

NAFKAH ANAK PASCA PERCERAIAN MENURUT ABŪ ZAHRAH DAN IMPLIKASINYA BAGI PELAKSANAAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA

*Udin Safala**

Abstrak: *Tulisan ini membahas pandangan Abū Zahrah tentang nafkah anak pasca perceraian untuk membaca secara kritis tentang konsep tersebut dalam hukum Islam di Indonesia. Dari eksplorasi teoretikal framework serta data library yang ditemukan dapat ditarik kesimpulan bahwa; Pertama Abū Zahrah lebih cenderung memakai dan mengeksplorasi gagasan-gagasan yang dimunculkan Abū Ḥanīfah dan para pengikutnya ketimbang gagasan tiga Imām yang lain (Mālik, Shāfi'i, dan Aḥmad) dengan alasan tidak saja karena gagasan dan teori Abū Ḥanīfah dan para pengikutnya tersebut cenderung moderat jika dibandingkan dengan yang lain tetapi juga karena gagasan tersebut merupakan gagasan ideal bagi sosiologis masyarakat Mesir saat itu; Kedua Nafkah anak –dalam pandangan Abū Zahrah- tidak secara mandiri dieksplorasi karena beban nafkah ini selalu berkaitan tidak saja dengan anak, cucu, dan seterusnya ('awlād) atau sebaliknya tetapi juga berkaitan dengan ḥawash yang memiliki relasi dengan kekerabatan muḥarramiyah dan mawāriḥ yang dapat dioperasikan secara beragam.*

Kata Kunci: *Furqah, Ṭalāq, Nafkah*

PENDAHULUAN

Tujuan pernikahan sebagaimana tersurat pada Pasal 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 adalah untuk membentuk keluarga

* Jurusan Syari'ah dan Ekonomi Islam STAIN Ponorogo

yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.¹ Dua kata kunci tampak dalam Undang-Undang ini yaitu “bahagia” dan “kekal”. Bahagia maksudnya bahwa pernikahan menghendaki kebahagiaan lahir dan batin pelakunya yang diakibatkan adanya penyaluran hasrat seksual yang aman dan dibolehkan. Kekal berarti bahwa pernikahan diorientasikan untuk sepanjang hidup dan menghindari perceraian. Agama bahkan menjelaskan bahwa “perkara halal yang paling dibenci untuk dilakukan adalah perceraian”. Walau dibenci, perceraian adalah solusi yang diberikan agama. Ia adalah alternatif terakhir dari prahara keluarga.

Perceraian menimbulkan efek yang beragam. Tidak saja bagi pelakunya, tetapi juga bagi anak. Banyak kasus anak putus sekolah, asosial dan tindakan patologis lain disebabkan perceraian orang tua. Karena itu, perceraian menuntut alasan-alasan yang kuat.

Masalah nafkah anak, akibat perceraian, adalah masalah penting dalam kasus ini. *Pertama*, sering terjadi bahwa masalah nafkah anak menjadi perdebatan saat perceraian. Kasus Farhat Abbas dengan Nia Daniati misalnya. Nia menuntut sejumlah nominal sementara Farhat menolaknya. Dalam masyarakat umum, seseorang kadangkala menuntut pembagian nafkah yang sama antara bapak dengan ibu. Di lain pihak, bapak, akibat sudah menikah lagi, tidak memberi nafkah kepada anaknya sehingga secara mandiri, seorang ibu menafkahi anaknya. *Kedua*, nafkah anak berakibat pada pembentukan generasi yang berkualitas. Artinya, perceraian boleh dilakukan tetapi perceraian tidak boleh mengganggu hak anak untuk menjadi pribadi berkualitas. Anak harus terjaga secara material untuk memungkinkannya menjadi anak berkualitas melalui pendidikan. Biaya atas pendidikan anak tidak terhenti hanya karena

¹ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

kasus perceraian orang tua. *Ketiga*, belum adanya mekanisme kontrol yang memadai dan kuat bagi pihak-pihak yang telah diputuskan oleh pengadilan dalam hal nafkah anak pasca perceraian baik secara hukum positif dan hukum agama.

Dalam titik penting inilah perlunya menilik pemikiran Abū Zahrah tentang nafkah pasca perceraian.² Pemikiran Abū Zahrah menarik karena beberapa hal. *Pertama*, Abū Zahrah menawarkan sebuah perspektif terbuka dalam hal nafkah anak pasca perceraian yaitu memberi kewajiban kepada kerabat orang tua untuk menafkahi anak. Ini artinya, bila bapak misalnya melupakan tanggung-jawabnya, anak bisa menuntut kepada paman (adik bapak) dan lain-lain. Keluarga dekat bisa menggantikan dalam hal memberi nafkah, namun tetap sesuai kemampuan yang dimiliki.³ *Kedua*, tawaran Abū Zahrah memberi efek psikologi keluarga dalam kasus perceraian. Artinya, jika pernikahan adalah upaya tidak saja menyatukan dua orang yang saling mengasihi, tetapi juga menyatukan dua keluarga, maka perceraian harusnya berimplikasi pada mereka juga. Efek psikologis ini memungkinkan

² Muḥammad Abū Zahrah bernama lengkap Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥthafā Abū Zahrah. Beliau dilahirkan pada tanggal 29 Maret 1898 di Maḥ alla al-Kubrā Mesir. Ia dibesarkan dalam sebuah keluarga yang memelihara moralitas agama dan nilai-nilai Islam. Muḥammad Abū Zahrah meninggal dunia pada hari Jum'at petang 12 April 1974 di kediamannya distrik Zaitun Kaherah saat usianya 76 tahun. Beliau meninggal dunia ketika memegang sebuah pena untuk menulis tafsir al-Quran dalam surah al-Naml, ayat 19: " Maka tersenyumlah Nabi Sulaiman mendengar kata-kata semut itu, dan berdoa dengan berkata:" Wahai Tuhanku, ilhamkanlah daku supaya tetap bersyukur akan nikmatMu yang Engkau kurniakan kepadaku dan kepada ibu bapaku, dan supaya aku tetap mengerjakan amal soleh yang Engkau ridai; dan masukkanlah daku - dengan limpah rahmatMu - dalam kumpulan hamba-hambaMu yang soleh". (al-Naml, ayat 19). Lihat. <http://www.mindamadani.my/content/view/230/2>, *Abū Zahrah*,

³ Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah* (Beirut: Dār Fikri al-'Arabi, 1957), 485.

anak untuk terjaga emosinya sehingga *psychological shock* pada anak tidak terjadi. *psychological shock*, seperti kita tahu, adalah penyebab paling serius dari kenakalan remaja dan patologi sosial. *Ketiga*, perspektif Abū Zahrah bisa melengkapi bagi hukum positif di Indonesia. Hukum positif di Indonesia masih secara tersurat menjelaskan bahwa kewajiban nafkah hanya bapak atau ibu dan belum menyentuh kerabat.⁴ *Keempat*, Abū Zahrah adalah pemikir fiqh Islam dengan kecenderungan moderat.

Di salah satu karya Abū Zahrah yang cukup penting untuk kajian penelitian kecil ini, yakni *al-Akhwāl al-Shakhshiyah* khususnya di lembaran akhir buku (kitab) terdapat sejumlah daftar karya yang telah diselesaikannya. Paling tidak terdapat dua puluhan yang beberapa diantaranya terbagi menjadi dua sampai tiga jilid. Delapan (8) karya dari dua puluhan daftar karya tersebut merupakan karya yang berbentuk biografi sejumlah imam madhhab; karya-karya tersebut meliputi biografi Abū Ḥanīfah, Mālik, al-Shāfi'i, Aḥmad Ibn al-Ḥanbal, al-Imām Zayd, Ibn Taymiyah, Ibn Ḥazm, dan al-Imām al-Ṣādiq. Selain biografi para Imam madhhab Abū Zahrah juga menulis karya-karya lain seperti sejarah, fiqh Islam dan lain sebagainya.

Karya sejarah atau lainnya yang telah diselesaikannya adalah sejarah madhhab dalam Islam (*Tārikh al-madhāhib al-Islāmiyah*) yang

⁴ Dalam peraturan dijelaskan bahwa: (1) Baik ibu atau bapak tetap berkewajiban memelihara dan mendidik anak-anaknya, semata-mata berdasarkan kepentingan anak, bilamana ada perselisihan mengenai penguasaan anak-anak, pengadilan memberi putusannya; (2) Bapak yang bertanggung jawab atas semua biaya pemeliharaan dan pendidikan yang diperlukan anak itu, bilamana bapak dalam kenyataan tidak dapat memenuhi kewajiban tersebut, pengadilan dapat menentukan bahwa ibu ikut memikul biaya tersebut; (3) Pengadilan dapat mewajibkan kepada mantan suami untuk memberikan biaya penghidupan dan atau menentukan sesuatu kewajiban bagi bekas istri. Lihat R. Subekti & R. Tjitrosudibio, *Kitab Undang-Undang*, 549-555.

terdiri dari dua (2) jilid, Hukuman dalam fiqh Islam (*al-'Uqūbah fī Fiqh al-Islāmī*) Kejahatan dalam fiqh Islam (*al-Jarīmah fī Fiqh al-Islāmī*). Sebelum menulis tafsir yang dinamainya *Zahrat al-Tafāsir*, yang tidak sempat dirampungkannya karena meninggal dunia, ia menulis semacam 'pengantar' untuk tafsir tersebut yaitu *al-Mu'jizat al-Kubrā : al-Qur'ān*, Hukum harta peninggalan dan warisan (*Aḥkām al-Tirakāt wa al-Mawāriṭh*), Pengantar fiqh (*'Ilm 'Uṣūl al-Fiqh*), *al-Wilāyat al-Nafs*, Perbandingan agama (*Muqāranāt al-'Adyān*), *Muḥādarāt fī al-Naṣrāniyah*, *Tanḍīm al-Islām li al-Mujtama'*, Masyarakat Islam (*Fī al-Mujtama' al-Islāmī*), Masyarakat dalam naungan Islam (*al-Mujtama' al-Insānī fī Dīll al-Islām*), dan kompilasi Fiqh Islam (*Mausū'at al-Fiqh al-Islāmī*), Penutup Para Nabi (*Khātām al-Nabī*) yang terdiri dari tiga jilid, serta *al-Da'wah ilā al-Islām*.⁵

NAFKAH ANAK DAN KERABAT MENURUT ABŪ ZAHRAH

Menurut Abū Zahrah, hak-hak anak, sejatinya terkait erat dengan adanya pernikahan (*thamrat al-zawāj*),⁶ Hak anak muncul pertama kali saat kelahiran seorang anak dari hasil sebuah pernikahan. Hak anak tersebut dapat berbentuk sejumlah kewajiban seorang bapak secara mandiri, sedangkan sebagian beban kewajiban yang lain dapat dibebankan kepada ibu-bapaknya.⁷ Hak pertama yang dibebankan kepada seorang bapak adalah hak penetapan nasab; hal ini berarti seorang bapak sejak awal kelahiran seorang anak, mestinya sudah dibebani pengurusan sertifikat atau akta kelahiran anaknya sehingga sejak awal terpenuhi hak-hak yang melekat bagi anak dengan bukti penerbitan akte kelahiran tersebut. Setelah hak

⁵ Abū Zahra, Muḥammad *al-Aḥwāl al-Shakhshīyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 598

⁶ *Ibid.*, 451

⁷ Kajian singkat tema ini, *Ibid.*.

pertama anak terpenuhi, hak kedua anak adalah hak pendidikan (*ḥaqq li al-tarbiyah*) yang dibebankan kepada bapak dan ibu.⁸

Selain ketiga kewajiban orang tua terhadap anaknya di atas (terkait nasab, penyusunan, dan perawatan atau pengasuhan), hal yang cukup penting dalam kaitannya dengan kajian serta penelitian ini adalah pembebanan kewajiban memberi nafkah tidak saja kepada anak tetapi juga kepada kerabat. Uraian terkait pembebanan kewajiban nafkah ini tidak akan dapat dipahami dengan gamblang kecuali dengan menguraikan kewajiban memberi nafkah antara kerabat yang satu dengan kerabat lainnya.

Sebagian kerabat, sejatinya, dibebani kewajiban untuk memberikan nafkah kepada kerabat mereka, pembebanan kewajiban ini ditujukan kepada mereka yang memiliki 'kehidupan yang sejahtera'. Walaupun kewajiban pemberian dilekatkan kepada sebagian kerabat, namun para juris Islam (*fuqāhā'*) berbeda pendapat tatkala membatasi kerabat yang diharuskan memberi nafkah, sebagian juris Islam 'memperkecil' ruang lingkup -kekerabatan-, sebagian yang lain memperluas cakupannya, sementara kelompok juris Islam yang lain membuat cakupan tersebut menjadi sedang.

Pertama, Imam Mālik memperkecil atau mempersempit ruang lingkup kewajiban pemberian nafkah orang tua dan anak kandung (*al-awlād al-ṣalbayni*), nafkah wajib, baginya, tidak dibebankan kepada kakek-nenek atau lainnya selain ibu-bapak ataupun cucu-cincit selain anak kandung (*dūna baqiyyat al-'uṣūl wa al-furu.'*). Uraian Imam Mālik ini bukan tanpa dasar karena gagasan-

⁸ Pembenuan kewajiban kepada seorang ibu kepada anaknya dikaitkan dengan hak anak untuk mendapatkan ASI (*al-raḍā'ah*) dan pengasuhan atau perawatan saat anak masih sangat membutuhkan ibunya. Kajian agak detail tema ini, *Ibid.*, 451-484

gagasan yang dibangunnya merujuk pada ayat al-Qur'an dan Hadith Nabi saw.⁹ Teks-teks yang dijadikan referensi oleh Imam Mālik ini, bagi Abū Zahrah, mengindikasikan bahwa pembebanan kewajiban memberi nafkah ditujukan hanya kepada kedua orang tua dan anak kandung. Teks tersebut juga menunjukkan bahwa selain orang tua dan anak kandung tidak memiliki kekerabatan yang cukup kuat untuk dibebani kewajiban nafkah kepada kerabat lainnya sampai ada pembenaran melalui model qiyas.¹⁰

Kedua, Imam Shāfi'i menegaskan bahwa kekerabatan yang dibebani kewajiban memberi nafkah kepada kerabat lainnya adalah kekerabatan dari sisi anak (*qarābat al-walād*). Karena gagasan ini, maka yang dibebani kewajiban memberi nafkah hanya bapak-kakek kepada anak serta cucu mereka (*nafaqat al-furū' 'alā 'uṣūlihim*), serta anak-cucu kepada bapak-kakek mereka (*nafaqat al-'uṣūl 'alā furū'ihim*) tanpa ada batasan tingkatan karena yang dimaksud dengan 'uṣūl adalah bapak, kakek dan seterusnya ('Ābā') sedangkan yang dimaksud dengan *al-furū'* adalah anak-cucu dan seterusnya (*awlād*).¹¹

Ketiga, Abū Ḥanīfah –dan sejumlah kolega akademisnya– menyatakan bahwa yang dimaksud dengan kewajiban pemberian nafkah kepada kerabat adalah kerabat yang haram dinikahi (*qarābat al-muḥarramiyah*), walaupun bukan merupakan kerabat dari sisi anak (*awlād*). Hal ini karena Allāh swt. memerintah untuk menyambung kekerabatan (*ṣilat al-raḥmi*) melalui lisan Nabi saw., bagian dari *ṣilat al-raḥmi* tersebut berbentuk pemberian nafkah saat

⁹ Abū Zahra, *al-Aḥwāl al-Shaḥṣiyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 485

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Penjelasan ini juga dapat merujuk pada keumuman naṣṣ teks seperti yang dipakai Imam Mālik, sekali lagi di sini Abū Zahra tidak mengurai lebih detail melalui sistem anotasi ataupun referensi yang cukup memadai bagi kajian standar ilmiah. *Ibid.*

dibutuhkan. Hal yang juga cukup krusial untuk diurai kenapa Abū Ḥanīfah mempersyaratkan *muharramiyah* adalah karena keharaman menikah berdasar atas hal yang dapat membawa pada akad serta -kadang- dapat memutus hubungan kekerabatan dalam pengertian *raḥm*. Dan karena menjaganya termasuk hal yang dilarang, maka larangan -tersebut- dapat diqiyaskan pada kekerabatan (*raḥm*) yang harus dikaitkan dengan pemberian nafkah, dan kekerabatan (*raḥm*) yang tidak diharuskan memberi nafkah.¹²

Keempat, Imam Aḥmad ibn Ḥanbal menegaskan bahwa kekerabatan yang menjadi faktor penyebab pemberian nafkah adalah kekerabatan yang cukup dekat terkait (*muwaṣṣir – al-muṣir*) warisan bagi kerabat yang membutuhkan jika kerabat -lain- tersebut meninggalkan harta benda. Hal ini dikaitkan tidak saja dengan firman Allah swt. tentang nafkah anak “*wa ‘alā al-wāriṭhi mithlu dhālik*” tetapi juga karena antara individu yang saling mewarisi memiliki hubungan kekerabatan yang berimplikasi pada orang yang mewarisi lebih berhak mendapatkan harta -warisan- milik orang mewariskan daripada orang lain. Karena alasan tersebut maka yang mewarisi secara spesifik harus dihubungkan dengan adanya kewajiban memberi nafkah, Jika ia tidak berhak mewarisi, karena ‘jauh’nya kekerabatan yang mengharuskannya mendapatkan warisan, maka nafkah tidak wajib baginya.¹³ Menurut Imām Aḥmad, karena konsep waris menyaratkan adanya kekerabatan yang mengharuskan pemberian nafkah, maka hal tersebut juga mengharuskan adanya kesamaan agama -antara yang mewarisi dan yang mewariskan harta- dan hal ini berlanjut

¹² *Ibid.*.

¹³ *Ibid.*,485-486

sampai pada pembebanan nafkah kekerabatan dari sisi anak (*qarābat al-awlād*).¹⁴

Satu sampai empat poin di atas mengurai sejumlah argumentasi para juris Islam terkait pembebanan kewajiban pemberian nafkah karena adanya unsur kekerabatan serta faktor penyebab keharusan pemberian nafkah tersebut. Secara singkat dapat diurai bahwa Mālik memiliki gagasan yang mempersempit (memperkecil) konsep kekerabatan; Shāfi'i, walaupun memiliki kedekatan konsep, agak memperluas konsep kekerabatan tersebut; sementara pengikut Ḥanbali (Ḥanābilah) memiliki konsep yang paling luas diantara gagasan-gagasan tersebut; sedangkan Ḥanafiyah membuat konsep tersebut menjadi sedang (*tawassuṭ*).¹⁵

SYARAT KEHARUSAN PEMBERIAN NAFKAH

Keharusan pemberian nafkah seorang kerabat pada kerabat lainnya, bagi Abū Zahrah, memiliki beberapa persyaratan, sejumlah persyaratan tersebut meliputi: *pertama*, konsep *muḥ arramiyah*, konsep ini menjelaskan bahwa kekerabatan yang memungkinkan adanya keharusan memberi nafkah adalah kekerabatan yang diharamkan menikah antara yang satu dengan lainnya. Hal ini dapat diilustrasikan dengan seorang laki-laki di satu pihak dengan seorang perempuan di pihak lain dan keduanya masih memiliki hubungan kerabat dimana laki-laki tersebut

¹⁴ Kajian singkat topik ini, lihat. *Ibid.*,486

¹⁵ Abū Zahra mengurai bahwa 'yang dapat dijalankan' (*al-ma'mūl bih*) adalah pendapat Ḥanafiyah, namun seandainya boleh memilih, kata Zahra, maka ia akan memilih gagasan Ḥanābilah tanpa 'melibatkan' konsep pembebanan nafkah bapak dan kakek kepada anak dan cucunya (*nafaqat al-'uṣūl 'alā furū'ihim*) serta pembebanan anak dan cucu pada bapak dan kakek (*nafaqat al-furū' 'alā 'uṣūlihim*). Kajian detail tema ini termasuk alasan singkat uraian Zahra, *Ibid.*.

dilarang (diharamkan) menikahi perempuan yang masih kerabat tersebut, sebagaimana ditunjukkan oleh pernyataan Ḥanafiyah. Namun Ḥanābilah tidak menyaratkan konsep *muḥarramiyah* ini.¹⁶ *Kedua*, adanya kebutuhan seorang kerabat untuk diberi nafkah kerabat lain. Karena alasan ini, maka seandainya seorang kerabat tidak membutuhkan nafkah dimaksud maka ia tidak berhak mendapatkan nafkah. Parameter membutuhkan nafkah atau tidak dari kerabat lain ini didasarkan pada ‘tercukupinya’ kebutuhan primer (*al-nafaqat al-ḍarūriyah*), karena nafkah terkait kebutuhan primer ini dijalankan untuk menjaga agar kerabat yang mendapatkan nafkah tidak ‘terbengkalai’ kehidupannya.¹⁷ Melalui uraian di atas, apabila terdapat seorang anak kecil memiliki harta maka ia tidak diharuskan menafkahi siapapun termasuk bapaknya, sebaliknya terdapat keharusan untuk menafkahnya dengan hartanya. Karena keharusan ini maka seandainya bapaknya memberi nafkah anak kecil ini dengan hartanya sendiri (harta anak), bapak tidak mengembalikan harta tersebut kepadanya kecuali jika terdapat putusan hakim di pengadilan atau bapak sudah bersaksi (berkehendak) untuk mengembalikan harta anak tersebut. Hal ini karena sudah menjadi hal yang umum dan biasa seorang bapak menafkahi anaknya walaupun anak memiliki harta sendiri, nafkah model seperti ini berjalan sesuai kondisi masyarakat. *Ketiga*, Pembebanan pemberian nafkah disyaratkan ‘lemah’nya kondisi yang meminta bantuan nafkah, kecuali dalam kaitannya dengan nafkah wajib (*al-nafaqah al-wājibah*) yang berlaku bagi ‘*uṣūl* terhadap *furū*’ mereka. Dalam kondisi seperti ini, lemahnya ‘*uṣūl* karena tidak mampu bekerja bukan menjadi syarat

¹⁶ Lihat, *Ibid.*.

¹⁷ Jika kebutuhan primer kerabat telah tercukupi, maka berarti ia masih mampu mencukupi kebutuhannya sendiri dan tidak perlu nafkah dari kerabat yang mampu. *Ibid.*, 488

untuk meminta nafkah. Karena alasan ini maka seorang bapak berkewajiban memberi nafkah kepada anaknya selama anak tersebut membutuhkan nafkah, dan ia juga masih mampu bekerja; hal ini berlaku juga untuk kakek dan genealogi ke atas tidak saja dari sisi bapak tetapi juga dari pihak ibu. Alasan diberlakukannya uraian di atas karena Allah melarang merendahkan bapak.¹⁸

Selain mereka yang tersebut di atas, lemahnya -kondisi- yang meminta nafkah harus dikaitkan dengan haknya, karena apabila dia masih mampu bekerja, ia berarti termasuk mampu secara finansial dan bukan masuk kondisi darurat walaupun kerabatnya tidak memberinya nafkah. Lemahnya kondisi yang menerima nafkah tidak saja disebabkan karena ia masih kecil tetapi juga karena keperempuannya, karena itu anak kecil dan perempuan dianggap lemah secara finansial; Selain hal tersebut, kerabat yang sakit menahun dan tidak mampu bekerja juga dimasukkan dalam kategori ini; kerabat yang buta yang memiliki keterbatasan dalam bekerja, orang-orang 'terlantar', kerabat yang masih menuntut ilmu -yang belum memiliki kesempatan untuk bekerja-, namun dalam hal ini disyaratkan bagi penuntut ilmu, pelajar ataupun mahasiswa yang lulus atau berhasil dalam studinya.¹⁹

Keempat, Kesejahteraan pemberi nafkah menjadi syarat selain pembebanan salah seorang dari kedua orang tua yang menafkahi anak laki-lakinya serta anak (*walad*) yang menafkahi orang tuanya (bapaknya). Pembebanan nafkah ini memiliki

¹⁸ Tuhan menjadikan harta anak -menjadi- milik bapaknya sebagaimana sabda Nabi saw. "*Anta wa māluka li abīka*", dan karena anak dikaitkan dengan pekerjaan bapaknya, maka pekerjaan anak diperuntukkan bagi dirinya sendiri. *Ibid.*, 487

¹⁹ Kajian singkat topik ini termasuk penjelasan agak detail terkait pembebanan kerabat bagi kerabat lain yang menuntut ilmu muncul dalam catatan kaki, lihat. Abū Zahra, *Alḥwāl ...*, 488-489

aturan-aturan tertentu yang berkaitan dengan kesejahteraan atau ketidak-sejahteraan. Sementara pada selain hal tersebut di atas, Kesejahteraan menjadi syarat pemberian nafkah walaupun kesejahteraan secara difinitif masih menjadi perdebatan di kelompok madhhab Ḥanafi:²⁰ (1) Abū Yūsuf menegaskan bahwa definisi sejahtera adalah jika individu memiliki harta setara satu niṣāb zakat yang setara dengan duapuluh *mithqāl* emas,²¹ hal ini karena menafkahi *dhi al-rahm* yang diharamkan menikahnya merupakan cara untuk menyambung kekerabatan dan cara-cara menyambung kekerabatan melalui harta dapat disamakan dengan *ṣadaqah* yang hanya diwajibkan bagi orang-orang kaya. (2) Muhammad menyatakan bahwa seorang individu, dianggap sejahtera, jika memiliki pekerjaan tetap serta mencukupi kebutuhannya dan terdapat sisa harta, dan ia mestinya memberikan nafkah harta sisa tersebut kepada *dhi al-rahm* yang diharamkan menikahnya. Bagi Muhammad, hal ini merupakan cara menyambung kekerabatan, bukan merupakan zakat ataupun sedekah. Karenanya persyaratan kewajiban pemberian nafkah ini berbeda dengan persyaratan sedekah karena nafkah merupakan

²⁰ Paling tidak terdapat tiga syarat individu yang dianggap 'sejahtera' (*al-yasār*), yaitu *pertama* syarat bahwa seorang individu memiliki harta yang membuat individu tersebut wajib mengeluarkan zakat (*ṣarḥ niṣāb*) yang melampaui kebutuhan dasarnya yakni sekitar duapuluh *mithqāl* emas; *kedua* ṣarḥ al-niṣāb yang tidak dapat menjadikan seorang individu masuk dalam penerima zakat yakni sekitar duapuluh *mithqāl* emas dan tidak lebih; *ketiga* Seorang individu yang memiliki pekerjaan tetap yang dapat digunakan untuk menafkahi dirinya dan keluarganya serta masih dapat digunakan untuk memberi nafkah pada kerabat muhrimnya (*al-qarīb ḥi al-rahmi al-muḥarram*)... *Ibid.*, 489

²¹ Satu *mithqāl* –menurut *Islamic Mint* Nusantara - setara dengan 1/7 *troy ounce* atau sekitar 4,44 gram, sedangkan *World Islamic Mint* menetapkannya seberat 4,25 gram sebagaimana pendapat Yusuf Qardlawi. Wikipedia Bahasa Indonesia, *Dinar Emas*, diunduh 19 Juli 2014.

hak seorang individu terhadap individu lainnya, sedangkan zakat merupakan hak Allah swt.

Abū Zahrah mengurai lebih jauh bahwa pernyataan Muhammad ini, untuk masa sekarang, lebih memiliki unsur humanis sebagaimana sejumlah pendapat juris Islam (fuqahā) termasuk al-Sarkhasi.²²

Keterangan di atas merupakan persyaratan bagi individu yang sejahtera dalam kaitannya dengan kewajiban memberi nafkah pada kerabat secara umum. Di sisi yang lain terdapat kewajiban menafkahi salah satu orang tua (bapak atau ibu), atau kewajiban menafkahi anak. Dalam kasus tersebut, para juris Islam (fuqahā) sepakat bahwa kesejahteraan bukan merupakan persyaratan bagi pembebanan kewajiban memberi nafkah, karena persyaratannya hanya satu yaitu kemampuan (*al-qudrah*) walaupun orang tua atau anak yang dibebani tidak memiliki finansial yang memadai (*mu'sir*). Dalam kondisi seperti ini kewajiban memberi nafkah tidak gugur kecuali jika orang tua (*al-ab*) atau putranya (*al-ibn*) tidak memiliki kemampuan (*ʿājiz*) karena ia jadi beban tanggungan nafkah yang lain tidak saja dari genealogi ke atas tetapi juga dari genealogi ke bawah. Dalam kondisi ini beban kewajiban bapak atau anak menjadi gugur dan dianggap tidak ada.²³

Pemberian nafkah seorang bapak kepada anaknya tidak dibebankan kepada yang lain tetapi kepada diri bapak tersebut secara mandiri walaupun ia miskin (*mu'sir*) karena anak tersebut dikaitkan dengannya, bagian dari dirinya dan karena itu beban memberi nafkah tidak gugur seperti layaknya mempertahankan anaknya itu tetap hidup kecuali ia benar-benar tidak memiliki

²² Abū Zahra, *al-Aḥwāl al-Shakhṣiyah*, 489-490

²³ *Ibid.*, 490

kemampuan (*al-'ajz*), dan tidak memiliki pekerjaan. Beban nafkah dapat 'dipindahkan' pada yang memiliki kemampuan, namun beban nafkah ke yang lain tersebut menjadi hutang (*dain*) bagi bapak dan beban tersebut kembali ke bapak jika ia telah memiliki kemampuan dan sejahtera (*al-yasār*); jika yang dibebani nafkah adalah ibu maka ibulah yang memberi nafkah dan ia mengembalikan beban tersebut kepada bapak saat bapak sudah memiliki kemampuan secara finansial atau sejahtera; apabila yang dibebani nafkah adalah kakek maka kakeklah yang memberi nafkah dan kakek mengembalikan beban nafkah tersebut ke bapak jika sudah sejahtera; apabila yang dibebani nafkah adalah saudara laki-laki (*al-akh*) maka nafkah tersebut dikaitkan dengan konteks qiyas fiqh -berupa- hutang bagi bapak dan dikembalikan kepadanya saat sejahtera.²⁴

Di sisi yang lain selain pembebanan kewajiban nafkah kedua orang tua kepada anak (*al-walad*), terdapat pembebanan kewajiban nafkah seorang anak (*al-ibn*) kepada kedua orang tuanya. Pembebanan nafkah kepada kedua orang tua ini diwajibkan atas anak baik ia dalam kondisi sulit, saat memiliki pekerjaan atau tidak dan harta yang dimilikinya hanya mencukupi untuk dirinya dan anak-anaknya (*awlādihi*). Dalam kondisi seperti ini maka anak tersebut wajib mengumpulkan kedua orang tuanya beserta anak-anaknya (*awlāduhu*) karena harta yang mencukupi dirinya dan anak-anaknya sejatinya juga mencukupi mereka semua (termasuk kedua orang tuanya).²⁵ Namun apabila anak tidak memiliki keluarga dan hidup sendiri, dan bapaknya meminta

²⁴ Kajian detail, lihat. Abū Zahra, *al-Akhwāl...*, 490-491

²⁵ Seorang hakim, dalam kondisi anak seperti uraian di atas, tidak dapat mewajibkan seorang anak untuk menafkahi kedua orang tuanya, namun -putusan seandainya harus melalui putusan hakim- harus berupa perintah menyatukan atau mengumpulkan kedua orang tua untuk hidup bersamanya.

hidup bersama anaknya, apakah anak wajib menafkahi bapaknya? Dalam permasalahan ini terdapat sebagian ulāma yang berpendapat bahwa anak (*al-ibn*) dipaksa (*yujbaru*) untuk ‘mengajak’ salah satu dari kedua orang tua yang tidak memiliki kemampuan ekonomi secara memadai (fakir) hidup dengannya dengan alasan tidak saja bahwa makanan bagi satu orang sebenarnya sudah dapat mencukupi untuk dua orang tetapi juga anak tersebut berkewajiban menjaga bapak dan ibunya agar tidak kelaparan, walaupun hanya dengan memberikan sebagian atau setengah dari makanan pokok yang dimilikinya kepada mereka.²⁶

Namun, dalam kasus seperti di atas, mayoritas ulama menegaskan bahwa anak tidak dapat dipaksa untuk hidup bersama orang tuanya yang membutuhkannya selama anak tersebut tidak memiliki keluarga sendiri, tidak dapat dipisahkan dari kebutuhan primernya karena hidup bersama orang tuanya -mungkin- justru membawa pada ketidakmampuan anak untuk bekerja secara layak, dan ini berarti kebutuhan pokok berupa makanan tidak dapat mencukupinya dan akhirnya ia tidak memiliki kemampuan secara memadai untuk bekerja.

Perbedaan pendapat di atas masih memerlukan penjelasan yang menepis ambiguitas yaitu bahwa kondisi tersebut menyaratkan bahwa bapak (*al-ab*) yang tidak perlu hidup bersama anaknya tadi masih mampu bekerja, bukan merupakan orang yang sudah tidak produktif lagi. Namun apabila orang tuanya (bapak) ini sudah masuk usia yang tidak produktif, maka ia disatukan dengan anaknya melalui pemberian nafkah walaupun anak makan sendiri tidak saja karena bapak termasuk bagian dari dirinya, tetapi juga karena pekerjaan anak termasuk pekerjaan bagi bapaknya, dan ibu secara definitif dapat disamakan dengan

²⁶ *Ibid.*, 491

seorang bapak yang sudah tidak produktif lagi karena aspek gendernya.

Kelima, Persyaratan seagama (*ittihād al-dīn*) apabila kerabat yang diwajibkan memberi nafkah bukan merupakan kekerabatan dari aspek genealogi anak (*qarābat al-walādah*). Namun kekerabatan dari sisi anak merupakan asas genealogi (nasab), dan karena hal tersebut tidak dipersyaratkan adanya kesamaan agama dalam pemberian nafkah seorang bapak, kakek, dan seterusnya kepada anak, cucu, dan seterusnya (*fī nafaqat al-uṣūl al-wājibah 'alā furū'ihim*) serta pemberian nafkah seorang anak, cucu, dan seterusnya kepada bapak, kakek, dan seterusnya (*fī nafaqat al-furū' al-wājibah 'alā uṣūlihim*) karena model kekerabatan ini menjadi faktor penyebab bagi kewajiban pemberian nafkah dari sisi *juz'iyah* yang mengaitkan antara yang wajib menerima nafkah dan yang wajib memberi nafkah, karena alasan tersebut pula 'ketentuan' pemberian nafkah ini dapat dijalankan baik individu tersebut ditetapkan sebagai individu yang masuk dalam ranah waris atau bukan.²⁷ Namun di sisi yang lain, yakni seandainya model kekerabatan yang mengharuskan pemberian nafkah bukan kekerabatan genealogi (*walādah*) maka harus melihat realitas konsep waris, karena faktor penyebab keharusan pemberian nafkah adalah kekerabatan *muharramiyah al-muwarrithah*, dan syarat seagama dalam warisan dikaitkan bagi orang-orang Islam dengan orang-orang lain, karenanya seorang muslim tidak mewarisi dari yang selain muslim, dan orang non-muslim tidak mewarisi dari orang muslim.

²⁷ *Ibid.*, 492

URUTAN KERABAT YANG HARUS MEMBERI NAFKAH

Setelah membincang syarat keharusan pemberian nafkah, dalam uraian lebih lanjut ini akan dijelaskan hal yang terkait dengan runtutan individu yang dibebani kewajiban memberi nafkah. Apabila yang harus 'memberi' nafkah hanya satu orang (*man tajibu 'alayhi al-nafaqah wāḥidan*) maka harus dijalankan walaupun yang harus menerima berjumlah banyak. Hal ini karena masing-masing penerima berada pada satu tingkatan dan satu kekuatan kekerabatan; seperti dua putra atau dua putri atau dua saudara laki-laki dari genealogi bapak dan ibu (*'akhawayni shaqīqayni*), atau hanya dari genealogi bapak dengan alasan karena nafkah diperuntukkan bagi mereka semua secara seimbang. Seandainya berlainan secara genealogi karena luasnya –cakupan kekerabatan– namun masih dalam satu 'pokok' kesejahteraan (kekayaan) (*thubūt al-'aṣli al-yasār*) karena persyaratan yang mengharuskan nafkah tetap berada pada para kerabat tersebut.²⁸

Namun jika terdapat perbedaan kekerabatan atau kekuatan kekerabatan atau jenis kekerabatannya, maka terdapat sejumlah pendapat juris Islam (*fuqahā*) dalam kaitannya dengan urutan individu yang 'dibebani' nafkah (*tarfīb man tajibu 'alayhim al-nafaqah*).²⁹

Hal yang terkait dengan *muharramiyah* harus diperhatikan karena aspek *tersebut* merupakan alasan atau sebab adanya kekerabatan. Karena itu jika terdapat individu fakir serta tidak produktif memiliki seorang keponakan laki-laki dari pihak paman

²⁸ Kajian singkat uraian tema ini muncul dalam *footnote* yang intinya menjelaskan kerabat yang dibebani pemberian nafkah jika terdapat perbedaan kekayaan atau kesejahteraan. *Ibid.*, 493

²⁹ Ibnu Abidin mengurai paling tidak terdapat tujuh perbedaan dari madhhab Ḥanafi yang muncul dalam kasus ini, *Ibid.*, 493 dan seterusnya.

(*'amm*), dia saudara laki-laki sepersusuaannya maka keponakan laki-laki dari paman (*'amm*) ini tidak dibebani nafkah karena hubungan *muharramiyah*nya bukan merupakan sebab kekerabatan melainkan karena saudara sepersusuan, dan sepersusuan ini tidak membawa pada kewajiban untuk menafkahi.

Uraian di atas apabila kekerabatan yang terkait dengan *'uṣul, furū'*, dan *ḥawāsh* (sanak kerabat) merupakan kelompok dari orang kaya. Namun apabila sebagian diantara mereka merupakan orang kaya, sementara yang lainnya miskin dan yang miskin adalah yang dibebani nafkah dan hal tersebut dapat berarti bapak atau anak laki-laki maka aturan hukumnya telah diurai sebelumnya. Kedua individu yang miskin ini tidak dapat keringanan dalam hal kewajiban memberi nafkah kecuali memang sudah tidak memiliki kemampuan lagi karena mungkin usia yang tua (*'ajz*) dan tidak mampu bekerja, maka dalam kasus seperti ini anak laki-laki atau bapak dianggap tidak ada, dan nafkah dibebankan kepada individu selain mereka. Di sisi yang lain seandainya yang dibebani nafkah, selain bapak dan anak, merupakan individu yang miskin maka beban nafkah diberikan pada selain individu tersebut dan ia, sebagaimana bapak dan anak, juga dianggap tidak ada,³⁰ dan ini berlaku dalam kedua kasus tersebut.

KETENTUAN NAFKAH DAN CARA MENUNTUTNYA

Abū Zahrah bahwa kewajiban memberi nafkah kepada anak (*al-awlād*) tidak diperlukan putusan seorang hakim, namun kewajiban nafkah yang dibebankan kepada sanak kerabat (*al-ḥawāshi*) diperlukan keputusan seorang hakim peradilan.³¹ Hal ini dikarenakan baban kewajiban nafkah dikaitkan dengan konsep

³⁰ *Ibid.*, 499-500

³¹ *Ibid.*, 501

juz'iyah yakni ia (juz'iyah) merupakan salah satu aspek atau sisi cara menghidupkan manusia dan melestarikan generasi sendiri, sementara sanak kerabat yang bukan anak (*awlād*) secara langsung tidak seperti hal tersebut.

Satu kasus atau ilustrasi dapat diurai bahwa apabila yang sejahtera (kaya) ghaib, sedangkan yang berhak atas nafkah merupakan sanak kerabat maka beban kewajiban nafkah tidak tetap berada pada individu yang kaya namun ghaib tersebut melainkan berpindah kepada kerabat yang ada (*al-ḥādirīn*) walaupun para kerabat yang ada tersebut lebih sedikit urutannya dibandingkan dengan yang sejahtera namun ghaib, dan individu yang sejahtera namun ghaib ini dianggap tidak sejahtera. Operasionalisasi semacam ini diberlakukan karena beban nafkah merupakan sesuatu yang *urgent* (*li al-ḥājah*) dan memerlukan putusan seorang hakim sementara penetapan peradilan (*al-qaḍā'*) yang ditujukan kepada orang yang tidak ada (ghaib), dalam pandangan Ḥanafi, tidak diperbolehkan. Menunggu orang yang tidak ada (ghaib) sampai ia hadir tidak memungkinkan, karena itu masalah pemenuhan kewajiban beralih kepada individu lainnya. Kewajiban beban pemberian nafkah sanak kerabat ini harus ditentukan hakim.³² Ketentuan kerabat (*aqārib*) secara mutlak terkait dengan kesejahteraan (*bi al-kafāyah*), ketentuan nafkah direlasikan dengan kebutuhan kerabat (*al-qarīb*) yang membutuhkan dan tetap disyaratkan kemampuan individu yang memberi nafkah tanpa membebaninya dengan beban lebih, ketentuan kemampuan ini parameternya kemampuan yang

³² *Ibid.*, 502

melampaui kebutuhan dasar sebagaimana yang berlaku dalam athar.³³

Pendekatan *kafāyah* di atas, bagi Abū Zahrah, bukan tanpa pertimbangan lain, karena masih terdapat uraian yang lebih detail terkait konsep *kafāyah*; yakni apabila individu yang wajib memberi nafkah butuh seorang pembantu yang dapat membantunya dalam sejumlah aktifitas keluarga atau lainnya karena telah mencapai pada tingkatan status yang tinggi dan mulai (*shaikhūkhah*)³⁴ atau semacamnya maka, bagi yang dibebani nafkah, harus mendahulukan memberi nafkah (upah) untuk pembantunya selama masih dalam batasan kemampuannya dan melampaui kebutuhan dasarnya.³⁵

Namun, Abū Zahrah dalam ilustrasi lebih lanjut menyatakan bahwa, apabila individu yang fakir ini memiliki isteri, walaupun yang berhak mendapatkan nafkah adalah *ʿaṣl* dan yang dibebani kewajiban nafkah adalah *furūʿ* maka individu ini wajib menafkahi isterinya. Dalam satu riwayat, menurut Abū Zahrah, wajib menafkahi isteri *ʿaṣl* baik isteri ini butuh atau tidak butuh terhadap nafkah.³⁶ Apabila bukan *ʿaṣl* maka tidak ada beban kewajiban untuk menafkahi isteri individu yang membutuhkan tersebut,

³³ Ketentuan kebutuhan yang melampaui kebutuhan dan didasarkan athar ini menjadi pertimbangan yang valid "*ibda' bi nafsika thumma bi man ta'ūlu*". *Ibid.*

³⁴ *Shaikhūkhah* berasal dari kata *shaikh* - *shuyūkh* yang kemudian dapat beralih ke kata *shaikhūkhah* yang, dalam kamus penulisan bahasa Arab Modern, berarti *to age, grow old*, atau *to attain a venerable age* yang dalam bahasa Indonesia dapat diartikan 'tumbuh dewasa', 'menjadi tua' atau 'mencapai status yang tinggi dan mulia'. Hans Wehr, J. Milton Cowan (Ed.) *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut: Maktabah Lubnān, 1980), 496

³⁵ Abū Zahra, *Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 503

³⁶ *Ibid.*

namun beban nafkah diberikan kepada 'kerabat' (*dhi al-rahm muḥ arram*) dari isteri tersebut, dan nafkah ini menjadi hutang bagi suaminya.³⁷

GUGURNYA NAFKAH KERABAT (*AL-QARĪB*)

Kewajiban menafkahi kerabat bukan merupakan tanggungan hutang sama sekali kecuali apabila seorang hakim memerintakan hal tersebut sebagai tanggungan hutang. Apabila seorang hakim memutuskan seorang individu untuk menafkahi kerabatnya dan selang waktu sudah habis sebulan dari hak nafkah maka individu tersebut tidak diperintah untuk menafkahi selang bulan yang lewat tersebut, melainkan diperintah untuk memberi nafkah bulan berikutnya karena nafkah seperti ini bertujuan untuk menutupi kebutuhan.

Sebagian juris Islam (*fuqahā'*) memberi pengecualian terhadap aturan nafkah model ini, khususnya nafkah seorang anak kecil (*al-ṣaghīr*) -yang dibebankan- kepada bapaknya karena aturan nafkah seperti ini sama dengan aturan menafkahi isteri khususnya dalam fiqh madhhab Ḥanafi. Beberapa teoritisi seperti al-Zaylā'iy menjelaskan hal tersebut dan diikuti oleh teoritisi berikutnya. Ia menulis beberapa kitab terkait hal tersebut, namun dijalankan atas operasional hakim agung di Mesir saat itu karena konsepsinya dianggap paling memiliki rasa kemanusiaan. Seorang ibu kadang membutuhkan nafkah demi anaknya (*li anna al-umm qad taḍṭarra li al-infāq 'alā waladihā*), sementara seorang bapak sibuk mencari kebutuhan hidup agar terpenuhi tiap bulan.³⁸

³⁷ *Ibid.*.

³⁸ Uraian di atas dikaitkan dengan Firman Allah swt: "*lā tuḍarra wālidatun bi waladihā wa lā maulūdun lahū bi waladihī*", *Ibid.*, 504

NAFKAH ANAK MENURUT UNDANG-UNDANG DI INDONESIA

Akibat hukum sebuah perkawinan, selain membawa pada konsekwensi hak dan kewajiban antara suami isteri, adalah menafkahi anak yang lahir akibat perkawinan tersebut. Dalam Undang-Undang Perkawinan disebutkan, paling tidak, dua bab dan delapan pasal yang mengatur tidak saja kedudukan anak tetapi juga hak dan kewajiban antara orang tua dan anak. Dalam kaitannya dengan kedudukan anak terdapat penjelasan perundang-undangan yang menegaskan bahwa kedudukan anak dikaitkan dengan sah atau tidaknya sebuah perkawinan, "Anak yang sah, sebagaimana diamanatkan pasal 42, adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah."³⁹

Sementara itu pada lima pasal selanjutnya yang secara tegas mengatur hak dan kewajiban antara orang tua dan anak menunjukkan berbagai penjelasan hukum. Dalam pasal 45 Undang-Undang Perkawinan Nasional ayat 1 dan 2 dijelaskan bahwa:

(1) Kedua orang tua wajib memelihara dan mendidik anak-anak mereka sebaik-baiknya.(2) Kewajiban orang tua yang dimaksud dalam ayat (1) pasal ini berlaku sampai anak itu

³⁹ Dalam pasal selanjutnya, pasal 43 ayat 1 dan 2 disebutkan bahwa; (1) Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya; (2) Kedudukan anak tersebut ayat (1) di atas selanjutnya akan diatur dalam peraturan pemerintah. Sementara dalam pasal 44 ayat 1 dan 2 dinyatakan bahwa; (1) seorang suami dapat menyangkal sahnya anak yang dilahirkan oleh isterinya, bilamana ia dapat membuktikan bahwa isterinya telah berzina dan anak itu akibat daripada perzinaan tersebut. (2) Pengadilan memberikan keputusan tentang sah/tidaknya anak atas permintaan pihak yang berkepentingan. *Ibid.*, 90-91

kawin atau dapat berdiri sendiri, kewajiban mana berlaku terus meskipun perkawinan antara kedua orang tua putus.⁴⁰

Sedangkan pasal 46 ayat 1 dan 2 menyatakan bahwa: (1) Anak harus menghormati orang tua dan mentaati kehendak mereka yang baik. (2) Jika anak telah dewasa, ia wajib memelihara menurut kemampuannya, orang tua dan keluarga dalam garis lurus ke atas, bila mereka itu memerlukan bantuan.

Sementara dalam pasal 47 sebagai pasal berikutnya terdapat ketentuan undang-undang yang menyatakan bahwa: (1) Anak yang belum mencapai umur 18 (delapan belas) tahun atau belum pernah melangsungkan perkawinan ada dibawah kekuasaan orang tuanya selama mereka tidak dicabut dari kekuasaannya. (2) Orang tua mewakili anak tersebut mengenai segala perbuatan hukum di dalam dan di luar pengadilan.

Dalam pasal 48 sebagai pasal lanjutan yang mengatur hak dan kewajiban orang tua dan anak menjelaskan redaksi undang-undang dimaksud, yaitu: "Orang tua tidak diperbolehkan memindahkan hak atau menggadaikan barang-barang tetap yang dimiliki anaknya yang belum berumur 18 (delapan belas tahun) atau belum pernah melangsungkan perkawinan, kecuali apabila kepentingan anak itu menghendakinya."

Undang-Undang Perkawinan Nasional tersebut, lebih jauh mengurai pasal 49 yang berkaitan dengan hak dan kewajiban relasional antara orang tua dan anak. Paling tidak terdapat dua ayat, yaitu ayat 1 dan 2 yang berbunyi; (1) Salah seorang atau kedua orang tua dapat dicabut kekuasaannya terhadap seorang anak atau lebih untuk waktu yang tertentu atas permintaan orang tua yang lain, keluarga anak dalam garis lurus ke atas dan saudara

⁴⁰ *Ibid.*, 91

kandung yang telah dewasa atau pejabat yang berwenang, dengan keputusan pengadilan dalam hal-hal: (a) sangat melalaikan kewajibannya terhadap anaknya; (b) berkelakuan buruk sekali. (2) Meskipun orang tua dicabut kekuasaannya, mereka masih tetap berkewajiban untuk memberi biaya pemeliharaan kepada anak tersebut.⁴¹

Dalam rangkaian redaksi Undang-Undang di atas mulai pasal 45 sampai dengan 49 menjelaskan baik secara langsung ataupun tidak langsung terkait dengan hak dan kewajiban orang tua dan anak. Pasal 45 ayat 1 secara jelas menunjukkan bahwa kedua orang tua memiliki kewajiban tidak saja memelihara tetapi juga mendidik anak dan ini berlangsung, sebagaimana ditunjukkan dalam ayat berikutnya, sampai anak tersebut kawin atau dapat berdiri sendiri.

Memelihara dan mendidik anak merupakan hal yang krusial dan dimulai dari anak masih kecil samapai anak berusia minimal delapan belas (18) tahun jika anak tersebut anak laki-laki dan berusia enam belas (16) tahun jika anak tersebut adalah anak perempuan.⁴² Namun redaksi ini menunjukkan batasan minimal anak dapat melangsungkan perkawinan, tidak menunjukkan batasan maksimal usia. Karena batasan maksimal tidak ditentukan secara spesifik usia anak melainkan ditunjukkan melalui redaksi bahasa yang lain yaitu sampai anak tersebut mampu berdiri sendiri.⁴³

Hal terkait ragam indikator tersebut di atas masih perlu dijelaskan lebih detail lagi karena kebutuhan pendidikan termasuk

⁴¹ *Ibid.*, 92

⁴² Minimal usia ini ditunjukkan dalam redaksi lain dari undang-undang yang sama khususnya pada bab II pasal 7 ayat 1. *Ibid.*, 80

⁴³ Lihat pasal 45 ayat 2, *Ibid.*, 91

pendidikan agama mungkin belum memadai bagi anak atau individu keluarga lainnya sehingga ragam persoalan juga variatif. Seorang individu mungkin belum berumur 18 tahun namun ia sudah bekerja dan tidak mencukupi kebutuhan dasar (*basic needs*) sendiri, atau mungkin seorang individu sudah berumur 18 tahun dan bekerja namun ia sudah melangsungkan perkawinan dan pekerjaannya tidak mencukupi kebutuhan sendiri dan keluarganya atau bahkan kebutuhan bapak ibunya, atau uraian lain yang juga masih rumit jika tidak dikaji lebih detail.

PUTUSNYA PERKAWINAN SERTA AKIBAT HUKUMNYA

Perkawinan merupakan hal yang memiliki relasi dalam menyeimbangkan alam. Manusia sebagai makhluk yang paling mulia di sisi Allah swt. diciptakan berpasangan, ada wanita dan ada pria yang masing-masing memiliki peran dan fungsi masing-masing. Karena manusia diciptakan secara sempurna, ia dibekali hati dan pikiran (akal) untuk meneruskan dan memelihara generasinya sendiri melalui agama dan aturan negara serta aturan lain di masyarakat tempat mereka tinggal dan beraktifitas.

Asas perkawinan di Indonesia memakai azas monogami, karena itu tidak dibenarkan seorang individu melakukan perkawinan untuk kedua kalinya selama ia memiliki pasangan hidup secara sah. Sejatinya perkawinan yang berazaskan monogami ini bertujuan tidak saja untuk melanggengkan kehidupan mereka (suami-isteri) tetapi juga untuk membahagiakan dan mensejahterakan serta mempertinggi kualitas kehidupan mereka dan anak-anak mereka. Namun kadangkala kehidupan berumah-tangga tidak seperti yang mereka inginkan karena mungkin terdapat hal-hal yang tidak mereka inginkan terjadi dan tidak dapat mereka kendalikan. Hal-hal inilah yang memungkinkan

hubungan mereka (suami-isteri) menjadi renggang dan bahkan sampai menimbulkan putusnya sebuah perkawinan. Aturan putusnya sebuah ikatan perkawinan ini juga tidak terlepas dari undang-undang yang ada seperti rangkaian penjelasan yang diurai di atas, yaitu Undang-Undang Perkawinan Nasional Nomor 1 Tahun 1974. Putusnya sebuah ikatan perkawinan dalam undang-undang tersebut dijelaskan karena berbagai sebab. Sebuah perkawinan dapat putus, sebagaimana dijelaskan dengan jelas oleh pasal 38, karena kematian, perceraian atau atas keputusan pengadilan.⁴⁴ Dalam tiga alasan di atas, paling tidak dua penggal terakhir menunjukkan pentingnya sebuah peradilan dalam sebuah negara dan masyarakat hukum, karena lembaga ini bersama-sama seluruh hakim, panitera, serta abdi negara lainnya satu sarana untuk mengatur jalannya sebuah pemerintahan agar tertib, aman dan nyaman di huni masyarakat yang bertempat tinggal di dalamnya. Pentingnya sebuah peradilan atau pengadilan baik pengadilan agama maupun pengadilan negeri juga nampak dalam wilayah perkawinan, perceraian, warisan, dan permasalahan perdata lainnya. Sebagai ilustrasi pentingnya pengadilan khususnya pengadilan agama, atau pengadilan lainnya, dapat menjembatani perjalanan aktifitas yang beragam termasuk perceraian yang diamanatkan Undang-Undang Perkawinan pasal 39 ayat 1 sampai 3 yang secara tegas menyatakan bahwa: (1) Perceraian hanya dapat dilakukan di depan Sidang Pengadilan setelah Pengadilan yang bersangkutan berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak. (2) Untuk melakukan perceraian harus ada cukup alasan, bahwa antara suami isteri itu tidak akan dapat hidup rukun sebagai

⁴⁴ Tim Permata Press *Kompilasi Hukum Islam...* (Ttp: Permata Press, t.th.), 89

suami isteri. (3) Tata cara perceraian di depan sidang Pengadilan diatur dalam peraturan perundangan tersendiri.

Walaupun gugatan perceraian diajukan kepada Pengadilan baik Pengadilan Negeri maupun Pengadilan Agama Namun tata cara atau mekanisme pengajuan gugatan diatur dalam aturan perundangan tersendiri. Hal ini nampak dalam pasal 40 ayat 1 dan 2 yang secara tegas menyatakan bahwa: (1) Gugatan perceraian diajukan kepada Pengadilan. (2) Tata cara mengajukan gugatan tersebut pada ayat (1) pasal ini diatur dalam peraturan perundangan tersendiri.

Paling tidak terdapat tiga (3) poin redaksi peraturan perundangan ketika seorang individu melakukan perceraian; *pertama* "Baik ibu atau bapak tetap berkewajiban memelihara dan mendidik anak-anaknya, semata-mata berdasarkan kepentingan anak; bilamana ada perselisihan mengenai penguasaan anak-anak, pengadilan memberi keputusannya"; *kedua* "Bapak yang bertanggung-jawab atas semua biaya pemeliharaan dan pendidikan yang diperlukan anak itu; bilamana bapak dalam kenyataan tidak dapat memenuhi kewajiban tersebut, Pengadilan dapat menentukan bahwa ibu ikut memikul biaya tersebut"; *ketiga* "Pengadilan dapat mewajibkan kepada bekas suami untuk memberikan biaya penghidupan dan/atau menentukan sesuatu kewajiban bagi bekas isteri."

Dari redaksi tiga poin perundang-undangan di atas paling tidak dapat diambil penjelasan bahwa akibat hukum dari sebuah perceraian masih tetap memberikan banyak sekali kewajiban bagi mantan suami untuk memberi nafkah tidak saja kepada isteri atau bekas isterinya tetapi juga kepada anak-anaknya sendiri. Bahkan pemberian nafkah kepada anak-anaknya ini tidak hanya berkaitan dengan dana-dana pemeliharaan tetapi juga dana pendidikan

sampai anak berusia 18 atau 21 atau saat anak tersebut dapat berdiri sendiri, memiliki penghasilan sendiri dalam mencukupi kebutuhan hidupnya.

NAFKAH ANAK SEBELUM & PASCA PERCERAIAN DALAM PERSPEKTIF ABU ZAHRAH DAN UNDANG-UNDANG PERKAWINAN NOMOR 1 TAHUN 1974

Hak-hak anak sejatinya terkait erat dengan adanya pernikahan (*thamrat al-zawāj*),⁴⁵ Hak anak muncul pertama kali saat kelahiran seorang anak dari hasil sebuah pernikahan. Hak anak tersebut dapat berbentuk sejumlah kewajiban seorang bapak secara mandiri, sedangkan sebagian beban kewajiban yang lain dapat dibebankan kepada ibu-bapaknya.⁴⁶ Setelah hak pertama anak terpenuhi, hak kedua anak adalah hak pendidikan (*ḥaqq li al-tarbiyah*) yang dibebankan kepada bapak dan ibu.⁴⁷ Pembenananan kewajiban kepada seorang ibu kepada anaknya dikaitkan dengan hak anak untuk mendapatkan ASI (*al-radā'ah*) dan pengasuhan atau perawatan saat anak masih sangat membutuhkan ibunya.

Penjelasan yang dikemukakan Abū Zahrah dalam karyanya *al-Aḥwāl al-Shakhṣiyah* di atas memiliki relasi yang cukup signifikan dengan redaksi Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 yang telah diurai dalam bab sebelumnya, yakni bahwa sebuah perkawinan diyakini sah apabila dilakukan menurut hukum agama masing-masing pelaku dan dicatat menurut peraturan perundang-

⁴⁵ Abū Zahra, *al-Aḥwāl al-Shakhṣiyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 451

⁴⁶ *Ibid.*.

⁴⁷ Kajian agak detail tema ini, *Ibid.*, 451-484

undangan yang berlaku.⁴⁸ Ketika sebuah perkawinan diyakini sah karena dilakukan dan dicatat sesuai perundang-undangan yang berlaku maka apa yang disebut Abū Zahrah dengan *thamrat al-zawāj* atau dalam bahasa hukum disebut akibat hukum juga berlaku dan memiliki kekuatan hukum yang mengikat tidak saja pada kedua individu yang melangsungkan perkawinan tetapi juga pada rangkaian keluarga wanita dan pria serta anak-anak mereka. *Thamrat al-zawāj* atau akibat hukum ini, sebagaimana diurai pada bab lalu, dapat berupa: (1) konsekwensi relasi warisan dengan bapak mempelai pria, ibu mempelai wanita, kakek dari sisi bapak mempelai pria, saudara laki-laki mempelai pria, saudara perempuan mempelai pria, anak laki-laki maupun anak perempuan mempelai pria, isteri mempelai pria dan mungkin masih terdapat penjelasan yang lebih panjang dalam kaitannya dengan hak waris;⁴⁹ (2) konsekwensi relasi perwalian dan pengampuan; dalam rana kedua ini seorang anak baik anak laki-laki maupun anak perempuan –sejak kelahirannya- memiliki hak untuk menadapatkan justifikasi nasab (genealogi) dari orang tuanya dan bapak dalam hal ini merupakan individu yang dibebani pengusan hal tersebut yaitu bahwa bapak berkewajiban tidak saja untuk membuatkan anaknya akta kelahiran yang sah, yang membuktikan bahwa anak tersebut adalah anak sahnya tetapi juga berkewajiban untuk memberi nafkah dan keperluan perawatan dan pendidikan anak sesuai kemampuan yang dimilikinya; (3) konsekwensi relasi keluarga dan kekerabatan. Pada wilayah ini Abū Zahrah menunjukkan bahwa bahwa terdapat relasi antara kewajiban memberi nafkah seorang individu kepada individu lainnya karean alasan kekeluargaan dan

⁴⁸ Tim Permata Press, *Kompilasi Hukum Islam: Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan* (Ttp: Permata Press, t.th.), 78

⁴⁹ R. Wirjono Projodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia* (Bandung: Sumur Bandung, 1991), 33

kekerabatan, namun masih tetap mempertimbangkan kesejahteraan individu yang dibebani nafkah tersebut. Berikut merupakan tabel singkat yang mengilustrasikan relasi keluarga dan kerabat yang memiliki relasi dengan kewajiban pemberian nafkah.

ILUSTRASI RELASI KEKERABATAN DENGAN KEWAJIBAN MEMBERI NAFKAH BAGI KERABAT YANG SATU DENGAN KERABAT LAINNYA				
Imam Mālik	Imām Shāfi'ī	Abū Ḥanīfah	Ah mad Ibn Ḥanbal	Undang-Undang No. 1 Tahun 1974
Seorang individu hanya berke-wajiban memberi nafkah kepada orang tua dan anak kandung	Seorang anak/ cucu dibebani kewa-jiban memberi nafkah kepada bapak atau kakeknya dan seterusnya ke atas (konsep 'awlād 'abā' atau furū' dan 'uṣūl)	Seorang individu (kerabat) dibebani nafkah kepada kerabat lainnya berdasarkan <i>muḥ arramiyah</i> (walaupun bukan kerabat dari sisi 'awlād)	Seorang individu (kerabat) yang cukup dekat kek-erabattannya dengan individu lain terkait warisan bagi kera-bat yang membu-tuhkan termasuk <i>qarābat al-'awlād</i> , harus ada kesamaan agama	Suami wajib melindungi isterinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya (Pasal 34), Kedua orang tua wajib memelihara dan mendidik anak-anak mereka sebaik-baiknya (Pasal 45:1) Kewajiban orang tua yang dimaksud dalam ayat (1) pasal ini berlaku sampai anak itu kawin atau dapat berdiri sendiri, kewajiban mana berlaku terus meskipun perkawinan kedua orang tua putus (Pasal 45:2), Jika anak telah dewasa, ia wajib memelihara, menurut kemampuannya, orang tua dan keluarga dalam garis lurus ke atas, bila mereka itu memerlukan bantuan (Pasal 46:2), Anak yang belum mencapai umur 18 (delapan belas) tahun atau belum pernah melangsungkan perkawinan ada dibawah kekuasaan orang tuanya selama mereka tidak dicabut dari kekuasaannya (Pasal 47:1) Orang tua mewakili anak tersebut mengenai segala perbuatan hukum di dalam dan di luar Pengadilan (Pasal 47:2), Orang tua tidak diperbolehkan memindahkan hak atau menggadai-kan barang-barang tetap yang dimiliki anaknya yang belum berumur 18 (delapan belas) tahun atau belum pernah melangsungkan perkawinan, kecuali apabila kepentingan anak itu menghendakinya (Pasal 48), Meskipun orang tua dicabut kekuasaannya, mereka masih tetap berkewajiban untuk memberi biaya pemeliharaan kepada anak tersebut. (Pasal 49:2),

Selain Imām Mālik yang cenderung mempersempit konsep orang-tua dan anak dan Imām Shāfi'i yang lebih melonggarkan konsep orang-tua dan anak sebagai bapak, kakek, buyut dan seterusnya atau anak, cucu, cicit dan seterusnya (konsep *'ābā'* dan *'awlād'*), Terdapat Abū Ḥanīfah dan Hanāfiyah yang cenderung moderat dari pada pemikiran Hanābilah yang terlalu luas, dan pemikiran Abū Ḥanīfah serta Hanāfiyah inilah yang dielaborasi Abū Zahrah karena rasionalitas hukum serta sosiologis Mesir saat itu.⁵⁰

Selain elaborasi di atas, masih terdapat beberapa kajian terkait nafkah anak ini baik nafkah sebelum maupun setelah perceraian. Sejatinya tidak terdapat perbedaan yang cukup signifikan antara nafkah yang diterima anak sebelum maupun setelah perceraian karena baik yang ditunjukkan oleh hukum positif Indonesia maupun jurisprudensi Islam atau materi kajian fiqh Islam. Namun untuk menunjukkan agak detail kajian ini harus dielaborasi hal yang secara teoritis konseptual diyakini Abū Zahrah sebagai hal yang moderat. Hal-hal tersebut adalah; Syarat keharusan pemberian nafkah; Urutan individu -kerabat- yang harus memberi nafkah; Ketentuan nafkah dan cara menuntutnya; dan gugurnya nafkah kerabat (qarīb).⁵¹

⁵⁰ Abū Zahra menegaskan bahwa konsep, teori atau gagasan yang realistis dan dapat dijalankan di Mesir saat itu adalah pendapat Ḥanafiyah, Namun -kata Abū Zahra- seandainya boleh memilih maka ia akan memilih gagasan Hanābilah tanpa melibatkan konsep pembebanan nafkah bapak dan kakek kepada anak dan cucunya atau sebaliknya (*nafaqat al-'uṣūl 'alā furū'ihim aw nafaqat al-furū' 'alā 'uṣūlihim*), lihat. Abū Zahra, *al-Aḥwāl al-Shakhṣiyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Araby, t.th.), 486

⁵¹ Masih terdapat kajian lain yakni bandingan antara nafkah isteri dengan kerabat, namun karena signifikansinya dengan kajian ini kurang memadai maka penulis tidak menjadikan hal tersebut sebagai dasar pertimbangan. Lihat Abū Zahra, *al-Aḥwāl ...*, 504

Pertama syarat keharusan pemberian nafkah; *muharramiyah*; Adanya kebutuhan seorang kerabat untuk diberi nafkah oleh kerabat lainnya (*al-nafaqat al-darūriyah*); Lemahnya kondisi yang meminta bantuan nafkah⁵²; Kesejahteraan pemberi nafkah; Harus seagama apabila kerabat yang diwajibkan memberi nafkah bukan kekerabatan dari aspek genealogi anak (*qarabat al-walādah*).

Dari sini dapat dielaborasi bahwa menafkahi anak sejatinya tidak terkait dengan pasca perceraian atau sebelum perceraian, karena agama dalam hal ini jurisprudensi Islam dan Undang-Undang Perkawinan khususnya pasal-pasal yang muncul dalam tabel di atas menjamin kesejahteraan anak saat orang tua belum bercerai atau setelah bercerai, lebih jauh bahkan jurisprudensi Islam sebagaimana diurai Imām Shāfi'ī dan juga Ḥanāfiyah menjelaskan hal tersebut beserta detail keterangan yang sebaliknya.

Kedua masih terdapat tiga hal penting yang terkait tidak hanya dengan urutan kerabat yang harus memberi nafkah tetapi juga terkait dengan ketentuan nafkah dan cara menuntutnya serta gugurnya nafkah kerabat.

IMPLIKASI PANDANGAN ABU ZAHRAH BAGI PELAKSANAAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Hukum Perkawinan Nasional Nomor 1 Tahun 1974 sejatinya merupakan perundang-undangan yang diundangkan melalui perjalanan panjang negeri ini, tidak saja memiliki hubungan historis yang amat panjang dengan dengan berbagai varian latar filosofis, yuridis, maupun sosialogis yang mengikutinya.

⁵² Konsep ini memiliki pengecualian ketika dikaitkan dengan nafkah wajib yang berlaku bagi 'uṣūl terhadap furū' mereka, karena itu seorang bapak wajib memberi nafkah kepada anaknya selama anak tersebut membutuhkan nafkah dan berlaku pada genealogi ke atas baik dari bapak maupun ibu.

Mengkaji Implikasi pandangan Abū Zahrah terkait pelaksanaan Hukum Islam di Indonesia, membawa pada dielaborasi hal yang terkait dengan Historisitas Hukum Islam yang tersebar dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. Berbicara Hukum Islam di Indonesia berarti membincang tiga ranah Hukum Islam yang terdiri dari hukum perkawinan, hukum kewarisan, dan hukum perwakafan. Tiga ranah hukum Islam ini memiliki historisitasnya sendiri-sendiri namun masih memiliki keterkaitan.

Melalui sejumlah data *library* yang ada, penulis mencoba untuk mencari dan mengurai 'benang kusut' perbedaan tersebut. *Pertama* bahwa terdapat kesamaan pandangan cara bernegara antara Mesir dan Indonesia yaitu kedua negara ini merupakan negara bangsa (*nation state*) yang mendasarkan tata kelola negara melalui institusi negara, tata hukum yang berlaku juga tata hukum negara bukan melalui tali agama. Kedua negara ini juga merupakan negara yang berbentuk republik yang sistem pemerintahannya dipimpin dan dikendalikan oleh seorang presiden.⁵³ *Kedua* Semua peraturan perundang-undangan akan mengikat semua warga negara jika sudah ditetapkan oleh negara sebagai perundang-undangan yang mengikat.

Undang-undang yang memiliki relasi dengan agama di atas tidak saja terjadi di negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam seperti halnya Turki, Maroko, dan khususnya

⁵³Walaupun Mesir dan Indonesia sama-sama negara republik dan dipimpin oleh seorang presiden sebagai kepala pemerintahan, namun kekuasaan di Mesir diatur dengan sistem *semipresidential multipartai* yang secara teoritis kekuasaan eksekutif dibagi antara presiden dan perdana menteri, namun dalam prakteknya kekuasaan terpusat pada presiden, dan Mesir juga mengadakan pemilu parlemen multipartai. Mesir memiliki hubungan emosional yang cukup dekat dengan Indonesia karena Mesir merupakan negara pertama di dunia yang mengakui kedaulatan Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1945. Lihat, *Wikipedia Bahasa Indonesia, Mesir* diunduh tanggal 14 Oktober 2014.

Mesir dan Indonesia, walaupun negara tersebut bukan negara Islam. Di Mesir aspek perundang-undangan diatur tersendiri oleh undang-undang yang berlaku di sana dan sangat kental diwarnai oleh pandangan-pandangan keagamaan madhhab Hanafi, sementara di Indonesia diwarnai pandangan Shāfi'ī dan Shāfi'iyah. Hal ini tampak dalam butir-butir yang tersebar dalam bab, pasal dan ayat yang terdapat dalam undang-undang tersebut. Dan yang paling kentara dalam kaitannya dengan fokus kajian ini adalah Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

Lalu dimana posisi implikasi pandangan Abū Zahrah dalam kaitannya dengan nafkah anak pasca-perceraian dan pelaksanaan Hukum Islam di Indonesia. Mengurai implikasi pandangan Abū Zahrah dalam kaitannya dengan pelaksanaan Hukum Islam di Indonesia, tidak harus dikaitkan dengan melihat Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 atau Kompilasi Hukum Islam semata tetapi harus melihat pada; *pertama* beragam undang-undang yang tersebar di berbagai bidang dan aspek tata kehidupan masyarakat Indonesia yang dipakai oleh pengadilan negeri ataupun pengadilan agama. *Kedua* mengkorelasikan beragam undang-undang tersebut dengan pemikiran Abū Zahrah dan kemudian ditarik benang merah yang akan menunjukkan relasi yang cukup signifikan.

Dalam beragam peraturan perundang-undangan yang ada cukup banyak untuk dimunculkan dalam melihat implikasi ini, karena itu penulis hanya akan menunjukkan satu aspek terkait hak anak yang muncul dalam Undang-Undan Kesejahteraan anak sebagaimana diurai sebelumnya. Dalam undang-undang tersebut nampak jelas bahwa; (1) " Anak yang tidak mempunyai orang tua berhak memperoleh asuhan oleh negara atau orang atau badan."⁵⁴

⁵⁴ Endang Sumiarni & Chandera Halim *Perlindungan Hukum Terhadap Anak di Bidang Kesejahteraan* (Yogyakarta: Andi Offset, 2000), 16

Redaksi undang-undang kesejahteraan anak ini, dalam teori hukum mungkin dapat disebut tidak saja dengan obyek formal tetapi juga dapat –dalam kasus pertimbangan huku- dimasukkan ke dalam obyek material, dan ini berarti ia dan banyak lagi redaksi yang berserakan di berbagai undang-undang dapat dijadikan rujukan oleh seorang hakim untuk memutuskan sebuah kasus hukum termasuk yang terkait nafkah anak.

Redaksi Undang-Undang Perkawinan khususnya pasal 45 ayat 1 dan 2 menunjukkan kesesuaian antara Undang-Undang ini dengan pandangan Imām para Imām Madhhab yang dimunculkan Abū Zahrah. Bahwa orang tua wajib memberi nafkah terhadap anaknya sampai ia dapat berdiri sendiri atau telah melangsungkan perkawinan dan ini terus berlanjut walaupun kedua orang tua telah putus ikatan perkawinannya. Sementara pasal 46 ayat 2 menunjukkan kesesuaiannya dengan madhhab Shāfi'ī yang diurai Abū Zahrah dan Shāfi'iyah yang dijadikan referensi para ulama dalam merumuskan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. Namun dalam poin ini terdapat pandangan Imām Shāfi'ī yang belum tercover dalam rumusan KHI ataupun Undang-Undang Perkawinan tersebut yaitu bahwa seorang bapak yang berkewajiban menafkahi anak dapat digantikan posisinya oleh seorang kakek ketika bapak dalam posisi tidak sejahtera kehidupannya, walaupun penggantian ini bersifat sementara dan beban dapat dikembalikan lagi kepada bapak ketika ia sudah sejahtera dan seterusnya yang oleh Abū Zahrah disebut dengan konsep *Ābā'*, sementara yang di undang-undang hanya mewakili konsep *Awlād*; dimana konsep ini juga masuk dalam konsep Abū Ḥanīfah yang agak lebih moderat dalam kasus nafkah dibandingkan dengan pandangan Imām Shāfi'ī dan Imām Mālik.

Abū Ḥanīfah dan para pengikutnya tidak saja mengusung konsep *muḥarramiyah* tetapi juga konsep *'awlād* yang masing-masing beroperasi dalam wilayahnya sendiri-sendiri, sesuai dengan ketentuan teoritis yang dibangun. Konsep ini memiliki implikasi yang mungkin luar biasa jika diterapkan dalam Hukum

Islam Indonesia atau paling tidak masuk dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia karena; *pertama* konsep ini mewakili pandangan yang lebih moderat dan memiliki cakupan yang agak luas dibandingkan dengan dua konsep Imām sebelumnya (baca: Imām Mālik dan Imām Shāfi) dalam kaitannya dengan nafkah dengan alasan bahwa ketika bapak tidak ada atau dianggap tidak ada, saat kakek juga tidak ada atau dianggap tidak ada karena secara ekonomis berada pada keluarga pra-sejahtera atau karena alasan lainnya maka yang mewakili adalah keluarga *muḥarramiyah*, dan hal ini dapat berarti ‘paman dari pihak bapak dan ibu, paman dari pihak bapak, atau lainnya sebagaimana diurai Abū Zahrah dalam uraian teoritisnya, begitu juga dengan besaran ekonomi yang dibebankan. Uraian di atas juga memiliki relasi dengan undang-undang kesejahteraan anak pasal 4 ayat 1 sebagaimana dinyatakan di atas. Konsep yang diusung Abū Ḥanīfah, dalam kaitannya dengan nafkah, tidak hanya bersesuaian dengan Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam tetapi juga memiliki relasi yang cukup dekat dengan undang-undang kesejahteraan anak, hanya saja ‘konsep’ asuhan orang atau badan di situ harus di atur, dirumuskan, atau dijelaskan lebih jauh dengan orang yang memiliki hubungan *wilādah*, *muḥarramiyah*, atau lainnya demi menjaga *legal security* agar tidak bias dan mengakibatkan keluhan bagi masyarakat pencari keadilan.

PENUTUP

Dari eksplorasi *teoretical framework* serta data *library* yang ditemukan dapat ditarik kesimpulan bahwa; *Pertama* Abū Zahrah lebih cenderung memakai dan mengeksplorasi gagasan-gagasan yang dimunculkan Abū Ḥanīfah dan para pengikutnya ketimbang gagasan tiga Imām yang lain (Mālik, Shāfi, dan Aḥmad) dengan alasan tidak saja karena gagasan dan teori Abū Ḥanīfah dan para pengikutnya tersebut cenderung moderat jika dibandingkan dengan yang lain tetapi juga karena gagasan tersebut merupakan gagasan

ideal bagi sosiologis masyarakat Mesir saat itu; *Kedua* Nafkah anak –dalam pandangan Abū Zahrah- tidak secara mandiri dieksplorasi karena beban nafkah ini selalu berkaitan tidak saja dengan anak, cucu, dan seterusnya (*'awlād*) atau sebaliknya tetapi juga berkaitan dengan *ḥawash* yang memiliki relasi dengan kekerabatan *muḥarramiyah* dan *mawāriṭh* yang dapat dioperasikan secara beragam.

Teori *muḥarramiyah* dan konsep *'awlād* yang dibangun Abū Ḥanīfah yang dielaborasi Abū Zahrah ini melampaui gagasan yang muncul tidak saja dalam Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 tetapi juga melampaui Kompilasi Hukum Islam di Indonesia khususnya jika dikaitkan dengan nafkah anak. Walaupun melampaui gagasan dan idealitas Undang-undang dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia bukan berarti tidak dapat dilaksanakan di Indonesia, sebaliknya gagasan ini justru dapat dilaksanakan di Indonesia melihat relasinya dengan undang-undang lain yaitu undang-undang kesejahteraan anak yang juga menyatakan bahwa selain orang tua, orang lain, atau badan dan bahkan negara juga bisa mengganti posisi orang tua sebagai pemelihara dan pembimbing anak. Pada kasus terakhir gagasan yang ditawarkan Abū Zahrah tidak saja dapat disambut dengan baik tetapi juga dapat dijadikan pertimbangan untuk memperbaiki undang-undang yang ada dan mungkin dijadikan item-item dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia baik dalam buku pertama ataupun buku kedua jika memungkinkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman. *Kompilasi Hukum Di Indonesia*. Jakarta : Akademika Presindo, 1995.
- Darmabrata, Wahyono. *Tinjauan UU No. 1 Tahun 1974*. Jakarta: Gitama Jaya, 2003.

- Gemala Dewi. *Hukum Perikatan Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2005.
- Hadikusuma, Hilman. *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut Perundangan Hukum Adat, Hukum Agama*. Bandung : Mandar Maju, 1990.
- Junus, Mahmuda. *Hukum Perkawinan Islam Menurut Madzhab : Sayfi'I, Hanafi, Maliki dan Hambali*. Jakarta: Pustaka Mahmudiyah, 1989.
- Manan, Abdul. *Hukum Materiel Dalam Praktek Peradilan Agama*. Jakarta: Pustaka Bangsa, 2003..
- Mudzhar , M. Atho. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Prawirohamidjojo, Soetojo. *Pluralisme Dalam Perundang-Undangan Perkawinan Di Indonesia*. Surabaya: Airlangga University Press, 1986.
- Prodjodikoro, Wirjono. *Hukum Perkawinan Di Indonesia*. Bandung: Sumur, 1984.
- Projodikoro, R. Wirjono. *Hukum Warisan di Indonesia*. Bandung: Sumur Bandung, 1991.
- Saleh, K. Wantjik. *Hukum Perkawin Indonesia*. Jakarta . Ghalia Indonesia, 1980.
- Satrio, J. *Hukum Harta Perkawinan*. Bandung : PT. Citra Aditya Bakti, 2000.
- Sumiarni, Endang. & Halim, Chandera. *Perlindungan Hukum Terhadap Anak di Bidang Kesejahteraan*. Yogyakarta: Andi Offset, 2000.
- Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.
- Wehr, Hans., J. Milton Cowan (Ed.) *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Beirut: Maktabah Lubnān, 1980.
- Zahrah, Muḥammad Abū .*Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*. Beirut: Dār Fikri al-'Arabi, 1957.