

## **ANALISIS KONTROVERSI HUKUM NIKAH MISYAR DALAM PERSPEKTIF MAQASYID SHARIAH**

**Masadah**

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

### **ABSTRAK**

Misyar marriage is a different type of marriage from mut'ah and unusual marriages, where the husband who is overseas for a long time marries a woman in his overseas where the wife relinquishes her right to receive birth support and only demands a living from her husband which is mentioned as a condition of marriage. Scholars have different opinions about the law of misyar marriage, some allow it, some forbid it, and some consider tawaqquf (no opinion). This study examines their opinions from the perspective of maqasid al shari'ah, namely the aspects of benefit and harm. Opinions that look at the maslahah aspect will allow it, while those who view the mafsadah will choose to forbid it. While the fuqaha 'who are doubtful about the comparison of maslahah and mafsadah choose to postpone their opinion (tawaqquf). This paper ultimately sees that maslahah and mafsadah from misyar marriages are of the same value, so based on the assessment "preceding the assessment of mafsadah rather than offering maslahah", misyar marriage is recommended as a forbidden marriage.

**Keywords:** fatwa, nikah, misyar, fatwa, maslahat, mafsadat dan maqasyid shari'ah pendidikan

### **PENDAHULUAN**

Pernikahan merupakan hal yang sakral dalam kehidupan seseorang dan sebuah ungkapan *mitha>q ghali>dhan* (ikatan yang sangat kuat), bertujuan membentuk keluarganya mawaddah wa wamah<sup>1</sup>. Di sisi lain, dalam membina rumah tangga dikenal istilah hak dan kewajiban. Masing-masing suami dan istri mempunyai hak dan kewajiban yang seimbang. Seorang suami berkewajiban untuk membayar mahar, nafkah<sup>2</sup> dan sebagainya tetapi dia juga berhak untuk mendapatkan pelayanan yang paripurna dari istri. Begitu pula sebaliknya, seorang istri mempunyai kewajiban untuk melayani suami secara maksimal, disamping dia juga punya hak untuk mendapatkan hak tempat tinggal, nafkah, pakaian, dan sebagainya. Imam Syafi'i berpendapat bahwa suami wajib memberikan nafkah kepada istri dan anaknya sesuai dengan firman Allah QS al Baqarah 233 yang artinya Kaum pria menjadi pemimpin kaum wanita untuk mendidik dan mengarahkan wanita. Kepemimpinan ini didasarkan pada alasan, kaum pria (suami)lah yang berkewajiban memberikan mahar dan biaya hidup (nafkah) keluarga. At-Tabari juga memberikan pengertian bahwa suami berkewajiban menyediakan nafkah sebagai pemimpin keluarga. Dengan demikian, nafkah erat dengan kepemimpinan keluarga, yang pada akhirnya suami mendidikkeluarga.<sup>3</sup>

Tanggung jawab suami terhadap nafkah juga tidak berhenti pada istri saja, akan tetapi ia juga bertanggung jawab secara penuh terhadap pengasuhan, penjagaan dan perawatan anak karena suami merupakan kepala rumah tangga. Di Indonesia, hal demikian tertulis jelas di dalam KHI Pasal 80 ayat (4) berbunyi: sesuai dengan penghasilannya suami menanggung : a) nafkah, kiswah, dan tempat

kediaman bagi istri; b) biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan pengobatan bagi istri dan anak; c) biaya pendidikan anak.<sup>4</sup>

Model Pernikahan ini tidak lazim yang hingga saat ini masih diperdebatkan hukumnya oleh para ulama,<sup>5</sup> Sikap istri kedua yang menggugurkan haknya, tidaklah menjadikan pernikahannya menjadi batal atau haram. Meskipun sebagian ulama membencinya, hanya saja tidaklah menyebabkan pernikahan semacam ini menjadi tidak sah, selama syarat dan rukunnya terpenuhi.

Menurut Syeh Yusuf al-Qaradawi<sup>6</sup> bertujuan agar suami dapat bebas dari semua kewajiban yang harus dipenuhi olehnya, sehingga ia tidak harus memberikan tempat tinggal dan juga tidak harus memberinya nafkah, meskipun kewajiban yang paling pokok bagi seorang suami adalah memberikan nafkah kepada istrinya. Sedangkan bagi istri pemberian itu adalah hak yang mesti harus diterima<sup>7</sup> karena dalam ikatan pernikahan akan menimbulkan status dan peranan, maka akan menimbulkan hak dan kewajiban yang berupa nafkah. Apabila nafkah sudah diberikan sebagaimana mestinya, tidak dikurangi, maka akan dapat mendatangkan keharmonisan dalam rumah tangga.

Nikah misyar di Indonesia belum banyak diperbincangkan oleh para ahli hukum Islam sehingga dalam hal ini peneliti merasa tertarik untuk mengkaji lebih mendalam permasalahan ini dari aspek-aspek maqâshid shari'ah (tujuan-tujuan syari'ah). Namun dalam masyarakat perkotaan di negara-negara Barat yang maju yang mana kaum perempuan kebanyakan memiliki karir dan ekonomi yang cukup bahkan berlimpah, sementara jumlah umat Islam berada pada posisi minoritas, pernikahan misyar telah biasa dilakukan oleh masyarakat muslim tersebut. Biasanya setelah seorang wanita menjadi janda, kemudian ia kawin lagi dengan seorang laki-laki. Karena sang wanita memiliki rumah dan anak, maka sang suami yang menikahinya secara misyar tersebutlah yang datang ke rumahnya setiap minggu satu atau dua hari. Sedangkan rumah yang ditempati sang wanita adalah rumah suami pertama yang telah meninggal atau rumahnya sendiri. Dan suami misyar nya tidak memberikan sesuatu apapun kepada istrinya, baik nafkah maupun tempat tinggal.<sup>8</sup>

Sebagaimana bentuk-bentuk pernikahan sebelumnya<sup>9</sup>, pernikahan seperti inipun juga menimbulkan perdebatan terutama di kalangan ulama kontemporer karena model nikah misyar baru dikenal masa kini, maka para ulama kontemporer berbeda pendapat menghukuminya. Dalam kaitannya dengan Maqâshid shari'ah dalam arti kemaslahatan terdapat dalam aspek-aspek hukum secara keseluruhan. Artinya, apabila terdapat permasalahan-permasalahan hukum yang tidak ditemukan secara jelas dasar hukumnya dalam al-Qur'an dan Sunnah, maka dapat di analisis melalui maqâshid shari'ah yang di lihat dari ruh syariat dan tujuan umum dari agama Islam yang hani>f (komprehensif).<sup>10</sup> Penelitian ini akan menjawab tentang terminologi nikah misyar secara bahasa dan definisi secara istilah serta bagaimana perbedaan fatwa ulama tentang hukum nikah misyar, lalu mengapa perbedaan itu terjadi serta menganalisa antara fatwa-fatwa tersebut, mana yang paling relevan dengan maqâsyid shari'ah.

Misyar<sup>11</sup> Menurut sebagian pakar bahasa, merupakan kata tidak baku yang berarti kunjungan di siang hari. Lalu istilah ini dipake dalam pernikahan yang mana sang suami menemui istrinya di siang hari saja, layaknya mengunjungi tetangga-tetangga.<sup>12</sup> Misyar secara bahasa berasal dari kata al Sayr yaitu pergi atau perjalanan. Kata ini mengandung pengertian kathrah, yakni terjadi dengan

intensitas tinggi.<sup>13</sup>Usamah al-Asyqar menyatakan, „Sesungguhnya kata misyar merupakan sebuah bentuk mubalaghah (exaggeration) yang diperuntukkan bagi seorang lelaki yang banyak menempuh perjalanan. Jadi nikah misyar itu pernikahan dimana suami pergi ke tempat istrinya, bukan sebaliknya. di waktu-waktu yang terpisah lagi sempit., bahkan seringkali suami tersebut tidak bermalam dan tidak menetap<sup>14</sup> dan tidak konsisten memenuhi kewajiban dalam rumah tangga.<sup>15</sup> Menurut Shaykh Abd Allah bin Sulayman bin Mani’, sisi perbedaan pernikahan ini dengan pernikahan umumnya adalah sang istri merelakan lepasnya hak pribadinya dalam pembagian hari dan nafkah. Ia juga merelakan sang suami mengunjungi dirinya di waktu-waktu yang longgar saja, kapan saja, siang atau malam.<sup>16</sup>

## 1. PANDANGAN PARA ULAMA TENTANG HUKUM NIKAH MISYAR

Dalam menghukumi nikah misyar ulama terbagi dalam tiga kelompok, yaitu:

Pertama, kelompok ini mayoritas ulama’ kontemporer yang mana sebagian membolehkan nikah misyar karena dianggapnya sah karena memenuhi semua rukun dan syarat nikah yang sah. Di mana ada ijab dan qabul, saling meridhai antara kedua mempelai, wali, saksi, kedua mempelai sepadan, ada mahar yang disepakati.<sup>17</sup> namun makruh dan sebagian lagi menyatakan sah namun bukan sebagai anjuran, Karena perkawinan sah maka konsekuensi hukum mengikat kepada pihak suami isteri seperti Hak keturunan, hak waris, hak iddah, hak talak, hak meniduri, hak tempat tinggal, hak biaya hidup, dan lain sebagainya. Begitupula kewajiban seperti kewajiban memberi nafkah lahir dan batin dan dampak-dampaknya. Hanya saja, keduanya saling meridhai dan sepakat, bahwa tidak ada tuntutan bagi istri terhadap suami untuk tinggal bersama istrinya, juga hak berbagi hari giliran sebab semuanya tergantung kepada suami. mengunjungi istrinya, kapan saja<sup>18</sup>

Adapun pencabutan istri terhadap sebagian haknya dan pengajuan hal itu sebagai syarat dalam pernikahan tidak mempengaruhi keabsahan pernikahan, selama pernikahan tersebut telah memenuhi rukun-rukun dan persyaratan-persyaratannya. Di antara ulama yang membolehkan nikah misyar adalah Shaykh Abd al-‘Aziz bin Baz, Shaykh ‘Abd al-‘Aziz Alu al-Shaykh (Mufti Kerajaan Arab Saudi saat ini), Yusuf al-Qardhawi, Syaikh ‘Ali Jum’ah al-Shafi’, Wahbah Zuhayli,<sup>19</sup> Ahmad al-Hajji al-Kurdi, Shaykh Su’ud al-Shuraym (imam dan khatib Masjid al- Haram), Shaykh Yusuf al-Duraywish, dan beberapa ulama lainnya.<sup>20</sup>

Kelompok ini termasuk al-Qardhawi yang membolehkan pernikahan misyarkarena mewujudkan maslahat syari’at, dimana pasangan suami istri mendapatkan kepuasan batin. Juga adanya kehidupan keluarga yang dibangun atas dasar kemuliaan dan solusi bagi perempuan-perempuan yang tidak bersuami, perawan-perawan yang telah lewat masa nikahnya, tentunya dengan memilih laki-laki yang benar-benar baik budi pekertinya, dan antara kedua pihak telah sama-sama ridha. Maka tidaksepatutnya orang menghalangi jalan yang dihalalkan oleh shara<sup>21</sup>.Namun demikian, al-Qardhawi menegaskan bahwa dirinya bukanlah sebagai orang yang menyukai dan menganjurkan pernikahan misyar<sup>22</sup>Ulama lain yang mendukung pendapat yang membolehkan nikah misyar adalah Yusuf al-Duraysh. Menurutnya, mereka yang berpendapat tidak sahnya nikah misyar karena adanya upaya menyembunyikan dan merahasiakan pernikahan itu, baik oleh saksi, wali, maupun kedua mempelai, tidaklah menjadikan pernikahan itu tidak sah. Pendapat inilah yang menurutnya sesuai dengan pendapat jumbuh ulama. Selain itu, ditinjau dari perwujudan tujuan-tujuan besar sebuah pernikahan, memang benar bahwa nikah misyar bukan bentuk pernikahan

yang ideal. Akan tetapi bukan berarti kosong dari pembentukan tujuan-tujuan utamanya secara keseluruhan.<sup>23</sup>

Berikutnya, ulama kontemporer yang membolehkan nikah misyar adalah ‘Abd al-‘Aziz bin Baz. Tentang pernikahan ini beliau berpendapat bahwa tidak mengapa jika akadnya memenuhi syarat-syarat yang telah disepakati secara shar’iy, Apabila kedua suami-istri itu sepakat bahwa istrinya tetap boleh tinggal bersama kedua orang tuanya, atau bagiannya di siang hari saja bukan di malam hari, atau pada hari-hari tertentu, atau pada malam-malam tertentu; maka tidak mengapa akan hal itu. Dengan syarat, pernikahan tersebut harus diumumkan, tidak boleh dirahasiakan<sup>24</sup>

Kedua, kelompok yang mengharamkan nikah misyar. Sejumlah ulama kontemporer mengharamkan pernikahan misyar, di antara nama-nama mereka adalah Nasir al-Din al-Albani, Muhammad Zuhayli, ‘Ali Qurah Dagi, dan Ibrahim Fadhl. Di antara argumen mereka adalah lantaran menonjolnya upaya menyembunyikan dan merahasiakan pernikahan semacam ini. Karena itu ia merupakan jalan kerusakan dan perbuatan kemunkaran. Orang-orang yang sudah rusak pribadinya bisa saja menjadikannya sebagai tunggangan untuk merealisasikan tujuan mereka. Sebab segala sesuatu yang menyeret kepada perkara haram, maka hukumnya juga diharamkan.

Menurut Madhab Syafi’i tidak sah akad nikah jika disyaratkan gugur nafkah dan tempat tinggal.<sup>25</sup> Larangan ini juga ditunjukkan untuk kepentingan mengatur umat manusia. Dampak-dampak buruk ini dapat dipastikan timbul, dan biasanya menjadi kenyataan, bukan sekedar dalam batas prediksi-prediksi, khayalan belaka, maupun kejadian-kejadian yang bersifat dadakan maupun jarang terjadi.<sup>26</sup> Pernikahan misyar ini banyak mendatangkan kemudharatan, karena dalam prakteknya banyak orang memanfaatkan nikah misyar ini hanya sekedar menggumbar nafsu syahwatnya dan ujung-ujungnya yang menjadi korban adalah pihak perempuan, maka pihak pemerintah harus melarangnya. Qaidah fiqh mengatakan :

تصرف الامام عاى رعبتة مزوط بالمصلحة

‘Kebijakan pemerintah kepada rakyatnya berdasar kemaslahatan<sup>27</sup>

Selain itu para ulama di atas juga berpendapat bahwa pernikahan misyar tidak mewujudkan orientasi-orientasi pernikahan, seperti hidup bersama, meretas jalinan kasih sayang, cita-cita memiliki keturunan dan perhatian terhadap istri dan anak-anak, serta tidak adanya keadilan di hadapan istri-istri. Terlebih lagi, adanya unsur penghinaan terhadap kaum wanita dan terkadang mengandung muatan untuk menggugurkan hak istri atas pemenuhan kebutuhan biologis, nafkah, dan lain-lain.<sup>28</sup>

Adapun ulama kontemporer yang termasuk kelompok yang mengharamkan nikah misyar adalah Syeikh Nashiruddin al-Albani, Abdul Sattar al-Jubali. Beliau berargumen bahwa nikah misyar berpotensi suami tidak punya rasa tanggung jawab

atau kewajiban terhadap isteri dan anak sehingga suami akan dengan mudah menceraikan istrinya, semudah dia menikah ditambah lagi praktek nikah misyar yang lebih banyak dilakukan secara diam-diam, tanpa wali. Hal-hal inilah yang menjadikan akad nikah menjadi bahan permainan oleh orang-orang pengagum seks dan pecinta

wanita karena tak ada tujuan lain, selain agar nafsu seks-nya terpenuhi tanpa ada tanggung jawab sedikitpun. Belum lagi anak-anak yang terlahir nantinya, akan merasa asing dengan bapaknya, karena jarang dikunjungi. Hal ini akan memberikan dampak bebas psikologis anak ketika dibully oleh teman sebayanya, Dalam hal pendidikan seperti tidak adanya akta kelahiran atau ada akta namun tidak bisa mencantumkan nama ayah karena pernikahannya dilakukan secara diam-diam atau tidak dicatatkan dan akhlak anak-anak yang dilahirkan dari pernikahan misyar<sup>29</sup>

al-Jubali juga membantah argumen ulama yang membolehkan nikah misyar<sup>30</sup> dalil yang digunakan oleh pendapat pertama sangat tidak tepat dimana nikah misyar<sup>30</sup> meminimalisir perawan-perawan tua yang kaya raya dan tidak butuh biaya suami. Menurutnya, Hal ini berlawanan dengan maqasid Rasul ketika melakukan pernikahan setelah sayyidah Khadijah dengan tujuan mengangkat janda miskin yang jumlahnya lebih banyak sedangkan perawan-perawan tua lagi kaya itu hanya sedikit jumlahnya..<sup>30</sup>

Shaykh Abu Maalik Kamal bin al-Sayyid Sa'lim berpendapat bahwa pendapat yang rajih tentang nikah misyar<sup>31</sup> adalah bahwa yang menjadi pangkal perselisihan terletak pada pengajuan syarat untuk mengugurkan kewajiban menafkahi dan tinggal bersama istri, serta pengaruhnya terhadap keabsahan akad. Akad nikah misyar<sup>31</sup> tetap sah dan perkawinannya pun legal, namun syaratnya gugur. Dengan demikian perkawinan ini tetap mengimplikasikan pengaruh-pengaruh syari'at berupa penghalalan senggama, kepastian nasab, kewajiban nafkah dan pembagian yang adil (jika poligami). Dalam hal ini, istri berhak menuntut, namun tidak masalah jika ia dengan sukarela melepaskan hak-hak ini tanpa syarat, sebab itu merupakan haknya.<sup>31</sup>

Jikalau apabila pernikahan misyar ini banyak mendatangkan kemudharatan, karena dalam prakteknya banyak orang memanfaatkan nikah misyar ini hanya sekedar mengumbar nafsu syahwatnya dan ujung-ujungnya yang menjadi korban adalah pihak perempuan, maka pihak pemerintah harus melarangnya. Qaidah fiqh mengatakan :

تصرف الامام على رعيته مزوط بالمصلحة

'Kebijakan pemerintah kepada rakyatnya berdasar kemaslahatan'

Ketiga, kelompok yang mensungguhkan atau tawaqquf terhadap hukum nikah misyar<sup>32</sup>. Sebagian ulama memilih tawaqquf (abstain) tentang hukumnya, lantaran menurut mereka esensi pernikahan seperti ini berikut dalil yang dipergunakan baik yang mendukung maupun yang menolak tampak belum jelas dan meyakinkan. Mereka menyatakan bahwa sangat penting untuk dilakukan pengkajian mendalam dan pencermatan ekstra perihal nikah misyar<sup>32</sup> ini. Di antara ulama kontemporer yang mengambil posisi ini adalah Shaykh Muhammad bin Sa'ad al-Uthaymin.<sup>32</sup>

Kontroversi ulama hingga kini belum mencapai kesepakatan karena nikah misyar<sup>32</sup> merupakan masalah baru dan belum ditemukan dasar hukum yang kuat untuk menghukuminya, maka sewajarnya manakala terjadi perbedaan pendapat Adapun beberapa hal yang menjadi sebab perbedaan pendapat tersebut adalah: Pertama, perbedaan manhaj dalam menetapkan hukum. Antara kelompok yang membolehkan dan yang melarang



pernikahan misya>r sama-sama menggunakan dalil akal dalam menentukan hukumnya. Namun letak perbedaannya adalah kelompok yang membolehkan nikah misya>r (seperti Yusuf al-Qardhawi) lebih banyak menggunakan pendekatan kemaslahatan (istis}la>hi) yang dapat dicapai dalam pernikahan ini. Meskipun al-Qardha>w} juga menggunakan qiyas -yakni mengqiyaskan nikah misya>r dengan kasus Saudah istri Nabi yang memberikan hak malamnya untuk Aisyah- namun dengan proporsi yang kecil. Sementara kelompok yang menentang nikah misya>r tampaknya lebih mengedepankan qiyas antara nikah misya>r dengan nikah biasa. Sehingga adanya perbedaan-perbedaan antara nikah misya>r dengan nikah biasa, menyebabkan nikah misya>r dianggap sebagai pernikahan yang tidak sah, sehingga harus diharamkan. Selain itu, kelompok yang melarang nikah misya>r lebih banyak melihat aspek mudharat yang dihasilkan dari jenis pernikahan ini. Dari perspektif ilmu ushul fiqh, kelompok yang menolak nikah misya>r mengharamkan pernikahan jenis ini dengan metode sadd ad-dhari>h. Artinya menutup jalan yang menuju kepada kerusakan. Kedua, perbedaan dalam penetapan kriteria keabsahan nikah. Sebagaimana diketahui bahwa di antara alasan yang dikemukakan oleh para ulama yang membolehkan nikah misya>r adalah selama suatu pernikahan terpenuhi syarat dan rukunnya, maka pernikahan itu sah. Sedangkan ulama yang mengharamkan nikah misya>r berpandangan bahwa keabsahan pernikahan tidak semata-mata tercapainya syarat dan rukun pernikahan, tetapi juga harus terwujud tujuan-tujuan pernikahan. Jadi, kriteria pernikahan yang sah menurut ulama yang membolehkan nikah misya>r adalah pernikahan yang terpenuhi syarat dan rukunnya. Sedangkan kriteria pernikahan yang sah menurut ulama yang mengharamkan nikah misya>r adalah pernikahan yang tidak hanya terpenuhi syarat dan rukunnya, tetapi sekaligus tujuan-tujuan pernikahan tersebut.

Ketiga, perbedaan dalam memahami wajib tidaknya sosialisasi suatu pernikahan. Pernikahan misya>r (meskipun tidak semuanya) biasanya mengandung unsur kerahasiaan antara pihak yang melakukan nikah misya>r dengan istri pertama dan keluarganya. Perdebatan tentang akibat hukum merahasiakan pernikahan ini sebenarnya telah terjadi pada masa lalu antara para ulama madzhab. Madzhab Maliki misalnya, berpendapat bahwa misi pernikahan adalah pemberitahuan dan sosialisasi. Syarat adanya sosialisasi merupakan syarat sahnya suatu pernikahan. Dengan adanya permintaan untuk dirahasiakan, baik oleh kedua suami istri, wali, maupun saksi, berarti tidak terwujud misi pemberitahuan dan sosialisasi. Selain itu, merahasiakan hubungan pernikahan dianggap termasuk ciri-ciri perzinaan. Sehingga pernikahan manakala sudah diminta untuk disembunyikan, maka mirip dengan praktik perzinaan, maka akibatnya rusak secara hukum.<sup>33</sup>

Demikian pandangan madzhab Maliki, yang kemudian diikuti oleh kelompok ulama yang mengharamkan nikah misya>r. Adapun kelompok yang membolehkan nikah misya>r berpedoman pada pendapat jumhur ulama madzhab H}anaf}, Sha>fi}, serta H}anbali yang menyatakan bahwa pernikahan yang telah terpenuhi syarat dan rukunnya, meskipun suami, istri, wali maupun kedua saksi bersepakat untuk merahasiakan pernikahan tersebut dari pengetahuan masyarakat, maka pernikahan itu adalah tetap sah hukumnya. Menurut jumhur ulama, adanya dua orang saksi telah cukup untuk mengatakan bahwa pernikahan tersebut tidak lagi bersifat rahasia. Namun menyembunyikan pernikahan dapat dihukumi makruh agar tidak muncul tuduhan miring kepada kedua pihak yang melaksanakan pernikahan itu.<sup>34</sup>

Keempat, perbedaan dalam menentukan syarat-syarat yang membatalkan pernikahan. Menurut pihak yang mengharamkan nikah misya>r, adanya syarat bahwa suami tidak menafkahi istri, tidak memberi tempat tinggal, serta tidak membagi malamnya dengan istri

yang dinikahi secara *misyar*, serta beberapa kewajiban sejenis yang ditetapkan syariat atas suami termasuk syarat-syarat ilegal (*bathil*). Sehingga pada kelompok ulama yang menolak nikah *misyar* ada yang menganggap nikah *misyar* karena syaratnya *bathil*, maka pernikahannya juga tidak sah. Sedangkan yang lain menyatakan pernikahannya tetap sah, tetapi syaratnya *bathil*, maka dari itu tetap mengimplikasikan pengaruh-pengaruh syariat berupa penghalalan senggama, kepastian nasab, kewajiban nafkah dan pembagian yang adil (jika poligami). Dalam hal ini, istri berhak menuntut, namun tidak masalah jika ia dengan sukarela melepaskan hak-hak ini tanpa syarat, sebab itu merupakan haknya. Pendapat seperti ini dianut oleh Shaykh Abu Malik Kamal bin al-Sayyid Sa'lim<sup>35</sup> yang menurut penulis adalah bentuk pengingkaran terhadap keabsahan nikah *misyar*. Sedangkan ulama yang membolehkan nikah *misyar*, mengenai masalah ini berpendapat bahwa adanya syarat-syarat seperti suami tidak menafkahi istri, tidak memberi tempat tinggal, serta tidak membagi malamnya dengan istri yang dinikahi secara *misyar*, bukanlah syarat yang menyebabkan pernikahan tersebut *batil* (*tidak sah*). Adanya syarat-syarat tersebut dapat diterima dengan syarat pula bahwa sang istri merelakan tidak terpenuhinya sebagian hak-haknya dalam pernikahan dengan tanpa paksaan dari pihak manapun. Akan tetapi, seandainya pada suatu saat istri bermaksud menuntut haknya kembali, maka ia berhak menuntutnya, dan pernikahan tetaplah sah tanpa ada sesuatupun yang membatalkannya. Poin-poin di atas menjadi sebab perbedaan pendapat para ulama dalam menentukan hukum nikah *misyar*.

## 2. NIKAH MISYAR DALAM PERSPEKTIF MAQSUD SHARIAH

Kontroversi hukum terjadi menurut penulis karena mereka menggunakan beberapa argumen sebagai berikut: Pertama, dasar hukum paling utama yang menjadi alasan kelompok yang membolehkan nikah *misyar* adalah terpenuhinya segala syarat sahnya pernikahan karena itulah pernikahan menjadi sah menurut agama. Pernikahan yang di dalamnya terdapat *ijab dan qabul*, saling meridhai antara kedua mempelai, wali, saksi, kedua mempelai sepadan, ada mahar yang disepakati, maka akad nikah tersebut resmi dan keduanya menjadi suami istri. Pendapat ini apabila dihubungkan dengan konsep *maqshid shariah* maka tampak relevan dengan *maqshid shariah* pada ranah *hifdh al-din* tingkat *dharuriyyat* serta pada ranah *hifdh al-Nasab* tingkat *dharuriyyat* karena dalam ranah ini mengindikasikan bahwa dengan adanya pernikahan maka ajaran agama dan eksistensi keluarga Islam dapat terjaga. Kedua, pernikahan *misyar* biasanya terjadi dalam kondisi darurat. Menurut Yusuf al-Duraysh,<sup>36</sup> pernikahan jenis ini haruslah dimaklumi, karena biasanya diselenggarakan dalam situasi dan kondisi khusus yang mengikat suami atau istri. Sementara keduanya ingin menjaga diri dan kehormatannya, sedangkan pernikahan yang umum tidak mungkin mereka tempuh sehingga mereka terdesak untuk melakukan nikah *misyar*. Pandangan ini menelukan relevansinya dengan konsep *maqshid shariah* pada ranah *hifdh al-din* tingkat *hajjiyat*. Dalam keadaan tertentu ketentuan pernikahan dalam Islam dapat diperingan, di antaranya dengan dibolehkannya istri merelakan sebagian haknya dari suami. Ketiga, mereka yang membolehkan nikah *misyar* berpendapat bahwa jika ditinjau dari perwujudan tujuan-tujuan besar sebuah pernikahan, memang benar bahwa nikah *misyar* bukan bentuk pernikahan yang ideal. Akan tetapi bukan berarti kosong dari pembentukan tujuan-tujuan utamanya secara keseluruhan.

Bahkan tidak sedikit tujuan-tujuan tersebut yang bisa ditemukan di dalamnya. Hanya saja, keduanya saling meridhai dan sepakat, bahwa tidak ada hak nafkah dari suami untuk

istrinya, juga tidak ada hak berbagi hari giliran. Karena adanya hak-hak pernikahan tersebut, maka pendapat ini apabila dihubungkan dengan *maqasid shari'ah*, maka akan tampak relevan dengan *hifdh al-nafs* pada tingkat *dharuriyah*, yakni terpeliharanya keberlangsungan reproduksi keturunan, serta terpeliharanya kehormatan, terutama kehormatan kaum wanita yang tidak diperolehnya kecuali dengan pernikahan. Selain itu, sang istri yang dinikahi secara *misyarifiah* juga ikut merasakan kebahagiaan dan kepuasan batin karena dalam pernikahan tersebut ia mendapatkan sesuatu yang tidak ia dapatkan kecuali dengan melakukan pernikahan. Ini sesuai dengan konsep *maqasid shari'ah* pada ranah *hifdh al-nafs* pada tingkat *hajjiyah*. Keempat, ulama yang membolehkan nikah *misyarifiah* juga mensyaratkan bahwa pernikahan seperti ini haruslah diresmikan oleh aturan negara dengan adanya pencatatan pernikahan oleh instansi pemerintah. Tentu saja pendapat ini sejalan dengan *maqasid shari'ah* pada ranah *hifdh al-nasab* pada tingkat *hajjiyah*. Kelima, dengan nikah *misyarifiah* istri yang kaya bisa membantu ekonomi suami yang mungkin lemah. Ini sejalan dengan konsep *maqasid shari'ah* pada ranah *hifdh al-nafs* pada tingkat *tahsiniah*. Selain itu dengan pernikahan (*misyarifiah*) istri beruntung karena memiliki seseorang yang bisa melindungi diri dan hartanya dari kerusakan dan gangguan pihak lain. Ini sejalan dengan konsep *maqasid shari'ah* pada ranah *hifdh al-mal* dalam level *dharuriyah*.

Dalam pendekatan *maqasid shari'ah*, kualitas kemaslahatan dalam suatu perbuatan akan menentukan tingkat status hukum perbuatan tersebut. Karena itulah maka muncul beberapa kaidah umum dalam penetapan hukum berdasarkan *maqasid shari'ah* (*maqasid based ijthad*) antara lain: (1) tuntutan untuk melakukan sesuatu adalah karena kandungan maslahat yang ada di dalamnya dan tuntutan meninggalkan sesuatu adalah karena ada kemafsadatan di dalamnya, (2) jika kemafsadatan dalam suatu perbuatan mendominasi, maka melaksanakannya ada pada tingkatan makruh, semakin besar mafsadatnya semakin kuat pula tingkat kemakruhannya sampai pada tingkatan haram. Tingkat mafsadat dalam hal yang diharamkan adalah lebih besar dari yang dimakruhkan, (3) perbuatan yang diwajibkan bisa berubah menjadi tidak wajib atas pertimbangan akibat jelek yang akan ditimbulkannya, misalnya adalah jika pelaksanaannya akan membahayakan orang lain atau menyalahi hikmah yang dimaksud oleh *shara'*<sup>37</sup> Akan tetapi dari uraian pendapat ulama di atas dapat diketahui bahwa antara pendapat yang melarang maupun yang membolehkan nikah *misyarifiah* sama-sama relevan dengan *maqasid shari'ah*.

Ketika terjadi pertentangan maslahat dan mafsadat beserta tingkatannya seperti tersebut di atas, kaidah utamanya adalah mendahulukan penolakan mafsadat atas pencapaian maslahat yang artinya 'Menolak mafsadat diutamakan daripada meraih maslahat.' Namun ketika kemaslahatan yang akan diperoleh adalah untuk kepentingan yang lebih besar, sementara kemafsadatnya adalah dalam skala yang lebih kecil atau ada pertentangan antara dua kemaslahatan yang berbeda, maka *Yusuf al-Qardhawi* mengajukan dua cara yang bisa ditempuh, yakni *taghlib* (*tarjih*) dan *tawfiq*<sup>38</sup>. Sementara penulis mengajukan satu lagi cara untuk menyelesaikan perbedaan pendapat antara dua kemaslahatan yang berbeda ini, yakni dengan metode *istislah bi al-'urf* (memilih satu dari dua kemaslahatan yang paling sesuai dengan adat dan kebutuhan masyarakat).

Adapun rincian dari penerapan ketiga metode tersebut adalah: Pertama, apabila menggunakan metode *taghlib* atau yang lebih dikenal dengan istilah *tarjih maqasid* (menguatkan bagian-bagian *maqasid shari'ah* berdasarkan klasifikasi dan tingkatan kepentingan), maka pendapat yang membolehkan *misyarifiah* lah pendapat yang lebih kuat. Karena pendapat yang membolehkan dalam ranah *hifdh al-din*, *hifdh al-nafs*, *hifdh al-nasab* dan *hifdh al-mal* telah sampai pada level *dharuriyah*, *hajjiyah* dan



tah}si>niyya>t. Karena berdasarkan konsep tarji}h maqa>si}d ini ranah hifdh ad-di}n harus diutamakan daripada ranah h}ifdh al-nafs, begitu juga ranah h}ifdh al-nafs harus diutamakan daripada ranah h}ifdh al-nasab, dan seterusnya. Kemudian pada tiap ranah, level dharu>riyya>t harus diutamakan daripada level h}ajjiyya>t, begitu pula level h}ajjiyya>t harus diutamakan daripada level tah}si>niyyat. Karena itulah, meskipun pada ranah hifdh al-‘aql pendapat yang lebih kuat adalah pendapat yang melarang misya>r, namun pada ranah tertinggi maqas}id shari>’ah, yakni h}ifdh ad-di>n, pendapat yang membolehkan lebih kuat. Jadi, berdasarkan metode taghli}b atau tarji}h maqa>}sid pendapat yang membolehkan nikah misya>r hendaknya diutamakan. Kedua, jika metode tawfi}q yang digunakan, maka artinya baik pendapat yang membolehkan maupun yang melarang nikah misya>r sama-sama digunakan dengan cara membolehkan nikah misya>r dengan disertai syarat-syarat yang cukup ketat, dengan tujuan agar kebolehan tersebut tidak disalahgunakan sehingga menimbulkan mafsadat. Metode ini sejalan dengan pandangan Abdullah an-Na’im bahwa melaksanakan perbuatan demi kemaslahatan makro tidak boleh mengabaikan hilangnya kemaslahatan mikro. Kemaslahatan regional tidak boleh diutamakan selama kemaslahatan personal tidak terjamin.<sup>39</sup> Atau dengan lain kata, bahwa dalam melaksanakan suatu kemaslahatan untuk suatu pihak

tidak boleh menimbulkan kemudharatan bagi pihak lainnya. Tidak menjadi perdebatan bahwa menghilangkan kesulitan dan memperoleh manfaat dan kemudahan adalah bagian dari maqas}id shari>’ah. Tetapi berlebih-lebihan dalam hal ini (yakni membolehkan nikah misya>r dalam berbagai kondisi, meskipun tanpa ada halangan untuk melakukan nikah sebagaimana mestinya), apalagi hanya berdasarkan pada keinginan dan kepentingan hawa nafsu semata adalah perbuatan yang tidak dikehendaki oleh syara’. Maka dari itu seandainya pernikahan misya>r harus dibolehkan, haruslah dengan penetapan berbagai persyaratan yang cukup ketat. Hal itu dimaksudkan untuk melindungi umat Islam dari memandang remeh ajaran Islam, dan demi menyelamatkan kaum wanita dari pelecehan kaum laki-laki. Pandangan seperti ini akan tampak sejalan dengan kaidah fiqih yang berbunyi:

Apabila sesuatu perkara menjadi sempit maka hukumnya meluas, dan apabila sesuatu perkara menjadi meluas maka hukumnya menyempit.<sup>40</sup> Apabila kaidah fiqih di atas dikaitkan dengan hukum nikah misya>r, maka dapat dikatakan bahwa demi kemaslahatan yang lebih tinggi, nikah misya>r hendaknya dibolehkan. Tetapi kebolehan nikah misya>r itu haruslah dengan persyaratan yang sangat ketat, yang dapat dipastikan persyaratan tersebut setidaknya mampu melindungi atau setidaknya meminimalisir kedua belah pihak (suami dan istri yang menikah secara misya>r) dari mafsadat-mafsadat yang mungkin akan timbul pasca pernikahan. Artinya, nikah misya>r hanya sebagai solusi terakhir bagi mereka yang benar-benar membutuhkan. Karena dalam konteks masyarakat Indonesia, pernikahan dengan cara misya>r sebenarnya tidak lagi dapat dianggap sebagai solusi bagi para wanita muslimah Indonesia, tetapi boleh jadi itu hanya solusi bagi para turis yang tinggal sementara waktu di Indonesia. Dan ini lebih merugikan pihak istri yang dinikahi secara misya>r. Ketiga, dengan metode istis}lah bi al-‘urf (memilih satu dari dua atau sekian banyak kemaslahatan yang paling sesuai dengan adat dan kebutuhan masyarakat). Kuatnya orientasi kemaslahatan dalam fiqih (lebih-lebih fiqih kontemporer) membuka lebar kemungkinan lahirnya ketentuan-ketentuan hukum Islam yang berbeda di suatu kawasan dengan kawasan lainnya, karena pertimbangan kemaslahatan memang sangat dipengaruhi oleh pertimbangan tempat dan waktu. Fiqih yang tumbuh dan berkembang di negara Timur Tengah tidak dengan serta merta dapat diterapkan di negara lain karena adanya kemungkinan perbedaan kondisi, permasalahan, kebutuhan, kebiasaan, dan faktor lainnya. Karena itu, fiqih pada hakekatnya adalah bersifat terbuka untuk berbeda, dan tidak seperti masalah akidah atau

tauhid yang lebih bersifat pasti dan seragam.<sup>40</sup> Apabila pergeseran fiqih tersebut dikaitkan dengan masalah hukum nikah misya>r di Indonesia, maka hal yang perlu ditekankan di sini adalah apapun format hukum mengenai nikah misya>r yang dihasilkan dari metode istislah bi al-urf ini, yakni memilih kemaslahatan yang paling sesuai dengan kebutuhan masyarakat Indonesia, tidak lantas dikatakan bahwa hukum yang dihasilkan tersebut tidak sesuai dengan prinsip maqasid shari>ah. Karena sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa antara pendapat ulama yang membolehkan dan yang melarang misya>r adalah sama-sama relevan dengan maqasid shari>ah. Hanya saja perbedaannya terletak pada tingkatan kepentingannya saja.

Berdasarkan kaidah dalam pendekatan maqasid shari>ah poin ketiga bahwa perbuatan yang diwajibkan saja bisa berubah menjadi tidak wajib atas pertimbangan akibat jelek yang akan ditimbulkannya, misalnya jika pelaksanaannya akan membahayakan orang lain atau menyalahi hikmah yang dimaksud oleh shara', maka bagaimana dengan nikah misya>r yang hanya mubah saja hukumnya, seandainya pernikahan tersebut berpotensi menimbulkan madharat atau menyalahi hikmah yang dimaksud oleh shara' sebagaimana yang dilakukan para turis Arab di Indonesia. Dalam konteks masyarakat Indonesia, keberlakuan hukum syariah sudah seharusnya mempertimbangkan aspek-aspek yang lain yang dirasa lebih sesuai dengan kebutuhan masyarakat dimana hukum yang di fatwakan sesuai dengan nilai yang hidup dalam masyarakat. Jika akad nikah misya>r dibolehkan di Indonesia, maka yang akan menjadikorban adalah masyarakat muslimah Indonesia. Karena pertama, kebanyakan pelaku dan penggemar nikah misya>r adalah para turis Arab dan Timur Tengah yang tanpa ada halangan shar'i untuk melaksanakan nikah sebagaimana mestinya, atau tidak punya keinginan sedikitpun untuk mencapai tujuan-tujuan pernikahan, mereka hanyalah para pencari kepuasan untuk diri mereka sendiri, sedangkan tidak banyak wanita muslimah di Indonesia yang mengerti ketentuan-ketentuan serta konsekwensi serta madharat bagi istri. Salah satu sebab para turis Arab marak melakukan pernikahan seperti ini karena sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa dewan fatwa Arab Saudi berpendapat bahwa niatan melakukan pernikahan yang hanya untuk sementara, apabila tidak diucapkan maka tidak akan membatalkan pernikahan tersebut. Kedua, sebenarnya awal dibolehkannya pernikahan misya>r adalah untuk menyelamatkan kaum muslimin dari fitnah yang akan merusak agamanya pada saat pernikahan sebagaimana mestinya benar-benar tidak mampu untuk dilaksanakan kedua belah pihak. Akan tetapi pada saat ini telah banyak terjadi penyimpangan-penyimpangan tujuan pernikahan misya>r tersebut, serta penyalahgunaan dan pelanggaran tata cara nikah misya>r sebagaimana yang dibolehkan para ulama.

Sehingga nikah misya>r yang banyak dilakukan pada saat ini dapat dikatakan sudah tidak shar'i lagi karena cenderung meremehkan syarat-syarat pernikahan dan tidak melindungi kepentingan kaum wanita, sehingga hendaknya fenomena ini diperhatikan. Ketiga, berdasarkan 'urf masyarakat Indonesia, nikah misya>r atau model-model pernikahan lainnya seperti mut'ah, bahkan poligami, masih merupakan sesuatu yang lebih bersifat kasuistik sehingga pernikahan misyar bukan bagian dari tradisi masyarakat di Indonesia, apalagi sebagai solusi. Hal ini berbeda dengan di negara-negara Timur Tengah, yang mana nikah misya>r dianggap sebagai solusi, salah satu sebabnya adalah karena adat di sana menuntut adanya mahar dalam pernikahan biasa dalam jumlah yang sangat tinggi.<sup>41</sup>

Secara yuridis dan berdasarkan metode tarjih maqasid, pendapat yang membolehkan misya>r tampak lebih kuat, akan tetapi hendaknya diperhatikan bahwa suatu kemaslahatan yang berlaku di suatu negeri dan budaya tertentu belum tentuesuai atau sejalan dengan kemaslahatan di negeri lain. Penulis menegaskan dalam konteks ini

bahwa prinsip Islam memperbolehkan imam melarang perbuatan mubah apabila kemaslahatan umat menghendaki yang demikian. Di antara hak pemerintah sebagai pemimpin orang-orang mukmin itu ialah menyesuaikan hukum dengan perkembangan bangsanya dan perkembangan pemahaman terhadap makna keadilan dan peraturan hidup yang berlaku dalam masyarakat tersebut.

Berdasarkan teori al-T{u>fi>, kemaslahatan dapat kita pilih,<sup>42</sup>karena diserahkan kepada kita, tetapi dengan syarat bahwa kemaslahatan yang kita pilih adalah kemaslahatan yang tidak bertentangan dengan prinsip dar'u al-mafa>sid wa jalb al-mas}a> Lih (mencegah kerusakan dan mencapai kemaslahatan) dalam syariat Islam, serta kemaslahatan yang dipilih merupakan kemaslahatan yang paling sesuai dengan kebutuhan masyarakat kita. Karena itu, pilihan ketiga (memilih maslahat yang lebih relevan dengan kebutuhan masyarakat muslim, manakala terjadi pertentangan dua kemaslahatan) inilah yang paling penting untuk didahulukan bagi umat Islam di Indonesia. Sehingga implikasinya, kalau metode istisla>h bi al-'urf yang di pilih maka hendaknya nikah misya>r hendaknya dilarang di Indonesia, baik dengan undang-undang resmi negara maupun dengan fatwa majelis ulama.

### 3. PENUTUP

Para ulama berbeda pendapat mengenai hukum nikah misya>r. Dalam hal ini setidaknya terdapat tiga kelompok ulama yang memiliki pandangan hukum yang berbeda, yaitu terdapat ulama yang membolehkan, ada yang melarang, dan ada pula yang tawaqquf (tidak membolehkan dan tidak melarang) melarangnya nikah misya>r . Perbedaan pendapat tersebut disebabkan karena: Pertama, perbedaan manhaj dalam menetapkan hukum. Kedua, perbedaan dalam penetapan kriteria keabsahan nikah. Ketiga, perbedaan dalam memahami wajib tidaknya sosialisasi suatu pernikahan. Keempat, perbedaan dalam menentukan syarat-syarat yang membatalkan pernikahan. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa pendapat yang melarang (mengharamkan) nikah misya>r apabila dikaitkan dengan konsep pokok maqas}id shari'ah (yakni, jalb al- mas}alih wa dar'u al-mafa>sid) dalam konteks masyarakat Indonesia, maka hendaknya nikah misya>r dilarang di Indonesia, atas dasar pertimbangan bahwa kemudharatannya jauh lebih besar daripada manfaatnya, atau karena pernikahan misyar hanya menciptakan kemaslahatan sebelah pihak, tetapi menimbulkan kerusakan di pihak lain, nikah misya>r hanya menguntungkan para turis Arab daripada wanita-wanita muslimah di Indonesia. Larangan tersebut bisa dilakukan baik dengan undang-undang resmi negara maupun dengan fatwa majelis ulama. Adapun penulis cenderung menyepakati metode yang ketiga ini.

---

### DAFTAR RUJUKAN

- ‘Abidin, Muhammad al-Ami bin ‘Umar Ibn. Majmu’at al-Rasa’il. Vol.2, Lubnan: Dar Ibnu H}azm, 1986
- ‘Abidin, Muhammad al-Ami bin ‘Umar ibn. Radd al-Mukhta’r ‘ala al-Dura’r al-ukhta’r. Vol. 4, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, t.th
- Ajfa’n, Muhammad Abu>. Min Athar Fuqa’ha al-Andalu’s Fata’wa Ima’ m al-Sha’tibi. Tunisia: Maktabah al-Kawa’ib, t.th.
- Al-Suyuthi, al-Asybah wan-Nadhair, Cet. Al-Haramain, Singapura, t.th
- al-‘Udhi, Ahmad. ‘P’tiba’r al-Mas’lah}ah wa S}ilatuha’ bi Ma’a’yi’r al-Takli’f fi al-Tashri’ a l-Isla’mi’, dalam Arab Law Info, 22 Mei 2000.
- Al-Asyqar, Usamah. Mustajida’r Fiqhiyyah fi Qadha ya al-Zawa’j wa al-Thalaq. Damaskus: Dar al-Ilmiyyah, 1422 H.
- Al-Duraywish, Yusuf. Al-Zawa’j al-‘Urf. Riya’dh: Dar al-As}i>mah, t.th.
- Al-Hakami, Shaykh Ja’bir. ‘Al-Misya’r: al-Musamma, al-Dawa’i, wahukmuhu al-yar’i’, koran al-Nadwah, Selasa, 6-6-1423 H edisi 13299.
- Al-Na’im, Abdullah Ahmed Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Right and International Law. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- Al-Nawawi, **Syarah Muslim**, Cet. Muasisah Qurthubah, Juz. IX, T.th.
- Al-Qardha’wi, Yusuf. Madkhal li Dira’sah al-Shari’ah al-Isla’miyah. Beirut: Mu’assasah al-Risa’lah, 1997.
- Al-Qardha’wi, Yusuf. Zawa’j al-Misya’r, Haqi’qatuh wa Hukmuh. Riya’dh: Dar al-Qalam li Kulliyat al-Isla’miyyah, 1423 H.
- Al-Qardhawi, Yusuf. Hady al-Isla’m Fata’wi Mu’a’s}irah. t.kt: Dar al-Qalam, 1421 H. Al-Sha’fi’i, Muhammad bin Idri’s. Al-Umm. Beirut: Dar al-Fikr, 1403 H.
- Auda, Jasser. Maqa’s}id al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach. London: IIT, 2007.
- <http://yunalisra.blogspot.com/2009/07/ternyata-prancis-adalah-kota-islam.html>. Lubis, Nazli Hanum.
- Al-Thufi’s Concept of Maslahah. Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University, 1995
- Ma’ni, ‘Abd Allah bin Sulayman bin, ‘Hukm al-Zawa’j’, dalam majalah al-Dakwah, edisi 1843, 11 Rabi’ul Awwal 1423 H.
- Manzhur, Ibnu. Lisa’n al-‘Arab. Kairo: Dar al-Ma’rifah, t.th.
- Mawardi, Ahmad Imam. Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashidsyari’ah dari Konsep ke Pendekatan. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Sa’lim, Shaykh Abu> Malik Kamal bin al-Sayyid. S}ahi’h Fiqh Sunnah. Jilid 3, Riya’dh: Jami’ah al-Isla’miyyah al-Su’ûdiyah, t.th.
- Saltu’r, Mahmud. Al-Fata’wa’ Dira’sat li Mushkila al-Muslim al-Mu’a’s}ir fi H}aya’tih al-Yawmiyah Waji’b al-Ammah. t.kt: Dar al-Qalam, t.t.
- Shamad, Abdus. Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syari’ah dalam Hukum Indonesia. Jakarta: Kencana, 2010.

**TARBIYA ISLAMIA: Jurnal Pendidikan dan Keislaman**

Program Studi Pendidikan Agama Islam, Universitas Islam Majapahit (UNIM) Mojokerto

Terakreditasi Sinta 5. ISSN: 2089-2608 - E-ISSN: 2614-0527

Volume 11 Nomor 1 Tahun 2021

---