Bukhori. *Shahih Bukhori*. Maktabah al-Sayamilah al-Ishdar al-Tsani.

Al-Ghozali. *Al-Mustsyfa*. al-Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Al-Mazi. *Tahdzib al-Kamal*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani

An-Nawawi. *Tahdzib al-Asma'*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani..

Ar-Razi. Jareh Wa Ta'dil. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani..

As-Shofadi. *Al-Wafi Bi Al-Wafiyat*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani

As-Suyuthi. *Al-Lai al-Mashnu'ah*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

As-Suyuthi. *Tadribur Rawi*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

As-Suyuthi. *Thobaqotul Huffadz*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

As-Syafi'i. *Al-Um*. Maktabah al-Sayamilah al-Ishdar al-Tsani.

Bukhori. *Shahih Bukhori*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Daruqhutni. *Sunan Daruqhutni*. Maktabah As-Syamilah Al-Ishdar At-Tsani.

Departemen pendidikan Nasional 2002. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta Balai Pustaka.

Hatim bin Arif Syarif. *At-Takhrij Wa Dirosatal Asanid*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

http://www.mui.or.id/index.php. Kamis 08 Maret 2012.

http://www.scribd.com/doc/24299087/Nikah-Muth-Ah-Versi-2. Kamis 08 Maret 2012.

Ibnu Asakir. *Tarikh Dimsyiq*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Ibnu Hajar Al-Asqolani *Al-Ishobah Fi Ma'rifah Al-Shohabat*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Ibnu Hajar Al-Asqolani *Fathul Bar*i. Maktabah Syamilah Al-Ishdar At-Tsani.

Ibnu Hajar Al-Asqolani *Nuzhatun Nadzor*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani

Ibnu Hajar Al-Asqolani *Talkhis al-Kabir Fi Takhrij Ahadits al-Rofi'i al-Kabir*. Maktabah al-syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Ibnu Hajar Al-Asqolani *Talkhisul Kabir Fi Ahaditsil Rofi'I al-Kabir*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani

Ibnu Hajar Al-Asqolani *Taqrib at-Tahdzib*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Ibnu Hajar Al-Asqolani. *Nuzhatun Nadzri Fi Taudhihi Nukhbatil Fikri*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Ibnu Hamzah. 1999. *Al-Bayan wa Ta'rif*. Bur said: Maktabah Al-tsaqofah al-Diniyah.

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

Ibnu Hibban. *Tsiqot Ibnu Hibban*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Ibnu Majah. *Sunan Ibnu Majah*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Ibnu Majjah. *Sunan Ibnu Majjah*. Maktabab As-syamilah Al-Ishdar At-Tsani

Ibnu Makul. *Ikmalul Kamal*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Ibnu Sholah. *Muqoddimah Ibnu Sholah*. Maktabah Syamilah Al-Ishdar At-Tsani.

Ibnu Syarof An-Nawawi. *At-Taqrib wa Taisir*. Maktabah Al-syamilah Al-Ishdar Al-Tsani

Imam Syafi'i. *ar-Risalah*. Maktabah Syamilah Al-Ishdar At-Tsani.

Khotib al-Baghdadi. *Al-Kifayah Fi Ilmil Riwayah*. Maktabah Syamilah Al-Ishdar Al-Tsani

Laits, Ummu. *Al-As-ilah As-sanniyah 'Alal mandzumah Al-Bayquniyah*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Mahmud, Abd al-Halim. 1993. *al Tauthiq wa al Tad'if baina al Muhaddithin wa al Du'at*. Maktabah Alf Fa,

Masyad Hasan, Muhammad Masyad. *At-Takrirot As-Tsaniyah Syarah Mandzumah Baiquniyah*. Maktabah Syamilah Al-Ishdar At-Tsani.

Muhammad bin Ismail al-Amir al-Hasani al-Shon'ani. *Taudlihul Afkar li Ma'ani Tankihil Andzor*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Mustaqim, Abdul. 2008. *Ilmu Ma`anil Hadits*. Yogyakarta: Idea Press

Naisaburi, Hakim. *Ma'rifatu ulumil Hadits*. Makatabah Al-syamilah Al-Ishdar Al-tsani.

Sulaiman bin Kholaf. At-Ta'dil wa al-Jareh. Juz. II. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Thohan, Mahmud. 1985. *Taisir Mustholah Hadits*. Surabaya: Al-Hidayah.

Thohan, Mahmut. *Ushul a-takhrij Wa Dirosah al-Asanid*. Riyad: Maktabah Ma'arif.

Zaki Muhammad Daim, Muhammad. 2001. As-Syadz Min al-Hadits Wa Atsaruhu Fi Ahkam al-Syari'ah. tt.

Zarkali. *Al-A'lam*. Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.

Zuhri,Muh.. *Talaah Matan Hadits Tawaran Sebuah Metodologis*. Yogyakarta: Lesfi.

Cite this as:
Yuliyanto. Kritik Hadits Nikah Mut'ah Perspektif Sunnah (Studi Analisis Sanad dan Matan Hadits tentang Larangan Nikah Mut'ah). *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 21-46. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.2

Islamic Insights Journal; Volume 02 Number 01, pp. 47-54

Cite this as:
Fitrianita. Examining Human Resources Management Issues in Pondok Pesantren Daarul Ukhuwah (PPDU) Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 47-54. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.3

Examining Human Resources Management Issues in Pondok Pesantren Daarul Ukhuwah (PPDU) Malang

[1*] Titi Fitrianita

[1] Jurusan Sosiologi, Universitas Brawijaya, Malang Indonesia;
Pusat Studi Pesantren dan Pemberdayaan Masyarakat Universitas Brawijaya

Abstract This study aims to explain the problems which occur in Pondok Pesantren Daarul Ukhuwah (PPDU) Malang regarding human resources management. PPDU, like another pesantren in Indonesia intends to obtain knowledge from both religious subjects and modern 'secular subjects'. This program is implemented by mixing educational system in PPDU, which is essentially must be managed and regulated to produce good quality education through developing professional human resources management. However, various problems have emerged since the pesantren insists in maintaining its moral and ethical standards rather than developing professional human resources management. Using qualitative method this study shows that the poor principle and values of professional in PPDU resides in two main factors, namely the informal human resource selection and management and charismatic leadership in pesantren, affecting the learning objectives achievement in the pesantren.

Keywords:

1. Research background

Pesantren is a place for educative tradition that sees compatibility between religious teachings and 'modern' knowledge (Tan, 2014). It is believed as the prominent way for pesantren to adapt to social changes and in response to problems occured in pesantren (Azra & Afrianty, 2005; Satria, 2016; Suradi, 2018; Zainal, 2016). To concretize this idea, pesantren created 24 hours learning method where students learn both non-religious subjects such as mathematics, physics, English, etc. and religious subjects as fiqh, tajwid, etc., during and outside the official school hours.

Pondok Pesantren Daarul Ukhuwah (PPDU) is one of hundreds of modern Islamic boarding schools in Indonesia which try to combine religious and non-religious knowledge. It was founded in 2009 and located in Malang. This pesantren has a vision of "Making Daarul Ukhuwwah Islamic Boarding School (PPDU) as a place of worship as well as a role model of Islamic education center that educates the godly generation who are ready to guide the people toward God's blessing in a solid order, promoting unity and avoiding disunity. This vision then is simplified in a tagline "Producing Ulama Fighters".

To achieve this vision, the founders of PPDU adopted a government curriculum and the Gontor Islamic Boarding School curriculum called Kulliyatul Mua'llimin Al-Islamiyah (KMI) (Ismiasih, 2019). KMI itself is a learning model that emphasizes the use of Arabic and English in daily conversation and 24 hours learning activities both at the boarding school and

Received, February 11, 2019 Revised, March 3, 2019 Accepted, March 13, 2019

at the school where religious and non-religious lessons are taught simultaneously at a tiered level (Isbah, 2016; Fasa, 2017). The added value of this integrated system of formal, informal, and non-formal education are the effectiveness of moral and mental inculcation towards the students (Zarkasyi, 2015).

Since the success of educational processes depend mostly on educators, pesantren needs human resources with a mastery of not only religious knowledge but also general knowledge and technological skills (Daulay, 2017; Ismiasih, 2019). Ideally human resources are provided based on a good human resource management in order to achieve the pesantren learning objectives. This process starts from the selection to accept or reject the applicants so that the pesantren getting the most qualified and most appropriate educators (Rafiei & Davari, 2015). Besides selection, the effectiveness of human resource management in education essentially is also concerned with the three major issues namely i.e. assessing the need for staff, satisfying the need for staff and maintaining and improving the staff services. The shortage or poor management of teachers reduces the extent to which the curriculum can be delivered effectively (Omebe, 2014).

As an educational institution striving to develop a modern educational system while maintaining its "traditional" characteristics which often contradictory to each other, it is interesting to analyze the learning objectives achievement in PPDU through the framework of human resource management persepctive. Learning from the experience of human resource management at PPDU this paper seeks to analyze 1. what are the essential principles in teacher's recruitment in PPDU? 2. Do the management of teachers attain the PPDU learning objective?

2. Research method

This study employed descriptive qualitative research methods which seeks understanding and exploring a social or human problem instead of generalizing data using numbers (Creswell, 2009). Qualitative data were obtained by using observation data collection techniques, in-depth interviews and documentation by using journals, pesantren documents, internet sources, books, etc. In this study, informants were selected based on certain criteria predetermined by the researcher to obtain data depth. In-depth interviews were conducted with boarding school leaders, school principals, teaching staffs, alumni, and students in the pesantren. Researchers also participating in teaching and learning activities in boarding schools. To avoid the researchers' subjective biases, the researchers used a data validity technique known as the triangulation of methods and sources. The data generated is then analyzed using a method developed by Miles and Huberman which includes data reduction, data display, and condensation (Sahid, 2011).

3. Results and Discussion

3.1 Human Resources in PPDU

To ensure the learning objectives achievement, PPDU distinguishes two types of teachers, called teacher and caregiver. Teacher are teachers who work as instructors at schools and accompanying students when Teaching and Learning Activities (KBM) takes place. While the caregiver is a teacher who teach at school as well as accompanying students for 24 hours in the boarding school, they usually called as ustad/ustadzah. Teachers do not stay in boarding schools while caregivers are

Cite this as:
Fitrianita. Examining Human Resources Management Issues in Pondok Pesantren Daarul Ukhuwah (PPDU) Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 47-54. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.3

Table 2. Data of PPDU Educators

Educational level	Majors	Number	Background	
			PPDU Alumni	Not PPDU Alumni
S2	Education Management	1		✓
S2	Chemistry, Arabic, Syari'ah	3	✓	
S1	The Science of Hadith, Social Education, Civic education, Psychology, Economy, Education Management, Indonesian Language Education, English language education, Mathematics, Natural Sciences Education	15		✓
S1	Islamic education, *Syari'ah,* Islam, Mathematics education	8	✓	
D3		1		✓
SMA		2	-	-
	Total	30	11	19

Source: PPDU Administration Data, 2018

required to be in boarding schools for 24 hours. Caregivers in the Islamic boarding school usually are people who provide care to students and replace the role of parents while teach Islamic-based norms so that later students can live in harmony with the environment (Diniyah & Mahfudin, 2017; Rofi'ah).

The task of caregivers is thus far more difficult than teaching staff because beside teach at school, caregivers must address problems faced by students, guide activities outside formal school, disciplining students and supervising student activities in boarding schools. In general, a caregiver responsible for managing intra-curricular, co-curricular and extra-curricular activities. The following are the data of PPDU caregivers (Table 1).

According to Kyai, PPDU leader, ideally every one caregiver has responsibility for the care of 10-12 students. With the number of students or santri reaching 663 in 2018, the ratio of caregivers: santri is 1:37, it means that every single caregiver has responsibility for 37 santri. This makes the supervision of caregivers to santri in PPDU is not optimal. In addition, the lack of caregivers causes the burden of supervision up to 4 times. For example, in the implementation of memorizing Qur'an, ideally every 1 ustad guides 10-12 students, however because the ratio of students is quite high, one ustad guides 37 students, almost 4 times the ideal load.

Meanwhile, the teachers are only obliged for intracurricular activities which are more related to teaching and learning activities in formal schools which is using government curricula. The following is the data of teaching staff in PPDU (Table 2).

Of the 30 educators above, 3 are assigned for administration and are not given responsibility for teaching and learning activities in class, practically PPDU only has 27 (teaching staff. If added together the total number of teachers and caregivers in PPDU is 45 people (27 educators + 18 caregivers). With the number of students reaching 663 per 2018, the ratio of teachers to students is 1:15, meaning that one teacher has responsibility for 15 students

Cite this as:
Fitrianita. Examining Human Resources Management Issues in Pondok Pesantren Daarul Ukhuwah (PPDU) Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 47-54. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.3

(PPDU Administration Data, 2018). Because the ratio of teachers to students in PPDU is quite high, the level of teacher supervision on students is not optimal.

3.2 Human Resource Management and its Problems

Recruitment is a series of activities to find job applicants who has motivation, ability, expertise, and knowledge, and each institution has different purpose(s) which corresponds with the requirements and recruitment guidelines (Hariandja, 2002). In pesantren, the applicants should not only have the ability to enrich students with knowledge-based science but also improve moral and attitude, respect spiritual and humanitarian values (Suradi, 2018).

In PPDU the educators and the caregivers who are recruited must meet a minimum academic qualification of bachelor degree (S1). Additionally, caregivers should have not been married yet, active in English and Arabic and having experience living in Islamic boarding schools. While the additional requirements for educators are not smoking, being able to follow Islamic training routine, being able to serve (not just working to earn money), and being able to be role models. These additional requirements make it is difficult for PPDU to obtain human resources. For this reason, PPDU does not have a strict written rule yet or Standard Operating Procedure (SOP) for recruitment because it will be increasing difficulty of getting human resources.

The recruitment and selection of human resources in PPDU is mostly done in an informal way. The recruitment and selection results are determined by Kyais' subjective opinion as a central figure in the boarding school. The attitude of the applicant(s) who is appropriate or not in accordance with the culture of the pesantren and the level of dedication are the most determinant factors during selection process. At the beginning, PPDU does not even need special documents such as application letters, curriculum vitae, diplomas, etc. for prospective teachers. As a statement from one of the PPDU alumni who currently teaches at PPDU as follows:

> *"I was also a not paid teacher, because I was asked by Kyai my plan after finished the school. And I answered that I still wanted to devote myself to pesantren, and was immediately accepted without any conditions"*

Since the beginning, pesantren believes that working in the pesantren is not only based on professionalism alone but it also contains spiritual dimension, working is a manifestation of worship to God. With sincere attitude toward religious values, it is hoped that all the education staff will imprint upon each student's behavior. And to ensure the staff in accordance with the pesantren spirit, PPDU prefer to recruit teachers and caregivers who are graduated from Islamic boarding schools because the depth of religious knowledge, personality, and piety in religion is more guaranteed than those who are not graduated from Islamic boarding school. Prospective staffs who did not graduate from pesantren will be explored in more complete profiles to ensure the feasibility of becoming a teacher or a caregiver in pesantren (Haromain, 2013).

In more detail, PPDU conducts informal recruitment by doing the following: First, recruitment based on the recommendation of senior teachers who have long served in PPDU, this method

Cite this as:
Fitrianita. Examining Human Resources Management Issues in Pondok Pesantren Daarul Ukhuwah (PPDU) Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 47-54. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.3

often being used to find the most eligible prospective caregivers. Second, recruitment using kinship relationships, this method often being used to find the teachers. Third, recruitment based on Gontor alumnus and graduates from Saudi Arabia, a school where Kyai used to study. Fourth, recommendations from Kyai's friend. Fifth, recruitment based on political relations due to the similarity of political parties' preference, Kyai and some figures in the pesantren are actively involved in the political activities. Sixth, social relations originating from the Indonesian Da'i Association (IKADI) where Kyai is the head of the organization.

The non-formal recruitment system which focuses more on sincere service raises several problems in PPDU. First, the PPDU human resource management does not require the applicants to conduct micro teaching, a test used to determine a person's initial ability to teach, which resulting in teacher's lack of ability to deliver material in the class. In addition, this non-rigorous selection produced the teacher and the caregivers who did not master Arabic and English, creating condition where PPDU's goal of equipping students with foreign language skills was not achieved.

Second, some teaching staffs teach subjects that are not related to their academic degree. Some educators who came from religious major teach social studies because PPDU lacks educators from social sciences background. This causes the depth of material taught to students is not optimal. Third, some educators with no bachelor degree, recruited because of their desire to serve pesantren in one hand and the need of human resources in pesantren, preoccupied with their lecturing activities. This create a situation where pesantren lost its human resources within a certain time of period and intensify other teacher burden in the class.

Fourth, the recruitment and selection system that emphasizes sincere devotion does not necessarily making both educators or caregivers have strong commitments in achieving pesantren learning objectives. Some educators, for example, leave the class without official permission for unknown purposes. Some other getting official permission to leave class in a sudden. In addition, it is common for caregivers to leave the boarding school at night or return to their hometowns without permission from Kyai. Both of these things make the learning process in the class and the student supervision in the boarding school do not optimal.

Beside recruitmen and selection process, learning objectives will be attained if the human resource management performs 3 factors; the need for staff assesment, satisfy the need for staff and maintain as well as improve the staff services. However, there are problems in providing these factors. First, the need for certainty and security of work in the pesantren is not fulfilled because there is no formal contract between PPDU management with caregivers and educators, making caregivers and educators could resign from work easily. Whilst formal employment contracts should be provided to emphasize the rights and obligations of employers and workers such as breaks and official holidays, the amount of salary and benefits, the work obedience, the work rules, etc. (Jatmika, 2008).

Second, financial needs cannot be obtained by working at the pesantren. Some competent educators rarely stay at

Cite this as:
Fitrianita. Examining Human Resources Management Issues in Pondok Pesantren Daarul Ukhuwah (PPDU) Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 47-54. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.3

work because their abilities are not valued through the provision of appropriate salaries. Wages given to teachers and caregivers in the pesantren are relatively low, causing the low enthusiasm of the teachers or caregivers to carry on their obligations. Although material end was not the initial purpose of teaching, but the economic needs cannot be ignored. Daulay (2017) in his findings stated that financing institutions of Islamic education in general came from the public, unless the Islamic educational institutions of the country. The ability of people to pay through tuition is very limited, because the cost of which was obtained by private Islamic educational institutions is lacking.

Third, the need of clear division of labour along with its scope of responsibility is not addressed by the pesantren management. This causes conflict between teachers and caregivers since their function often overlapped. When such problem occurs e.g. students commit violations, it is not clear whether educators or caregivers who will be responsible handling the case. Fourth, the need for a sense of justice from the Kyai as the leader is not obtained. There was a serious violation by santris reported by a caregiver to the Kyai in the hope they get punishment they deserve. However, since the santri having familial relationship with the Kyai, there was not any law enforcement. In the end, the caregivers' function does not function optimally since their meet of appreciation does not meet with the reality.

3.3 Overcoming the Problems

Various problems come because the informal recruitment system is realized by the leaders and administrators of pesantren. To compensate for the less stringent recruitment system which has an impact on the inability of teachers to teach, the boarding school is making efforts to develop teacher capacity by including various types of training for teachers conducted by the Office of Education. Another way that has been carried out by this boarding school is to present a mentor who can guide the teachers both religious and religious teachers in making learning designs (RPP and others). In which, this training is held once a week on Sundays. There all the teachers gather and are guided in making learning plans.

In addition, to get teachers and caregivers who have the motivation to educate students properly, Islamic boarding schools routinely organize routine coaching that serves to equate fiqroh (the same Islamic perspective), the formation of the morals of the teachers and improve the Qur'an. This method is a step taken to overcome teachers or caregivers who do not carry out the duties and obligations assigned to them. With this routine coaching, teachers and caregivers who feel less fulfilled their needs both in terms of economy and in terms of work security can be controlled so they can return to carrying out their duties and obligations.

In addition, the leadership also provides a bag of rice (5 kg) for the cleric who get married. The giving of rice is one of the forms of attention given by the cottage to the clerics to help meet their daily needs. Although it is not really enough, but efforts to help it already exist. All religious teachers who are married and those who are not yet married, the pondok provides kafalah (wages) to help meet the needs of others such as the need for transportation and so on. This is an attempt by Islamic boarding schools to address the insufficient economic needs of teachers and caregivers because working in

Cite this as:
Fitrianita. Examining Human Resources Management Issues in Pondok Pesantren Daarul Ukhuwah (PPDU) Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 47-54. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.3

Islamic boarding schools is based more on service than economic orientation.

4. Conclusion

Based on the studies above, the researchers will highlight some key elements in terms human resource management in pesantren. Caregivers and educators in Islamic boarding schools are recruited, selected and bound based on organizational commitment which devoted to the noble goals of an organization where they belong. This devotion goes beyond the limits of transactional relationship between workers and employers. However, many problems occured when caregivers and educators who are an important part of the success of learning objectives in pesantren are only selected and bound because of their belief in the pesantren's noble goals and not through a rigorous selection process. In addition, when educators do not meet various kinds of material and non-material needs the learning process at the pesantren will be disrupted and the learning objectives will not be easily achieved. Therefore, it is important for pesantren to develop human resources management through good planning, organizing, ordering, coordinating and supervising as an effort to ensure that the educational goals at the pesantren are achieved.

References

Azra, A., & Afrianty, D. (2005). Pesantren and Madrasa: Modernization of Indonesia Muslim Society. Workshop Madrasa, Modernity, and Islamic Education (pp. 1-31). Boston: Boston University.

Creswel, J. W. (2009). Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods. Singapore: Sage Publications Asia Pacific Pte.Ltd.

Daulay, H. P. (2017). Islamic Education in Indonesia: A Historical Analysis of Development and Dynamics. The 4th International Conference the Community Development in ASEAN, (pp. 291-307).

Diniyah, H., & Mahfudin, A. (2017). Peran Pengasuh Pondok Pesantren dalam Aktifitas Menghafal Alquran di Pondok Pesantren Tahfizul Qur'an Imam Ghozali Peterongan Jombang. Jurnal Pendidikan Islam, 35-53.

Fasa, M. I. (2017). Gontor as The Learning Contemporary Islamic Institution Transformation Toward the Modernization. Hunafa: Jurnal Studia Islamika, 141-174.

Hariandja. (2002). Manajemen Sumber Daya Manusia. Jakarta: PT Gramedia.

Haromain. (2013). Manajemen Pengembangan Sumber Daya Manusia (SDM) Pondok Pesantren. Jurnal Pendidikan Humaniora, 136-149.

Isbah, F. (2016). Examining the Socio-Economic Role of Islamic Boarding Schools (Pesantren) in Indonesia. Canberra: School of Humanities and Social Sciences UNSW.

Ismiasih, D. (2019). Implementasi Sistem Perekrutan Tenaga Pendidik dan Tenaga Pengasuh Serta Pengaruhnya Terhadap Ketercapaian Pembelajaran Santri di Pondok Pesantren Daarul Ukhuwwah Pakis Malang. Malang: Universitas Brawijaya.

Jatmika. (2008). Fungsi Perjanjian Kerja dalam Hubungan Kerja Berdasarkan Undang-undang No

Cite this as:
Fitrianita. Examining Human Resources Management Issues in Pondok Pesantren Daarul Ukhuwah (PPDU) Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 47-54. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.3

13 Tahun 2003 Tentang Ketenagakerjaan. Surabaya: Universitas Airlangga.

Omebe, C. A. (2014). Human Resource Management in Education: Issues and Challenges. British Journal of Education, 26-31.

Rafiei, N., & Davari, F. (2015). The Role of Human Resources Management on Enhancing the Teaching Skills of Faculty Members. Meteria Sociomedica, 35-38.

Rofi'ah, A. (2015). Pengalaman Pengasuh dalam Perannya Sebagai Figur Lekat Anak (Studi Kualitatif di Pondok Tahfidh Anak). Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

Sahid, R. (2011). Analisis Data Penelitian Kualitatif Model Miles dan Huberman. Semarang: UMS.

Satria, W. (2016). Eksistensi Pesantren dan Kontribusinya dalam Pendidikan Karakter. Jurnal Pendidikan Agama Islam, 179-210.

Suradi, A. (2018). Transformation of Pesantren Traditions In Face The Globalization Era. Nadwa | Jurnal Pendidikan Islam, 27-37.

Syaharuddin, H. (2017). Problematika Manajemen Sumber Daya Manusia Pondok Pesantren (Studi pada Pondok Pesantren Darul Ulum Al-Fadholi Malang). Malang: Fakultas Psikologi UIN Malang.

Tan, C. (2014). Educative Tradition and Islamic Schools in Indonesia. Journal of Arabic and Islamic Studies, 47-62.

Yusuf, A. (2018). Problematika Pengembangan Kualitas Guru Madrasah Diniyah Raudlatul Muta'allimin Desa Semut Kec. Purwodadi Kab. Pasuruan. Malang: Pendidikan Agama Islam Fakultas Tarbiyah UIN Malang.

Zainal, S. d. (2016). Islamic Quality Education Management. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Zarkasyi, H. F. (2015). Modern Pondok Pesantren: Maintaining Tradition in Modern System. Tsaqafah, 223-248.

Cite this as:
Fitrianita. Examining Human Resources Management Issues in Pondok Pesantren Daarul Ukhuwah (PPDU) Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 47-54. http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.3

Islamic Insights Journal; Volume 02 Number 01, pp. 55-68

Cite this as:
Kholish. Menjembatani Misi Proselitisasi Islam-Kristen dan Keharusan Merawat Kerukunan: Konstruksi Teologis Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 55-68.
http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.4

Menjembatani Misi Proselitisasi Islam-Kristen dan Keharusan Merawat Kerukunan: Konstruksi Teologis Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Malang

[1*]Moh. Anas Kholish, [2]Siti Rohmah

[1]Fakultas Syariah, UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang
[2] Fakultas Hukum, Universitas Brawijaya, Malang

Abstract This study aims to determine and analyze the theological construction of Muslim and Christian religious leaders in FKUB Malang about the necessity of proselytizing mission on one side and the need to care for harmony on the other side. In addition, this study also seeks to explore how the strategic steps of Islamic and Christian leaders in FKUB Malang in bridging the necessity of the proselytizing mission and the need to care for harmony. This research is a qualitative research with a phenomenological approach. The results of this study are for FKUB Malang that the mission of proselytization in Islam and Christianity is a theological necessity. But in the process, it should not ignore the aspect of the plurality of Indonesian society which is also a theological necessity on the one hand and a sociological necessity on the other. So that for religious leaders in FKUB Malang, the necessity of proselytization which has the impact of inter-religious conflict must be avoided and prioritizes theology of peace building in a multicultural life. Because, the Principle of Love in the teachings of Jesus and the principle of al-salam in the teachings of Muhammad are universal principles in hacking religious conflicts that often occur in Indonesia. The proselytization strategy offered by religious leaders in FKUB Malang in building harmony among religious communities is to foster the quality of religious diversity of each adherent, as well as awareness of the heterogeneity of plural and inclusive communities in Malang. In addition, for Malang FKUB proselytizing efforts should not be made against people who are already religious. To realize this strategic effort, a redefinition of the interpretation of stray sheep which often becomes an exclusive and orthodox turbine driving force is needed.

Keywords: Proselytization, Islam, Christianity, Caring for Harmony

1. Latar belakang

Islam dan Kristen merupakan dua agama samawi terbesar di Indonesia (Badawi, 2007). Keduanya merupakan agama pendatang, yang dalam sejarahnya saling berebut pengaruh terhadap masyarakat pribumi. Rivalitas proselitisasi dilakukan oleh keduanya secara signifikan dan simultan dengan berbagai macam piranti politik, budaya, ekonomi, dan hukum. Dalam konteks ini, proselitisasi sebenarnya merupakan terminologi khas gereja yang dimaknai sebagai upaya para penginjil untuk mendakwahkan ajaran-ajaran Yesus terhadap orang-orang di luar kristiani. Akan tetapi dalam perkembangannya, terminologi proselitisasi menjadi payung istilah dari upaya kristenisasi, Islamisasi, hindunisasi, budhanisasi, dan lain sebagainya. Dari berbagai agama yang ada di dunia, yang memiliki doktrin proselitisasi adalah agama samawi, yaitu Yahudi, Kristen, dan Islam. Adanya

Received, February 11, 2019 Revised, March 3, 2019 Accepted, March 13, 2019

rivalitas proselitisasi tersebut, tidak jarang menjadi pemicu terjadinya konflik beragama di negeri multikultur dan berideologikan pancasila ini (Kholish, 2015). Kondisi itu salah satunya disebabkan oleh absennya menajemen strategi para pemuka agama dalam melakukan misi proselitisasi secara matang dan antisipatif (Sumbulah, 2014).

Idealitas dan cita Islam dan Kristen sebagai agama samawi tidak bisa dilepaskan dengan misi proselitisasi yang seringkali terekspresikan dalam bentuk konversi agama. Dalam sistem kognisi dan afeksi para penganut kedua agama samawi ini mempunyai keyakinan bahwa proselitisasi merupakan keharusan transendental bahkan menjadi sebuah keharusan teologis yang wajib dilakukan oleh para pemeluk-pemeluknya.

Landscape Malang sebagai kota pendidikan turut menjadi lahan subur bagi tumbuh kembangnya lembaga pendidikan agama yang berbasis Islam dan Kristen. Mulai dari lembaga Pendidikan di level usia dini, lembaga pendidikan dasar hingga lembaga pendidikan di level Perguruang Tinggi. Berdiasporanya pesantren dan seminari Alkitab di Malang juga turut menjadi indikator penting bahwa proselitisasi adalah realitas eksis yang tak terbantahkan.

Proselitisasi merupakan keharusan teologis di satu sisi, namun berpotensi konflik di sisi yang lain. Dalam konteks inilah elan vital FKUB sebagai agen penetralisir laju proselitisasi di Malang menjadi keniscayaan praksis. Prinsip proselitisasi yang dilakukan oleh para pemuka Agama Islam dan Kristen yang tergabung dalam FKUB pasca Orde Baru adalah prinsip sukarela tanpa paksaan. Prinsip itu sebagaimana yang termanifestasi dalam doktrin semua agama baik Islam maupun Kristen. Selain prinsip sukarela, FKUB juga meyakini bahwa masifitas proselitisasi adalah melalui perbuatan yang dilakukan oleh para penganut kedua agama samawi tersebut. Salah satunya adalah dengan mempromosikan bahwa baik Islam maupun Kristen itu adalah agama yang menebarkan kasih bagi semesta. Islam dan Kristen merupakan agama Kasih yang dalam terminologi Umat Islam disebut dengan konsep teologi Rahmatan lil Alamin yang senantiasa menjadi katalisator penebar kasih sayang bagi semesta, termasuk di dalamnya umat kristiani. Bagi para pemuka agama Islam dan Kristen yang tergabung dalam FKUB, mengkonversi agama orang lain akan menjadi makruh hukumnya kalau sampai proselitisasi itu memberikan dampak konflik agama sebagaimana yang terjadi di Situbondo, Ambon dan Tolikara serta daerah-daerah di basis multikultural. Prinsip "Bagimu agamamu dan bagiku agamaku" adalah prinsip yang elegan dalam meretas konflik agama yang sering terjadi di Indonesia. Universalitas ajaran kasih tersebut menjadi sebuah keniscayaan bagi semua agama terlebih Agama Islam sebagai agama mayoritas di Indonesia (Rohmah, dkk; 2018).

Adanya perubahan atau transformasi proselitisasi dari ekslusif menjadi inklusif inilah yang akan membawa dampak terhadap kerukunan umat beragama yang berkelanjutan di Malang dan Indonesia secara luas. Sebab genealogi konflik Islam-Kristen berawal dari misi proselitisasi yang cenderung eksklusif dan ortodoks.

2. Konstruksi Teologis Pemuka Agama Islam di FKUB Malang dalam Mewujudkan Proselitisasi Islam Transformatif

Cite this as:
Kholish. Menjembatani Misi Proselitisasi Islam-Kristen dan Keharusan Merawat Kerukunan: Konstruksi Teologis Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 55-68.
http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.4

Islam sebagai agama mayoritas di Malang merupakan buah dari gerakan proselitisasi Islam yang dilakukan secara masif, Islam dengan konsep teologi rahmatan lil alamin-nya mampu menjadi magnet bagi warga pribumi di Indonesia dalam konteks makro dan warga pribumi Malang dalam konteks mikro.

Kondisi tersebut sebagaimana yang diungkapkan Nur Salim (2015) sebagai wakil ketua FKUB bahwa proselitisasi Islam yang saya ketahui baik ketika Orde Baru maupun reformasi tidak ada perbedaan yang signifikan. Sebab Islam pada kedua rezim tersebut bisa dibilang sudah matang dalam tataran dakwah. Islam di Malang yang saya rasakan hari ini adalah buah dari perjuangan para wali, bukan buah dari perjuangan yang kami lakukan. Generasi Muslim sekarang seperti saya hanya bertugas menjaga dan melestarikan bahkan bila perlu kita melakukan tindakan preventif sebagai upaya penghambat proselitisasi Kristen yang getol dilakukan oleh pihak gereja.

Apa yang diungkapkan oleh Nur Salim (2015) tersebut sangat relevan dengan teologi rahmatan lil alamin yang banyak disuarakan oleh kelompok Islam NU dan Muhamadiyah. Kelompok Islam garis lunak ini mempunyai pendapat bahwa Islam harus mampu mewujudkan proselitisasi bebrbasis kerukunan umat beragama. Sebab potret proselitisasi di Nusantra sangat berbeda dengan konsep Islamisasi yang dilakukan di negara-negara Timur Tengah.

Keberhasilan proselitisasi Islam di Indonesia yang dilakukan oleh para saudagar dan ulama serta wali songo dengan tanpa kekerasan kala itu, ditengarai menjadi salah satu pijakan karakter Muslim Indonesia lebih toleran dan ramah. Keberhasilan para pendakwah Islam Indonesia dinilai efektif dan sangat transformatif dalam mencitrakan Islam sebagai agama penebar kasih sayang. Tidak ada satupun yang menyangka Indonesia yang dulu disebut Indonesia akan menjadi negara Muslim terbesar di dunia. Islam di Indonesia mampu menjadi magnet bagi para pribumi Indonesia yang dulunya menganut Animisme, Dinamisme, Hindu dan Budha (Warkum Sumitro, 2005).

Ketertarikan para pribumi terhadap gerakan proselitisasi Islam menurut Nur Salim adalah karena kecerdasan para pendakwah Islam yang mampu membumikan nilai-nilai universalitas Islam dalam konteks dan kultur keIndonesiaan. Padahal dalam catatan sejarah mengatakan bahwa Muslim Indonesia merupakan produk dakwah proselitisasi Islam-akulturatif tanpa pedang (ekspansi). Sebagai premisnya, harusnya Muslim Indonesia tidak mengalami eskalasi populasi kuantitatif di Indonesia kala itu, seperti negara-negara Muslim di Timur Tengah dan Eropa yang melalui jalur ekspansi.

Pada aras yang sama Isroqunnajah (2015) juga mempunyai pendapat yang sama bahwa proselitiasi Islam harus selaras dengan regulasi kerukunan umat beragama, bahwa proselitisasi tidak boleh dilakukan terhadap orang yang sudah beragama. Proselitisasi bisa dibenarkan manakala orang yang hendak dikonversi agamanya terebut adalah atheis alias tidak beragama. Sebab Islam dan Kristen merupakan agama yang sama-sama mempunyai misi dakwah proselitisasi ekspansif, sehingga upaya tersebut akan selalu berbuah konflik karena saling mengekspansi satu sama lainnya. Sehingga sebagai sebuah resolusi konfliknya proselitisasi Islam harus mengedepankan aspek-aspek tolerasi beragama.

Cite this as:
Kholish. Menjembatani Misi Proselitisasi Islam-Kristen dan Keharusan Merawat Kerukunan: Konstruksi Teologis Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 55-68.
http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.4

Penegasan al-Quran dalam Surah al-Baqarah ayat 256 bahwa: "Tidak ada pemaksaan dalam urusan agama", memberi jaminan kemerdekaan beragama dan ibadah. Menurut ajaran al-Quran, warga non-Muslim yang tinggal di bawah pemerintahan umat Islam mesti memiliki kemerdekaan menjalankan tradisi kepercayaan agama mereka tanpa takut dan tanpa gangguan. Sejumlah ayat-ayat al-Quran menjelaskan bahwa tanggung jawab Nabi adalah mengkomunikasikan pesan Allah dan tidak memaksa seseorang untuk beriman. Hak untuk bebas memilih agama secara mutlak dikemukakan al-Quran dalam Surah al-Kahfi (18:29) yang mengemukakan: "Kebenaran adalah dari Tuhanmu, maka biarkanlah siapa yang ingin beriman, dan biarkanlah siapa yang ingin kafir (menolak)". Senada dengan itu, dalam Surah al-Kafirun (109:6) al-Quran mengarahkan Nabi agar menyampaikan kepada orang kafir: "Bagi kalian jalan (agama) kalian, dan bagi saya agamaku", sebagai indikasi tiada paksaan dalam agama.

Al-Quran juga menjelaskan bahwa Tuhan akan menilai manusia tidak hanya atas dasar pengakuan mereka tetapi atas dasar keimanan dan amal saleh mereka, sebagaimana ditunjukkan dalam Surah al-Baqarah (2:62) yang menegaskan: "Sesungguhnya orang-orang yang beriman (kepada al-Quran), orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mreka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati".

Al-Quran mengakui hak kemerdekaan beragama tidak hanya dalam kasus umat lain yang beriman kepada Tuhan, tetapi juga dalam kasus orang-orang kafir yang tidak percaya kepada Tuhan (bila mereka tidak bersikap agresif terhadap umat Islam). Misalnya dapat dilihat pada Surah al-An'am (6:108).

"Dan janganlah kamu memaki sembahan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Pada akhirnya mereka akan kembali kepada Tuhan mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan".

Dengan prinsip-prinsip Islam yang agung ini yang dijalankan oleh pemerintahan Islam yang membentang dari India ke Timur Tengah ke Spanyol, tidak terdapat pemaksaan dalam agama. Hal ini menciptakan hidup berdampingan secara damai selama 800 sampai 1000 tahun dalam pemerintahan Islam sehingga tercapai kemajuan besar dalam berbagai bidang termasuk ilmu pengetahuan, sains dan kedokteran. Karena terkesan oleh prinsip-prinsip Islam dalam kebenaran dan keadilan, banyak orang memeluk Islam. Sedang mereka yang ingin tetap mempertahankan agama nenek moyangnya diberikan kemerdekaan penuh untuk berbuat demikian.

Oleh karenanya Djoko dan Nur Salim (2015) memberikan sebuah tawaran terkait proselitisasi Islam yang transformatif. Menurutnya proselitisasi Islam transformatif akan terwujud bukan melalui paksaan dalam beragama, sebagaimana yang dilakukan oleh para ekstrimis Islam. Akan tetapi melalui perubahan sikap umat Islam itu sendiri.

Cite this as:
Kholish. Menjembatani Misi Proselitisasi Islam-Kristen dan Keharusan Merawat Kerukunan: Konstruksi Teologis Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 55-68.
http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.4

Umat Islam belakangan sering dipresepsikan sebagai agama pengimpor kekerasan.

3. Konstruksi Teologis Pemuka Agama Kristen di FKUB Malang dalam Mewujudkan Proselitisasi Kristen Transformatif

Pada aras yang sama, peran FKUB dalam mewujudkan proselitisasi Kristen yang Transformatif berbasis kerukunan beragama di Malang juga masih terus diupayakan. Sebab secara de facto upaya proselitisasi Kristen terus lantang disuarakan dan dipraktikkan oleh umat Kristiani. Khususnya di daerah-daerah pinggiran kota Malang. Masyarakat miskin kota menjadi target sasaran empuk dan terlabelkan sebagai domba tersesat yang potensial untuk diproselitisasi.

Dalam teologi umat kristiani ada istilah "Misi Global" yaitu sebuah gerakan religius untuk menguasai dunia baik secara struktural maupun kultural yang dilakukan oleh gereja dan komponen kekristenan. Dengan berbagai aliran gerakan ini adalah merupakan amanat dari kitab Injil mereka agar semua bangsa ini menjadi pengikut Yesus Kristus seperti yang termaktub dalam Injil Matius 28 : 19-20.

"Karena itu pergilah jadikanlah semua bangsa murid-Ku dan baptislah mereka dengan nama Bapak dan Anak dan Roh Kudus, 20. dan ajarlah mereka melakukan segalah sesuatu yang telah Kuperintahkan kepadamu"

Ayat tersebut di atas dikenal dengan sebutan "AMANAT AGUNG" (the great commandment) dan ditinjau dari tipologi kalimat yang termasuk jenis kalimat perintah dan statusnya adalah kalimat perintah yang sangat kuat maka tidak heran seluruh gerakan kekristenan untuk merumuskan berbagai cara untuk serta merta mengkristenkan dunia.

Padahal upaya proselitisasi Kristen yang terus dilakukan tanpa memperhatikan kondisi kultur dan sosiologis kota Malang akan berakibat pada munculnya konflik kekerasan sebagaimana eksemplar yang pernah terjadi pada kerusuhan anti-Kristen di Situbondo pada Tahun 1996, perusakan beberapa tempat ibadah di Mataram, serta kerusuhan antar pemeluk agama di Ambon.

Dalam konteks kebaragamaan di Indonesia, kesadaran akan rasa pluralitas dan heterogenitas dalam kehidupan berbangsa merupakan sebuah keniscayaan bagi masyarakat Indonesia dengan kebhinekaannya. Hal itu sebagaimana diungkapkan oleh Bryan S. Turner (2006) bahwa dalam ruang lingkup masyarakat plural dan multikultural, niscaya setiap individu akan berhadapan dengan berbagai macam budaya, agama, dan kepercayaan, baik secara langsung maupun tidak langsung. Demikian juga yang dihadapi masyarakat Malang, yang memiliki varian kepercayaan dan kemajemukan agama. Sehingga upaya menumbuhkan kualitas keberagamaan merupakan prioritas utama ketimbang hanya sekadar memperbanyak pemeluknya dengan misi proselitisasi agama eksklusif.

Cite this as:
Kholish. Menjembatani Misi Proselitisasi Islam-Kristen dan Keharusan Merawat Kerukunan: Konstruksi Teologis Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 55-68.
http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.4

Hal itu juga senada dengan apa yang disampaikan oleh Muhammad Legenhausen (2002) bahwa upaya dalam menyemai dan menumbuhkembangkan benih keberagamaan masing-masing pemeluk agama dengan cara merawat akal budi dan kesadaran tentang realitas masyarakat yang heterogen, plural dan inklusif akan berdampak pada terciptanya kerukunan, toleransi dan perdamaian antar umat beragama. Secara nasional kerukunan beragama termanifestasi dalam Pancasila sila pertama dan sila kedua sebagai landasan Idiil, dan Pasal 29 ayat 1 dan 2 UUD 1945 sebagai landasan konstitusional, serta Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional (RPJPN) 2005-2025 sebagai pilot project kerukunan umat beragama. Adapun landasan operasionalnya, berpijak pada Peraturan Bersama (Perber) dua menteri, yaitu Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 8 dan 9 Tahun 2006 tentang Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama. Upaya memelihara keberlanjutan pembangunan nasional tersebut dilakukan dengan cara menumbuhkan kesadaran beragama di tengah keragaman, menumbuhkan spirit saling memiliki dan rasa tanggung jawab terhadap implementasi nilai-nilai agama yang bersifat universal, menumbuhkan spirit saling memahami dan mengerti keyakinan masing-masing agama, demi terwujudnya masyarakat beragama yang pancasilais dan masyarakat Pancasila yang agamis.

Usaha pemerintah pusat dalam mengharmonikan umat beragama khususnya Islam dan Kristen tidak akan pernah terwujud di ranah praksis dan lokal masyarakat Malang tanpa peran Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB). Dalam sejarah pendiriannya, FKUB memang berfungsi sebagai garda terdepan dalam membina harmoni umat beragama di Malang. Bahkan posisinya berada pada posisi yang paling sentral, karena FKUB adalah lembaga yang berperan sebagai pengawal kebijakan pemerintah pusat dalam membina kerukunan umat beragama di Malang.

Prinsip proselitisasi yang dilakukan oleh para pemuka Agama Kristen yang tergabung dalam FKUB pasca Orde Baru adalah prinsip sukarela tanpa paksaan. Prinsip itu sebagaimana yang termanifestasi dalam doktrin semua agama baik Islam maupun Kristen. Selain prinsip sukarela, Pemuka Agama Kristen di FKUB juga meyakini bahwa masifitas proselitisasi adalah melalui perbuatan yang dilakukan para penganut agama Kristen sendiri. Salah satunya yaitu dengan mencitrakan bahwa Kristen itu adalah agama yang pro terhadap bina harmoni umat beragama. Kristen merupakan manifestasi ajaran Yesus yang menebarkan Kasih bagi semesta.

Bagi pemuka Agama Kristen yang tergabung di FKUB sebagaimana ungkap Hendrik dan Stevanus, mengkonversi agama secara paksa tidak dapat dibenarkan. Apalagi jika proselitisasi tersebut berujung pada konflik agama sebagaimana yang terjadi di Situbundo, Ambon dan

Cite this as:
Kholish. Menjembatani Misi Proselitisasi Islam-Kristen dan Keharusan Merawat Kerukunan: Konstruksi Teologis Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 55-68.
http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.4

Tolikara serta daerah-daerah di basis multikultural.

Adanya perubahan atau transformasi proselitisasi dari ekslusif menjadi inklusif inilah yang akan membawa dampak terhadap kerukunan umat beragama di Malang dan Indonesia secara makro. Sebab geneologi konflik Islam-Kristen berawal karena misi proselitisasi yang eksklusif dan ortodoks. Sehingga ekspektasinya model transformasi proselitisasi yang inklusif ini mampu menjadi bahan percontohan sekaligus diterapkan di daerah-daerah lain yang potensi konfliknya sangat tinggi.

Dalam kaitannya dengan pernyataan di atas, Pdt. Stevanus sendiri menguatkan, bahwa proselitisasi Kristen seharusnya tidak dilakukan di tengah kondisi masyarakat yang sudah beragama. Kondisi masyarakat beragama menurut Hendrik juga tidak boleh dikristenkan sebab orang beragama bukanlah domba sesat yang dimaksudkan dalam Alkitab. Cara pandang yang demikian tidak banyak dimiliki oleh para agamawan dan memang jarang diterapkan. Oleh karena itu, perlu adanya perubahan *mindset* dan revolusi cara pandang dari proselitisasi yang bersifat tertutup dan searah (eksklusif) menuju proselitisasi yang *open minded* dan menerima segala bentuk perbedaan (inklusif) demi merajut harmoni antar pemeluk agama (Stevanus, 2015).

Apa yang diungkapkan oleh Stevanus merupakan sebuah gagasan yang patut untuk dijadikan percontohan tentang bagaimana mengkristenkan orang. Menurutnya proselitisasi Kristen yang paling efektif dan memberikan dampak ramah lingkungan adalah dengan cara mencitrakan bahwa agama Kristen merupakan agama damai dan agama kasih. Sebab Yesus sendiri diturunkan dalam rangka menebarkan kasih kepada alam semesta.

4. Jembatan Antara Keharusan Misi Proselitisasi dan Keharusan Merawat Kerukunan: Sebuah Upaya Strategis FKUB Kota Malang

Menurut pendapat Nur Salim dan Djoko, bahwa munculnya eksklusivisme proselitisasi agama seringkali diakibatkan oleh *mindset* skriptutalis dan cara pandang tekstual terhadap perbedaan agama. Prinsip *"Balighu anni walau ayah"* cenderung diartikan secara sempit dan berkubang dalam konteks proselitisasi eksternal agama. Prinsip tersebut acapkali didengungkan oleh para ekstrimis untuk menjustifikasi kelompoknya, dengan cara mengatakan bahwa dakwah mereka sejalan dengan apa yang telah dicontohkan Nabi Muhammad, para sahabat dan *salafusshaleh* (Djoko, 2015).

Pun demikian dalam doktrin agama Kristen, fenemona sebagimana tersebut di atas juga acapkali terjadi. Proselitisasi Kristen dipicu oleh tafsir tunggal atas istilah "domba-domba yang tersesat" dengan cara melakukan proselitisasi Kristen secara eksklusif. Hal itu sebagaimana yang diungkapkan Stevanus dan Hendrik bahwa merebaknya proselitisasi Kristen yang kaku dan cenderung tertutup seringkali disebabkan oleh

Cite this as:
Kholish. Menjembatani Misi Proselitisasi Islam-Kristen dan Keharusan Merawat Kerukunan: Konstruksi Teologis Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 55-68.
http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.4

cara pandang tekstual dan doktrinal dalam misi Kristenisasi (Stevanus, 2015).

Kondisi itu sebagaimana yang diutarakan oleh Arthur J. D'Adamo, bahwa setidaknya terdapat empat sudut pandang beragama yang dinilai sebagai variabel berpengaruh terjadinya krisis epistimologi agama. Krisis cara pandang tersebut bermula dari *religion's way of knowing* terhadap teks-teks keagamaan yang memerangkapnya dalam elemen-elemen vital dan terperinci. *Pertama*, bahwa keberadaan teks keagamaan dianggap sebagai *axiomatic truth* yang bersifat konsisten dan tidak dapat diotak-atik; *Kedua*, bahwa teks agama sebagai satu-satunya sumber otoritatif yang bersifat komprehensif dan paripurna serta meyakini *absolutely truth claim*, dengan kata lain tidak ada kebenaran lain di luar kebenaran agamanya; *Ketiga*, meyakini sebagai satu-satunya rujukan otentik bagi umat manusia jika mereka ingin mendapatkan keutamaan hidup di jalan Tuhan, bahwa di situlah satu-satunya petunjuk menuju keselamatan; *Keempat*, teks yang tertera di dalam kitab suci yang diwahyukan langsung oleh Tuhan adalah kebenaran puncak yang tak dapat diganggu gugat (Munawarrachman, 1995).

Tidak dapat dipungkiri bahwa dalam konteks keberagamaan baik secara makro maupun mikro, agama-agama yang dianut dan diyakini kebenarannya oleh masyarakat berpotensi mengakibatkan pecahnya pola relasi antar penganut agama jika agama diartikan secara sempit. Salah satu penyebab utamanya adalah penyebaran agama-agama yang dilakukan dengan cara pemaksaan dan doktrinal ataupun melalui dakwah/misi-misi tekstual (Effendi, 1985). Pada dasarnya, setiap agama, dalam hal ini Islam dan Kristen, sama-sama memiliki agenda proselitisasi sebagai bentuk tanggungjawab di dalam menyebarluaskan ajaran agamanya. Tentu penyebarluasan tersebut didasarkan atas keyakinan kebenaran agama masing-masing (Stevanus, 2015).

Oleh sebab itu sangatlah wajar, jika mereka merasa terpanggil untuk melakukan upaya proselitisasi demi tujuan untuk menyelamatkan orang lain dengan cara mengajak untuk memeluk agama yang diyakininya, terlebih ketika awal-awal masyarakat Islam dan Kristen masih menjadi minoritas di Kota Malang ini. Puncak ketegangan laju proselitisasi muncul ketika misi dakwah tersebut dilakukan pada masyarakat tertentu yang telah beragama. Kondisi lainnya yang memungkinkan memicu konflik horizontal antar umat beragama adalah gesekan antara mayoritas dan minoritas.

Secara historis, ketegangan antar umat beragama di Indonesia diabadikan dalam catatan Gavin W. Jones, antara lain: konflik Kristen-Islam tahun 1950-an di Aceh dan di desa-desa Kristen di wilayah Toraja Sulawesi Selatan; Ketegangan-ketegangan pada akhir tahun 1960-an yang bersumber pada reaksi umat Islam terhadap peningkatan besar-

Cite this as:
Kholish. Menjembatani Misi Proselitisasi Islam-Kristen dan Keharusan Merawat Kerukunan: Konstruksi Teologis Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 55-68.
http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.4

besaran jumlah jemaah gereja seperti di Jawa Timur, Jawa Tengah serta Batak Karo di Sumatera Utara (Jones, W. Gavin, 1985). Adapun secara data, menurut keterangan Andito, pada tahun 1931 jumlah umat Kristen di Indonesia yaitu 2,8 % dari jumlah penduduk. Pun demikian pada tahun 1971 yang semakin meningkat menjadi 7,4 % dan pada tahun 1990 melonjak menjadi 9,6 %. Jumlah tersebut secara akumulatif mejadi bahan pertimbangan bagi pemerintah agar tidak terjadi gelombang protes yang dapat menyebabkan disintegrasi antar umat (Shihab: 1998).

Ikhtiar untuk mengikis cara pandang masyarakat yang eksklusivisme negatif merupakan kebutuhan sosiologis yang mendesak. Dalam kehidupan masyarakat yang multikultural dan plural, diperlukan kesadaran dan sikap inklusif. Kesadaran tersebut menjadi pijakan kognitif dan afektif bahwa selain keyakinan yang dianutnya terdapat keyakinan lain di luar agamanya yang menjadi realitas eksis yang perlu dihormati. Cara pandang seperti ini perlu ditanamkan dalam kehidupan masyarakat yang plural.

Pandangan inklusif tersebut tidaklah bertentangan apabila dilihat dari sisi kebenaran ajaran masing-masing agama. Sebab, meyakini agamanya sebagai sebuah kebenaran adalah fitrah manusia sebagai homo religius, namun pada waktu yang bersamaan ia harus tetap toleran dan *tepa selira* dengan eksistensi agama lain di luar agamanya, tanpa harus mengurangi keimanan dalam dirinya. Upaya tersebut sebangun dengan pemikiran Cak Nur yang mengatakan bahwa para penganut agama di Indonesia harus memiliki kesadaran pluralisme dan multikulturalisme dalam beragama (Madjid: 1997).

Selaras dengan apa yang diungkapkan Nurcholish Madjid, Stevanus juga mengungkapkan hal yang kurang lebih sama bahwa sejatinya, ajaran Kristen sejalan dengan semangat kemanusiaan universal sebagaimana prinsip *rahmatan lil alamin* dalam Islam. Karena itu Kristen adalah suatu sistem keberagamaan yang asas kemanfaatannya tidak hanya terbatas bagi penganutnya sendiri, akan tetapi dapat dirasakan oleh semua manusia, alam semesta dan seisinya. Hal itu tercermin dari nilai-nilai ajaran Kristen yang bersifat inklusif. Dari segi inilah Stevanus melihat hubungan antara umat Kristen dan realitas pluralitas masyarakat Indonesia, bahwa watak inklusif Kristen (bukan eksklusivisme) menjadi titik tolak untuk merajut persaudaraan antar pemeluk agama serta menjalin kerjasama dalam membangun persatuan dan keutuhan (Stevanus, 2015).

Dalam konteks Islam, teologi proselitisasi merupakan tanggung jawab umat Islam secara kolektif, bukanlah monopoli kelompok tertentu, misalnya para pemuka dan elit agama. Dalam melakukan proselitisasi, para pemuka agama dengan aktivitas dakwahnya harus mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan dan tidak mengabaikan

Cite this as:
Kholish. Menjembatani Misi Proselitisasi Islam-Kristen dan Keharusan Merawat Kerukunan: Konstruksi Teologis Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 55-68.
http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.4

etika Al-Qur'an dalam menyampaikan dakwahnya berdakwah. Hal itu sebagaimana yang tertera dalam surah an-Nahl ayat 125 yang menginstruksikan umat Islam untuk berdakwah dengan metode hikmah.

Hikmah dalam terminologi Al-Qur'an difahami sebagai sikap yang bijaksana dalam berdakwah. Dalam hal ini proses proselitisasi hendaknya delakukan dengan bijak dan penuh toleran. Dimana pelaku proselitisasi hendaknya memahami dengan bijak metode dalam berdakwah, objek yang didakwahi, pesan-pesan dakwahnya, serta medan dakwahnya; sehingga dalam melakukan upaya proselitisasi sudah benar-benar memperhatikan suatu langkah dan metode proselitisasi yang tepat. Dengan demikian, pelaku proselitisasi dapat menentukan dan menjalankan proselitisasinya secara harmoni dan damai.

Dalam konteks Indonesia dan Malang secara mikro yang sangat pluralistik, metode hikmah dalam proselitisasi berdakwah merupakan sebuah keniscayaan. Melalui metode hikmah dalam berdakwah itulah maka dapat diformulasikan sebuah desain proselitisasi dakwah yang inklusif, yaitu mempromosikan dakwah yang berorientasi pada terciptanya perdamaian. Melalui model dakwah yang inklusif inilah maka eksistensi pemuka agama yang menjadi juru dakwah dapat menjadi mediator perekat umat yang tidak mengedepankan ego sektoral primordialitas agamanya masing-masing.

Setidaknya terdapat tiga persoalan penting yang dapat menjadi bahan bakar lahirnya proselitisasi inklusif Islam, yaitu; *Pertama,* proselitisasi inklusif dalam Islam didasarkan pada nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Hal ini sebagimana tercermin dalam sejarah diutusnya Nabi Muhammad untuk menyempurkan akhlak manusia dan mewujudkan rahmat bagi semesta.

Pada momentum inilah, Hendrik dan Nur Salim menjelaskan bahwa universalitas ajaran dalam Islam dan Kristen tidak perlu dibenturkan, akan tetapi harus terus digali titik temu di antara keduanya. Titik temu kedua agama tersebut terletak pada nilai-nilai keadilan, kemanusiaan, kebaikan, kasih sayang dan perdamaian (Hendrik dan Salim, 2015).

Kedua, Islam dan Kristen menempatkan pluralisme sebagai basis pencegahan atas absolutisme dan ekslusivisme. *Ketiga*, perbedaan agama merupakan realitas eksis yang harus disikapi secara positif-optimis dengan mengesampingkan prasangka buruk dan menghapus segala bentuk kebencian, baik ujaran maupun tindakan (Hendrik dan Salim, 2015).

Oleh karenanya, Hendrik dan Nur Salim mengupayakan Kota Malang sebagai Kota Pendidikan yang di dalamnya terdapat pluralitas agama harus mampu menjadi *rule model* terciptanya bina harmoni antar umat beragama. Kedewasaan para pemuka agama menjadi pilar penting terciptanya perdamaian di kota Malang yang berkelanjutan. Libido

Cite this as:
Kholish. Menjembatani Misi Proselitisasi Islam-Kristen dan Keharusan Merawat Kerukunan: Konstruksi Teologis Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 55-68.
http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.4

para pemuka agama untuk mendakwahkan agama secara eksklusif harus mampu diredam dan dikelola secara transformatif agar konflik kemanusiaan yang mengatasnamakan agama dapat dihindari. Relasi antara mayoritas dan minoritas harus mampu dibangun dengan relasi yang saling bersinergi bukan relasi yang saling mencurigai dan mensubordinasi. Dengan demikian dapat dipahami bahwa Islam sebagai agama mayoritas harus mampu menjadi payung bagi minoritas dari derasnya potensi hujan konflik.

5. Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan dan uraian di atas, dapat diambil beberapa simpulan bahwa setiap pemeluk agamawa samawi sebagaimana Islam dan Kristen memiliki teologi proselitisasi untuk menyebarkan agamanya masing-masing. Dalam sistem konstruksi penganut agama Islam dan Kristen masih sangat meyakini adanya kebenaran tunggal, dan ironisnya masing-masing agama saling mengklaim sebagai agen kebenaran tunggal tersebut yang dapat membawa keselamatan di dunia dan terutama di akhirat. Oleh karena itu sangat wajar apabila baik masyarakat Islam maupun Kristen merasa terpanggil untuk melakukan proselitisasi eksklusif dengan cara menyelamatkan orang lain lewat proselitisasi atau ajakan memeluk agama yang diyakininya. Dan tidak jarang kedua agama samawi tersebut melalui misi proselitisasinya acapkali saling mensegregasi dan mensubordinasi satu sama lain.

Ironisnya proselitisasi yang eksklusif selalu berdampak pada munculnya ketegangan dan konflik agama terutama antara agama Islam dan Kristen. Pada aras yang sama ketegangan tersebut sering kali meletup kepermukaan ketika proselitisasi dilakukan pada masyarakat yang telah memiliki atau menganut agama tertentu.

Bagi FKUB Kota Malang proselitisasi Islam-Kristen akan menjadi makruh bahkan haram hukumnya kalau sampai proselitisasi itu memberikan dampak konflik agama sebagaimana eksemplar yang pernah terjadi di basis-basis multikultural di Indonesia yang pernah mengalami konflik antar umat beragama. Teologi Kasih dalam ajaran Kristen serta teologi al- salam dan laa ikraaha fi al-din dalam ajaran Islam adalah prinsip yang universal dalam meretas konflik agama yang sering terjadi di Indonesia.

Strategi proselitisasi yang ditawarkan oleh para Anggota FKUB kota Malang dalam membangun kerukunan umat beragama adalah dengan cara menumbuhkan kualitas keberagamaan masing-masing pemeluk, serta kesadaran akan heterogenitas masyarakat yang plural dan inklusif di Malang. Pada aras yang sama, pemaknaan domba-domba tersesat dalam dogma Kristen yang menjadi bahan bakar proselitisasi eksklusif juga harus diredifinisi. Domba tersesat tidak lagi dimaknai sebagai orang di luar Kristen, akan tetapi harus dimaknai ke dalam internal umat Kristen yang kualitas

Cite this as:
Kholish. Menjembatani Misi Proselitisasi Islam-Kristen dan Keharusan Merawat Kerukunan: Konstruksi Teologis Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 55-68.
http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.4

keberagamaanya masih lemah. Dengan begitu akan berdampak pada terciptanya kerukunan beragama yang universal dan adanya transformasi menuju kualitas keberagamaan yang lebih baik. Dampak dari perubahan strategi proselitisasi eksklusif menuju inklusif adalah terciptanya rivalitas kebaikan bukan rivalitas kebenaran di antara umat Islam dan Kristen.

References

Aliroso, Eko. *Peta Kerukunan Umat Beragama Propinsi Bali, dalam Tim Penulis, Riuh Di Beranda Satu; Peta Kerukunan Umat Beragama di Indonesia, Seri II*. Jakarta: Balitbang Depag RI, 2003.

Amstrong, Karen. *Masa depan Tuhan*. Bandung: Mizan, 2009.

Assegaf, Arifin. "Memahami Konflik Antar Iman" dalam Th. Sumartana, *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Azra, Azyumardi, "Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Antar umat Beragama: Perspektif Islam", dalam Weinata Sairin (Penyunting), *Kerukunan Umat Beragama Pilar Utama Kerukunan Berbangsa: Butir-Butir Pemikiran*. Jakarta: Gunung Mulia, 2006.

Badawi, Jamal A. "Hubungan Antar Agama: Sebuah Perspektif Islam", dalam Frans Magnis-Suseno dkk, *Memahami Hubungan Antar agama*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.

Hitti, Philip K. *Histrory of the Arabs*. Cet. I; Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 1429 H./2008 M.

Khaliqin, Ahsanul. "Peta Kerukunan Propinsi Kalimantan Selatan", dalam *Riuh di Beranda satu peta kerukunan Umat Beragama di Indonesia*. Jakarta: Balitbang dan Diklat Keagamaan Puslitbang Kehidupan Beragama, 2003.

Kholish, Moh. Anas. *Menjadi Muslim Nusantara Rahmatan Lil'alamiin*. Yogyakarta: Naila Pustaka, 2015.

Legenhausen, Muhammad. *Satu Agama Atau Banyak Agama, Kajian Tentang Pluralime dan Liberalisme*. Jakarta: Lentera, 2002.

Madjid, Nurcholis. *Islam Kemoderean dan Keindonesaan*. Bandung: Mizan, 1988,

Maliki, Zainudin. *Narasi Agung Tiga Teori Sosial Hegemonik*. Surabaya: lpam, 2003.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.

Mu'ti, Abdul & Fajar Riza Ul Haq, *Kristen Muhammadiyah: Konvergensi Muslim dan Kristen dalam Pendidikan*. Jakarta: Al-Wasat Publishing House, 2009.

Muchtar, Ibnu Hasan, "Peta Kerukunan Umat Beragama Propinsi Nusa Tenggara Timur", dalam Tim Penulis. *Riuh Di Beranda Satu: Peta Kerukunan Umat Beragama di Indonesia, Seri II*. Jakarta: Balitbang Depag RI, 2003.

Cite this as:
Kholish. Menjembatani Misi Proselitisasi Islam-Kristen dan Keharusan Merawat Kerukunan: Konstruksi Teologis Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 55-68.
http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.4

Nasution, S. *Metode Penelitian Naturalistik-Kualitatif*. Bandung: Tarsito, 1996.

Qodir, Zuly, "Etika Islam: Suatu Pengantar", dalam Mathar, Moch Qosim (Pengantar), *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-agama*. Yogyakarta: Dian/Interfidei, 2005.

Riyadi, M. Irfan & Basuki, *Membangun Inklusivisme Faham Keagamaan*. Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2009.

Rohmah, Siti, M. Syukri Ismail, Moh. Anas Kholish, and Mona Novita. "The Recontextualization of Islamic Peace Education: A Study of the Theory of Mohammed Abu-Nimer in the Indonesian Context." *Fieldwork in Religion* 13.2. http://www.doi.org/10.1558/firn.37545. 2018.

Rosyidah, Feryani Umi. *Kerukunan Hidup Antar umat Beragama: Studi Tentang Hubungan Antara Umat Islam dan Komunitas Kristen Di Komplek Wisma Waru Surabaya (Thesis)*. IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2005.

Setiawan, M. Nur Kholis & Djaka Soetapa (ed), *Meniti Kalam Kerukunan: Beberapa Istilah Kunci dalam Islam dan Kristen Jilid 1*. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2010.

Sodiq, Abror, "Peta Kerukunan Propinsi Jawa Tengah", dalam dalam Tim Penulis. *Riuh Di Beranda Satu: Peta Kerukunan Umat Beragama di Indonesia, Seri II*. Jakarta: Balitbang Depag RI, 2003.

Stevens, Kate Louise. *Hubungan antara Orang Kristen dan Islam di Indonesia (Studi Kasus: Universitas Muhammadiyah Malang)*. Malang: UMM, 2006.

Sumartana,Th. "Sekelumit Sejarah Gereja Protestan", dalam Moch Qosim Mathar (Pengantar), *Sejarah Teologi dan Etika Agama-Agama*. Yogyakarta: Dian/ Interfidei, 2005.

Sumbulah, Umi. *Islam Radikal dan Pluralisme Agama: Studi Konstruksi Sosial Aktivis Hizbut Tahrir dan Majelis Mujahidin di Malang tentang Agama Kristen dan Yahudi*. Jakarta: Balitbang Kemenag RI, 2010.

----------&Nurjanah. *Pluralisme Agama: Lokalitas Makna dan Kerukunan Umat Beragama*. Malang: UIN Maliki Press, 2012.

Suseso, Fanz Magnis, "Memahami Hubungan Antar Agama di Indonesia", dalam *Memahami Hubungan Antaragama*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.

Syahid, Ahmad. "Peta Kerukunan Propinsi Bengkulu" dalam *Riuh di Beranda satu peta kerukunan Umat Beragama di Indonesia*. Jakarta: Balitbang dan Diklat Keagamaan Puslitbang Kehidupan Beragama, 2003.

Hans Kung, et. al, *Christianity and the World Religions, Paths to Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*. Doubleday, New York: ----------. 1998,"

Cite this as:
Kholish. Menjembatani Misi Proselitisasi Islam-Kristen dan Keharusan Merawat Kerukunan: Konstruksi Teologis Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 55-68.
http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.4

Tim Penulis, *Buku Direktori Greja Kristen Jawi Wetan*. Malang-MA GKJW, 2001.

Turner, Bryan S. *Agama dan Teori Sosial*. Jakarta: IRCiSo. 2006

Utomo, Bambang Ruseno, "Religiositas Ekslusif ke Inklusif" dalam *Modul Studi Intensif Kristen Islam (SIKI)*. Malang: IPTh Balewiyata, 2006.

Yewangoe, AA. *Agama dan Kerukunan*, Jakarta: Gunung Mulia, 2009.

Zainuddin, M. *Pluralisme Agama: Pergulatan Dialogis Islam-Kristen di Indonesia*. Malang: UIN-Maliki Press, 2010.

Cite this as:
Kholish. Menjembatani Misi Proselitisasi Islam-Kristen dan Keharusan Merawat Kerukunan: Konstruksi Teologis Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Malang. *Islamic Insights Journal.* 2020: Vol. 2(1): PP 55-68.
http://dx.doi.org/10.21776/ub.iij.2020.002.01.4

GUIDELINE FOR CONTRIBUTORS TO ISLAMIC INSIGHTS JOURNAL

GUIDING PRINCIPLES

An acceptable manuscript will meet the following general criteria: it reports a worthwhile contribution to Pesantren, Islam, and religious studies, methodology is well and clearly explained with sufficient details. Results and discussion are supported by sufficient scope data, manuscripts is concise, well written, and understandable. Conclusion summarized the results and showed specific findings.

MANUSCRIPT FORMAT

Manuscript should be uploaded to Islamic Insights Journal (IIJ) open journal system (OJS) at http://www.islamicinsights.ub.ac.id and composed in IIJ standard format. The manuscripts were typed at one sided A4 paper, single column, 1.5 space line, font 13 point Garamond and with continuous line numbers. Margins on all four sides are 2 cm.

MANUSCRIPT TITLE

Title clearly describes the manuscript content, concise, informative and preferably not more than 20 words. The title should avoid abbreviations and formula. The manuscripts should provide a running title, a short form of manuscript title that is not more than 5 words or phrases.

AUTHORS

Manuscript has main author and co-authors with full name of both author and co-authors (no abbreviation). The author should indicate the affiliation institute with clear mail address and email.

ABSTRACT

The abstract comes after title and author names in the first page of manuscript. Abstract must be integrated and independent which is consisted of introduction and purpose, methods, results, conclusion and suggestion. References and non-standard or uncommon abbreviations should be avoided. Abstract contained not more than 200 words.

KEYWORDS

The keywords should avoid general and plural terms and multiple concepts. Do not use words or terms in the title as keywords. These keywords will be used for indexing purposes. Keywords should not more than 5 words or phrases in alphabetical order.

INTRODUCTION

State the objectives of the work and provide an adequate background. Avoid a detailed literature survey or a summary of the results. Explain how to address the problem and clearly state the aims of the study.

MATERIALS AND METHODS

It should be mentioned the period and place of research. All materials and methods that used such chemical for analysis, treatment and experimental design must be stated clearly and briefly. The unit measurement used SI (International Standard Unit) and symbols. Use slash instead of exponent (e.g. kg/ha). Use words when unit of measure is not involved (e.g. grains per panicle). In the case of range of values, indicate the unit at the end of the range (e.g. 10-15 t/ha). Avoid beginning a sentence with a symbol. Use percent symbol (%) with figures only (e.g. 5%), and spell it out (percent) with written numbers.

RESULTS AND DISCUSSION

Results presented should be consistent with the objectives of the study. Discussion should be done for integration purposes, i.e. within the results of the study or with reference to other studies.

CONCLUSION AND SUGGESTION

Conclusion should include the summary and implications of major findings of the study. Suggestion can be included or be stated under the heading "Suggestion".

ACKNOWLEDGEMENT

Indicate the source(s) of funds and institutions or individuals who helped in the study.

REFERENCES

Articles should contain at least 20 primary research papers, 80% from journal articles and preferably have been published not more than 10 years. Unpublished data and personal communication should not be included as literature citations. "In Press" articles that have been accepted for publication may be cited in references and should indicate the publication date, if available. All references should be written down in reference tool manager i.e. Mendeley using American Psychological Association (APA) style and arranged from A to Z.

Islamic Insights
Journal

9 772684 735011

Islamic Insights Journal (IIJ) is an academic peer reviewed journal presented by Center for Pesantren Studies and Community Development (CPSCD) Universitas Brawijaya. IIJ offers original insights from researchers and scholars who concern on the development of Islamic society today.