

Udin Safala

**NAFKAH ANAK PASCA PERCERAIAN DAN KERABAT
MENURUT ABU ZAHRA DAN IMPLIKASINYA
BAGI PELAKSANAAN HUKUM ISLAM
DI INDONESIA**

Buku kecil ini memiliki signifikansi yang mungkin cukup berarti tidak saja terkait dengan nafkah anak sebelum dan pasca-perceraian dan kerabat tetapi juga dengan kajian Hukum Islam secara umum di Indonesia serta dengan Kompilasi Hukum di Indonesia. Kajian dalam buku kecil ini, paling tidak dapat dijadikan pertimbangan atau hanya bandingan bagi wacana dan kajian Hukum Islam yang mulai menggeliat sejak tahun 90an.

Selamat membaca.

STAIN PRESS
PONOROGO

Jl. Pramuka 156 Ponorogo 63471
Telp. (0352) 481277 | e-mail: ppm.ponorogo@gmail.com



Udin Safala

NAFKAH ANAK PASCA PERCERAIAN DAN KERABAT MENURUT ABU ZAHRA DAN IMPLIKASINYA BAGI PELAKSANAAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA

**NAFKAH ANAK
PASCA PERCERAIAN
DAN KERABAT
MENURUT ABU ZAHRA
DAN IMPLIKASINYA
BAGI PELAKSANAAN
HUKUM ISLAM
DI INDONESIA**

Udin Safala

STAIN PRESS
PONOROGO

Udin Safala

**Nafkah Anak Pasca Perceraian
dan Kerabat Menurut Abu Zahra
dan Implikasinya Bagi Pelaksanaan
Hukum Islam di Indonesia**

Editor:

Faiq Ainurrofiq, MA.

STAIN PRESS
PONOROGO

Judul Buku:

Nafkah Anak Pasca Perceraian dan Kerahat Menurut Abū Zahra dan Implikasinya Bagi Pelaksanaan Hukum Islam di Indonesia

Perpustakaan Nasional:

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

vi+125 hlm.; 14.5 x 20,5 cm

ISBN:

Penulis:

Udin Safala

Editor:

Faiq Ainurrofiq, MA.

Desain Sampul:

Linkmed Pro

Tata Letak:

Linkmed Pro

Diterbitkan oleh:



STAIN Po PRESS

Jl. Pramuka No. 15 Ponorogo

Telp. (0352)481277

E-mail: stain_popress@yahoo.com

Dicetak oleh:

Lingkar Media Jogja

Jl. Depokan II/530 Peleman Rejowinangun KG Yogyakarta

Telp. (0274)4436767, 081578766720, 08504345 5556

email: lingkarmedia@mail.com

Sanksi Pelanggaran Pasal 72

Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

1. Barangsiapa dengan sengaja melanggar dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 Ayat (1) atau Pasal 49 Ayat (1) dan Ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah)
2. Barangsiapa dengan sengaja menyebarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagai dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp50.000.000,00 (lima puluh juta rupiah).

KATA PENGANTAR

Al-Ḥamd li Allāh rabb al-ʿālamīn, puji syukur saya haturkan ke hadirat Allah Swt. yang telah melimpahkan rahmat, taufik, hidayah, dan inayahNya, sehingga karya kecil ini dapat terselesaikan walaupun masih banyak kekurangan di banyak tempat. Karya kecil ini berjudul **“Nafkah Anak Pasca Perceraian dan Kerabat Menurut Abū Zahra Dan Implikasinya Bagi Pelaksanaan Hukum Islam di Indonesia”**. Buku kecil ini memiliki signifikansi yang mungkin cukup berarti tidak saja terkait dengan nafkah anak sebelum dan pasca-perceraian dan kerabat tetapi juga dengan kajian Hukum Islam secara umum di Indonesia serta dengan Kompilasi Hukum di Indonesia. Kajian dalam buku kecil ini, paling tidak dapat dijadikan pertimbangan atau hanya bandingan bagi wacana dan kajian Hukum Islam yang mulai menggeliat sejak tahun 90an.

Penyelesaian penulisan buku kecil ini melibatkan banyak sekali bantuan pihak lain, terutama; Ketua STAIN Ponorogo beserta seluruh pimpinan, terlebih Pembantu Ketua Bidang Akademik Dr. Saifulloh, M.Ag. yang telah memberi *support* dan

memberikan kepercayaan kepada saya dalam menyelesaikan karya kecil ini; Kepala P3M beserta staffnya yang telah mendukung terselesainya karya ini; Ketua Jurusan Syari'ah dan Ketua Prodi Ahwal al-Sakhsyah dan staffnya, seluruh dosen yang telah memberikan sumbangsih pemikiran, terutama Dr. Iswahyudi, M.Fil.I yang banyak membantu dalam penulisan pada bab I serta *support* dan saran yang cukup berharga dari teman-teman yang tidak saya sebut satu persatu.

Semoga buku kecil yang kurang mendalam ini dapat memberikan konstribusi akademik tidak saja bagi masyarakat kampus tetapi juga masyarakat umum. Buku ini masih jauh dari kata sempurna, karena itu kritik dan saran dari sisi manapun khususnya metodologis akan senantiasa diterima dan dijadikan pertimbangan bagi kajian ke depan.

Ponorogo, 9 Agustus 2015

Penulis,

Udin Safala

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
Daftar Isi.....	v
BAB I	
Pendahuluan.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Tujuan Ditulisnya Buku.....	7
C. Kerangka Teori	8
D. Cara Buku Ini ditulis.....	13
E. Sajian Buku.....	16
BAB II	
Menimbang Kembali Konsep Nafkah	
Menurut Abū Zahra	19
A. Biografi Abū Zahra.....	19
B. Nafkah Anak dan Kerabat.....	24

BAB III

Nafkah Anak Dalam Perundang-Undangan

di Indonesia	67
A. Perkawinan dan Akibat Hukum yang Berlaku dalam Perundang-Undangan di Indonesia.....	67
B. Nafkah Anak Sebagai Amanat Undang-Undang..	75
C. Putusnya Perkawinan Serta Akibat Hukumnya....	80

BAB IV

Nafkah Anak Dalam Pandangan Abū Zahra

A. Nafkah Anak Sebelum & Pasca Perceraian dalam Perspektif Abū Zahra dan Undang- Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974	87
B. Implikasi Pandangan Abū Zahra bagi Pelaksanaan Hukum Islam di Indonesia.....	108

BAB V

Penutup.....	121
Daftar Pustaka.....	123

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pernikahan adalah sebuah efek dari hukum alam. Pernikahan terwujud sebagai rangkaian terjadinya *cosmos* (keseimbangan) kehidupan. Pernikahan adalah fitrah makhluk. Karena itu, pernikahan adalah sebuah institusionalisasi fitrah alam menjadi fitrah kemanusiaan, yang bagi al-Qur'an, sebagai makhluk yang paling mulia. Menikah karena itu berimplikasi pada dua hal, yaitu sebagai upaya keseimbangan *cosmos* dan sebagai upaya menciptakan kualitas kemanusiaan. Dengan pernikahan terbentuk suatu komunitas terkecil pembentuk struktur masyarakat secara umum. Sidi Gazalba menyebut komunitas tersebut sebagai keluarga tingkat pertama dengan komposisi suami, istri dan

anak.¹ Posisi komunitas kecil tersebut sangat menentukan. Ia menjadi pondasi atas keseimbangan bumi. Khairiyah Husain Thaha menyebut keseimbangan tersebut sebagai kemakmuran bumi secara sempurna.²

Perkawinan memiliki beberapa implikasi, diantaranya adalah implikasi biologis, implikasi teologis, implikasi sosiologis dan implikasi yuridis. Implikasi biologis memberi efek keturunan yang berhak atas aspek material yang dimiliki seperti hak anak untuk mendapatkan warisan orang tua dan lain-lain. Implikasi teologis berakibat pada pertanggungjawaban orang tua atas anak yang dimiliki kepada Tuhan serta pertanggungjawaban suami atas istri dan lain-lain. Sedangkan implikasi sosiologis menuntut komunikasi keluarga dalam relasi-relasi sosial sebagai pembentuk struktur kehidupan sosial serta terikat oleh norma-norma sosial. Adapun implikasi hukum berkaitan dengan hak dan kewajiban suami-istri akibat peran masing-masing dalam struktur keluarga. Rafik memilah implikasi-implikasi tersebut menjadi dua yaitu relasi internal dan relasi eksternal. Relasi internal berhubungan dengan hak dan kewajiban antara suami isteri, dan antara orang tua dan anak-anak. Sedangkan secara eksternal pernikahan berimplikasi pada aspek sosial dan hukum.³

¹ Sidi Gazalba, *Masyarakat Islam Pengantar Sosiologi dan Sosiografi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), 154. Lihat juga, R. Soetojo Prawirohamidjojo, *Pluralisme Dalam Perundang-Undangan Perkawinan di Indonseia* (Surabaya: Airlangga University Press, 2006), 7.

² Khairiyah Husain Thaha, *Konsep Ibu Teladan Kajian Pendidikan Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 43.

³ Ahmad Rofik, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), 181.

2 _ Udin Safala

Tujuan pernikahan sebagaimana tersurat pada Pasal 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 adalah untuk membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.⁴ 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.⁵ Kekal maksudnya 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 buat anak. Banyak kasus anak putus sekolah, asosial dan tindakan patologis lain disebabkan perceraian orang tua. Karena itu, perceraian menuntut alasan-alasan yang kuat. Alasan kuat tersebut disimpulkan dalam satu motivasi, yaitu hilangnya kasih sayang sebagai motivasi pembentuk pernikahan. Berbagai alasan yang memungkinkan seseorang untuk menuntut perceraian adalah: pertama, zina; kedua, meninggalkan tempat tinggal; ketiga, penghukuman dengan hukuman penjara lima tahun lamanya atau dengan hukuman yang lebih berat, yang

⁴ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

⁵ Aman maksudnya terhindar dari penyakit-penyakit yang ditimbulkan serta akibat sosial lain seperti perselingkuhan. Sedangkan dibolehkan artinya tidak ada larangan baik secara agama maupun sosial dalam melakukan aktifitas seksual tersebut.

diucapkan setelah perkawinan keempat, melukai berat atau menganiaya, dilakukan oleh suami atau istri terhadap istri atau suaminya, yang dapat membahayakan jiwa pihak yang dilukai atau dianiaya, atau mengakibatkan luka-luka yang membahayakan.⁶

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 memafkahi 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 yang memungkinkannya menjadi anak berkualitas melalui pendidikan. Biaya atas pendidikan anak tidak terhenti hanya karena 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.

⁶ R. Subekti & R. Tjitrosudibio, *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Burgelijk dengan tambahan Undang-Undang Pokok Agraria dan Undang-Undang Perkawinan* (Jakarta: Pradnya Paramita, 2004), 51.

Dalam titik penting inilah perlunya menilik pemikiran Abū Zahra tentang nafkah pasca perceraian.⁷ Pemikiran Abū Zahra menarik karena beberapa hal. *Pertama*, Abū Zahra 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.⁸ *Kedua*, tawaran Abū Zahra 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 anak untuk terjaga emosinya sehingga *psychological shock* pada

⁷ Muḥammad Abū Zahra bernama lengkap Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muṣṭhafā Abū Zahra. Beliau dilahirkan pada tanggal 29 Maret 1898 di Maḥalla al-Kubrā Mesir. Ia dibesarkan dalam sebuah keluarga yang memelihara moralitas agama dan nilai-nilai Islam. Muḥammad Abū Zahra 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 bapakku, 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 Zahra,

⁸ Muḥammad Abū Zahra, *Al-Aḥwāl al-Shakṣiyyah* (Beirut: Dār Fikri al-'Arabi, 1957), 485.

anak tidak terjadi. *psychological shock*, seperti kita tahu, adalah penyebab paling serius dari kenakalan remaja dan patologi sosial. **Ketiga**, perspektif Abū Zahra 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. **Keempat**, Abū Zahra adalah pemikir fiqh Islam dengan kecenderungan moderat. Dalam kasus nafkah ini misalnya ia berada di tengah-tengah antara kekakuan Imam Malik yang menjelaskan bahwa hak nafkah hanya pada orang tua biologis saja dan liberalisme Ahmad Ibn Hanbal yang memberi batasan pada setiap orang yang memiliki hubungan waris dengan anak. Liberalisme Ahmad Ibn Hanbal memberi potensi untuk mengaku saling lempar tanggungjawab. moderasi ini bisa menjadi contoh bagi hakim-hakim pengadilan agama untuk menjadikan hukum Islam sekaligus hukum positif sebagai hukum progressif, yaitu sebuah putusan hukum yang berani keluar dari bunyi tekstual aturan selama untuk kepentingan umum (kemaslahatan anak). Hukum progressif ini, seperti kita tahu, sangat lemah di Indonesia. Para hakim masih mengamini

⁹ 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. Tutrosudibio, *Kitab Undang-Undang*, 549-555.

model hukum belanda *Rechtaat* daripada *rule of the law*. Yang pertama menganggap hakim ibarat mesin yang hanya menjalankan aturan, sementara yang kedua menganggap hakim sebagai manusia yang bisa menimbang putusan hukum sesuai dengan situasi dan kondisi obyek hukum. *Kelima*, pandangan Abū Zahra sesuai dengan “pembelaan” atas perempuan yang menjadi konsentrasi semangat gender akhir-akhir ini. Pihak perempuan dalam kasus perceraian lebih banyak menjadi korban. Perempuan mengasuh anak, perempuan mencari biaya untuk pendidikan, perempuan rela untuk tidak menikah lagi demi kebahagiaan anak, perempuan disalahkan ketika anaknya tidak berhasil dan lain sebagainya.

B. Tujuan Ditulisnya Buku

Secara teoritis buku ini diharapkan dapat memberi seperangkat teori tentang nafkah anak pasca perceraian keluarga. Banyak teori telah ada, tetapi teori tersebut dianggap belum sepenuhnya menguntungkan pihak perempuan. Teori tersebut juga masih memberi kesan, bahwa kewajiban memberi nafkah hanya pada pihak laki-laki saja dan bukan pada pihak keluarga laki-laki juga. Teori hukum Islam seperti ini dibutuhkan untuk negara Indonesia yang plural, sebuah negara yang memungkinkan berbagai teori hukum diterima selama bermanfaat untuk kemaslahatan bersama. Umat Islam di Indonesia adalah yang terbanyak, oleh karena itu kebutuhan akan sebuah teori diperlukan karena pelaku perceraian, bisa diprediksi, banyak berasal dari umat Islam.

Secara praktis, karya kecil ini dapat digunakan sebagai pertimbangan bagi sebuah keputusan hukum Islam oleh hakim.

Keputusan hukum seperti ini mendorong untuk mewujudkan hukum progressif di Indonesia. Selama ini, banyak hakim, masih melihat kasus hukum secara hitam putih dan sangat normatif walaupun implikasi hukum tersebut bersifat tidak berimbang. Keadilan dilihat dari sisi aturan dan bukan dari substansi masalah.

Terakhir, karya kecil ini bertujuan untuk *pertama* mendeskripsikan pandangan Abū Zahra tentang nafkah anak pasca perceraian; *kedua* menguraikan implikasi pandangan Abū Zahra tentang nafkah anak pasca perceraian bagi pelaksanaan hukum Islam di Indonesia.

C. Kerangka Teori

Nikah dalam ranah jurisprudensi Islam (*fiqh*) memiliki banyak hukum diantaranya adalah bahwa ia –menurut mayoritas ulāmā (*jumhūr*) merupakan hal yang sunnah, sedangkan menurut kelompok ‘tekstualis’ (*ahl al-dāhī*) nikah merupakan sebuah kewajiban agama.¹⁰ Nikah adalah ibarat pintu masuk, sedangkan perceraian adalah pintu keluar. Oleh karena itu, Islam tidak hanya mengatur bagaimana orang bisa masuk tetapi juga ketika mereka hendak keluar. Di antara yang diatur tersebut adalah bagaimana nafkah anak saat ditinggalkan. Pembahasan perceraian dalam Islam disebut dengan dua istilah yaitu *ṭalāq* dan *khulū‘*. Perbedaan tersebut diakibatkan perbedaan asal atau motif dari perceraian yang dilakukan. Istilah *ṭalāq* dimaksudkan sebagai perceraian dilakukan atau diinisiatif seorang suami. Sedangkan yang kedua berasal dari tuntutan atau permintaan istri kepada suami untuk bercerai. Kata *ṭalāq* secara bahasa berarti melepaskan ikatan atau

¹⁰ Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, Juz 1 (Bairut: Dar al-Fikr, tt), 3

membuang,¹¹ seorang suami melepaskan ikatan yang pernah dibuatnya. Sedangkan *khulū'* secara bahasa adalah mencabut diri. Artinya seorang istri mencabutkan diri dari ikatan yang pernah dibuat oleh suami. Baik *ṭalāq* maupun *khulū'* sama-sama mengakibatkan hubungan suami istri menjadi hilang.

Ibn Rushd menjelaskan perceraian dalam *Bidāyat al-Mujtahid* menjadi dua kategori yaitu perceraian bisa kembali (*ṭalāq raj'ī*) dan perceraian tidak bisa kembali (*ṭalāq bā'in*). Kategorisasi tersebut merupakan hasil dari sebuah kesepakatan ulāmā fiqh. Kategori yang pertama (*ṭalāq raj'ī*) yaitu perceraian yang dilakukan seorang suami terhadap isterinya yang masih dapat ruju' (kembali). Ṭalaq semacam ini didasarkan pada teks al-Qur'an khususnya surat *al-Ṭalāq*:1 dan *al-Baqarah* :229¹² serta sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Ibn 'Umar sebagaimana dicuplik oleh Ibn Rushd.¹³ Sedangkan yang kedua (*ṭalāq bā'in*) yaitu perceraian yang dilakukan kepada isterinya untuk yang ketiga kalinya dan dilakukan secara terpisah¹⁴ tidak dapat kembali bersatu dalam pernikahan kecuali isteri sudah menikah

¹¹ 'Alī Muḥammad al-Jarjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), 141

¹² Ibn Rushd, *Bidāyat*, Juz II, 49

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Bagi Ibn Rushd, pembahasan ini masih menyisakan banyak hal termasuk perdebatan apakah *khulū'* merupakan bagian dari talaq ataukah nikah yang fasakh. Pembahasan lain berkaitan dengan perbedaan apakah ṭalaq yang dilakukan tiga kali hanya dalam bentuk ucapan, bukan perbuatan, serta sedikit permasalahan lain yang secara langsung belum terkait dengan tema tesis ini. *Ibid.*

lagi dengan orang lain serta telah melakukan hubungan suami-isteri, dan harus dilakukan sesuai aturan fiqh.¹⁵

Perceraian, walau ikatan suami istri telah hilang, masih menyisakan tanggungjawab yaitu diantaranya nafkah terhadap anak.¹⁶ Kata *nafaqah* diderivasi dari kata *al-infaq* yang memiliki arti mengeluarkan sesuatu, dan hanya digunakan untuk tujuan kebaikan. Jamak kata *nafaqah* yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan nafkah ini adalah *nafaqāt*. Dari sisi bahasa diartikan sebagai harta yang dikeluarkan seseorang untuk kebutuhan keluarganya, “*mā yunfiquhū al-insān ‘alā ‘iyālihi*.”¹⁷ Dari ranah istilah shara’ nafkah didefinisikan sebagai sebuah kebutuhan ekonomi standar (*al-fāyah*) yang diberikan seorang suami kepada keluarganya baik isteri, anak, atau lainnya yang berupa bahan pokok dasar, pakaian, dan tempat tinggal.¹⁸ Berikut adalah berbagai pendapat tentang nafkah anak pasca perceraian.

¹⁵ Jarjānī, *Kitāb*, 141

¹⁶ Nafkah secara umum diuraikan oleh Wahbah Zuhayfi dalam *al-Fiqh al-Islāmī wa adillatuh*, menjadi empat kategori, nafkah yang diberikan kepada isteri, nafkah yang diberikan kepada anak dan cucu, nafkah yang diberikan pada ibu, bapak, kekek dan seterusnya, serta nafkah yang diberikan pada kerabat. Lihat. Wahbah al-Zuhayfi, *al-Fiqh al-Islāmī wa ‘Adillatuh* Vol. X (Damaskus: Dār al-Fikr, 2004), 7346

¹⁷ *Ibid.*, 7347

¹⁸ Wahbah menjelaskan agak detail yang dimaksud dengan bahan pokok dasar (makanan), pakaian, dan tempat tinggal (*al-suknā*): (1) makanan meliputi roti (beras, gandum, jagung, sagu, dll), lauk-pauk, dan minuman; (2) pakaian meliputi semua pakaian yang dapat digunakan untuk menutupi aurat -atau pakaian standar negeri tertentu yang mungkin berbeda antara yang satu dengan lainnya-; (3) sedangkan tempat tinggal (*al-suknā*) meliputi rumah, perabot standar yang dibutuhkan dalam sebuah rumah, air, listrik,

Pertama, Imam Mālik menjelaskan makna keluarga secara sempit. Menurutnya kewajiban memberi nafkah (*al-nafaqah al-wājibah*) hanya sirkular pada kedua orang tua biologisnya dan anak-anak biologisnya (*al-abawaini wa al-‘aulādu al-ṣalbiyaini*) tanpa mempertimbangkan kakek-nenek ataupun para cucu.¹⁹ Pendapat imam Mālik ini tidak saja didasarkan pada firman Allāh “...*wa bi al-wālidaini iḥsānā...*” dan “...*wa ‘alā al-maulūdi lahū rizqahunna wa kiswatumhunna bi al-ma‘rūf...*” tetapi juga sebuah hadith Nabi saw. “...*anta wa māluka li abīka...*” Ketiga teks naṣṣ di atas, bagi Imam Mālik menunjukkan bahwa kewajiban nafkah ditujukan pada dua kelompok keluarga yaitu orang tua biologis (bapak dan ibu kandung) dan anak-anak kandung dari orang tua biologis.

Kedua, pendapat Imam Shāfi’i. Menurutnya kewajiban memberi nafkah didasarkan pada aspek melahirkan dan dilahirkan dengan tanpa dibatasi oleh ikatan tertentu seperti *positioning* (posisi) dalam keluarga (*qarābat al-walād*). Keterangan imam Shāfi’i ini hampir sama dengan penjelasan yang diberikan oleh Imam Mālik.

Ketiga, menurut imam Abū Ḥanīfah dan ulāmā lain yang sependapat dengannya. Menurutnya alasan yang paling kuat untuk seseorang menafkahi adalah alasan kekeluargaan yang tidak dibolehkan untuk menikah dengannya (*al-qarābah al-muḥ*

minyak (gas), peralatah kebersihan atau mungkin mesin cuci, dan ‘pembantu’ sesuai standar negeri tertentu. Lihat. *Ibid.*, 7348. Bandingkan. Wahbah al-Zuāhyī, *Fiqh Islam wa Adillatuhu: Hak-hak Anak - Wasiat - Wakaf - Warisan*. Vol. X. terj. Abdul Hayyi al-Kattani, dkk (Jakarta: Gema Insani, 2001), 94

¹⁹ Muḥammad Abū Zahra, *‘Al-‘Aḥwāl al-Shakhṣiyyah* (Bairut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1957), 480 Selanjutnya disebut Abū Zahra.

arramiyah). Artinya siapapun yang haram nikah dengan anak tersebut adalah memiliki kewajiban untuk memberi nafkah. Argumentasi yang dibangun imam Abū Ḥanīfah adalah karena Tuhan, Allāh swt. melalui Nabi saw. memerintah untuk *ṣilat al-rahīm*, dan *ṣilat al-rahīm* membutuhkan nafkah. Imam Abū Ḥanīfah menegaskan bahwa *al-muḥarramiyah*, keharaman menikah adalah karena ia jadi dasar bagi diperbolehkannya akad nikah dengan orang lain yang tidak memiliki hubungan rahim (darah). Keharaman untuk menikah dengan individu yang memiliki hubungan darah tersebut menjadi pertimbangan keharusan untuk tetap menjadi keluarga yang dapat dihubungkan dengan beban berupa pemberian nafkah.²⁰

Keempat, pendapat imam Ahmad Ibn Ḥanbal. Hubungan keluarga yang menjadi sebab bagi adanya kewajiban memberi nafkah adalah keluarga yang paling dekat berdasarkan urutan waris saat seseorang meninggal. Artinya orang-orang yang masih mendapatkan warisan saat seorang anak meninggal misalnya memiliki kewajiban untuk memberi nafkah padanya ketika ia masih kecil. Imam Ahmad ibn Ḥanbal mendasarkan pendapatnya dari sebuah teks al-Qurʾān "...wa ʿalā al-wārithi mithlu dhālika." Ayat ini bagi imam Ahmad memberi pengertian adanya hubungan spesial berupa persaudaraan yang saling mewarisi. Hubungan kekeluargaan ini yang memberi implikasi untuk memberi nafkah saat keluarga yang lain membutuhkan.²¹

²⁰ Pembahasan singkat tema ini dengan bahasa yang mungkin agak rumit, lihat. *Ibid.*.

²¹ Dengan menyitir *al-Mughnī* Vol IX, Abū Zahra menjelaskan bahwa apabila tidak ada hubungan waris –walaupun sebuah keluarga- pemberian nafkah menjadi tidak wajib. *Ibid.*, 486

Ahmad ingin memberi pengertian bahwa seseorang tidak hanya menerima warisan dari saudaranya tetapi juga memberi nafkah kepada keluarganya yang lain. Dari sini muncul keseimbangan, antara menerima dan memberi. Keseimbangan ini menjadikan hubungan keluarga semakin erat.

D. Cara Buku Ini ditulis

Karya ini ditulis melalui beragam data, utamanya diambil dari karya dan tulisan yang mengupas tentang nafkah anak menurut Abū Zahra seperti buku *'Al-'Aḥwal al-Shakhṣiyah*,²² kitab tersebut adalah karya Abū Zahra. Kitab tersebut menjadi sumber primer karya ini. Sedangkan tulisan-tulisan lain yang mendiskripsikan atau menganalisa tentang Abū Zahra terutama masalah terkait nafkah anak pasca perceraian atau yang memiliki kaitan logis dengan tema tersebut, akan dijadikan sebagai sumber sekunder. Data sekunder tersebut berguna untuk memberi tambahan informasi dari karya ini. Data sekunder diambil dari berbagai sumber yang berhubungan baik langsung maupun tidak langsung dengan kajian seperti berbagai buku referensi ataupun artikel di media massa dan internet.

Karya ini disusun menggunakan metode *diskriptif-analisis-kritis*. Yaitu sebuah metode yang akan mendeskripsikan berbagai informasi tentang nafkah anak pasca perceraian perspektif Abū Zahra. Deskripsi niscaya dilakukan agar setiap gagasan atau sistem pikiran yang melandasi setiap argumen bisa dibaca secara sistematis sekaligus memudahkan dalam proses elaborasi. Untuk

²² Muḥammad Abū Zahra, *'Al-'Aḥwal al-Shakhṣiyah* (Bairut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1957)

mengurangi "subjektifisme" berlebihan dalam proses elaborasi, maka proses kritis yang dilakukan menggunakan pendekatan tertentu. Berbagai ide dan gagasan dalam karya-karya Abū Zahra tersebut akan dibaca dengan menggunakan pendekatan tertentu sehingga dapat ditemukan *hermeneutic turn* yang menjadi inti atau aspek dibalik sesuatu yang tampak dan tertulis. Analisa kritis diperlukan agar ide atau lebih umumnya sebuah karya bisa diposisikan sebagai pergulatan pengarangnya dengan realitas historis serta sikapnya atas dialog pra pemahaman dengan realitas faktual yang dihadapi.

Karena karya ini lebih menekankan model fiqh, maka pendekatannya adalah pendekatan fiqh. Fiqh adalah ilmu yang membicarakan hukum-hukum syara' yang berkaitan dengan amaliah yang digali dari dalil-dalil yang terperinci.²³ Fiqh disusun berdasarkan epistemologi tertentu oleh para intelektual untuk menjawab berbagai masalah yang muncul tentang urusan personal (ibadat), hubungan kemanusiaan baik yang privat maupun urusan ekonomi, politik dan lain-lain.²⁴ Pendekatan fiqh karena itu akan mendekati berbagai problem manusia, nafkah anak, dalam pemikiran seseorang. Pemikiran tersebut adalah hasil ijtihad yang digali dari sumber-sumber hukum Islam terutama al-Qur'an dan Hadis. Sebagai hasil ijtihad, fiqh kadangkala bersifat kaku dan kadangkala bersifat lentur. Dalam tradisi fiqh dikenal *ahl al-hadis* dan *ahl al-ra'yi*. Yang pertama

²³ Muḥammad Shaḥā al-Dimyāḥī, *Iḥṭāṭu al-Ṭalībīn*, Juz 1 (Singapura: Sulaiman Mar'i, tt), 14.

²⁴ Husein Muhammad, "Menyongkar Konsepsi Fiqh tentang Perempuan" dalam Syafiq Hasyim, *Keperempuanan Perempuan dalam Islam* (Jakarta: JPPR, 1999), 35.

dikenal sebagai sosok pemikir dengan berpedoman kepada hadis dan kurang memerhatikan kebutuhan sosiologis tempat hukum diterapkan. Tokoh yang pertama ini seperti Mālik bin Anas, Sufyān al-Tsaurī dan Aḥmad bin Ḥanbal. Sedangkan yang kedua dikenal sebagai pemikir liberal dijamannya. Pendapatnya 'melompat pagar' dengan proses penyesuaian dalil-dalil agama dengan kebutuhan masyarakat lokal. Tokoh aliran ini adalah Abū Ḥanīfah, Muhammad bin Hasan, Abu Yūsuf bin Ibrāhim dan lain-lain.²⁵ Namun ditengah-tengah kontradiksi tersebut terdapat pula aliran yang berusaha memodifikasi sehingga membentuk aliran baru yaitu aliran moderat. Aliran ini di satu sisi meresepsi hadis tetapi di sisi lain tidak melupakan rasio. Termasuk kelompok ini adalah Imām Shāfi'i.

Sesuai ciri khasnya, pendekatan fiqh akan melihat pemikiran seseorang. Abū Zahra, dalam perspektif normatif sekaligus meneliti problem sosiologis yang dihadapinya untuk dilarikan pada kondisi sosial sekarang. Upaya ini karena itu adalah melakukan tiga langkah sekaligus yaitu melihat basis normatif yang digunakan oleh Abū Zahra dalam membangun argumennya tentang nafkah anak pasca perceraian, setelah itu melihat problem historis yang dihadapi oleh Abū Zahra. Bidang ini ditelusuri dari basis epistemologis yang digunakannya dalam berbagai karya terutama tentang nafkah anak. Setelah itu memanfaatkan gagasan Abū Zahra tersebut dalam kondisi

²⁵ M. Imdadun Rahmat (ed.), *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il* (Jakarta: Lakspesdam NU, 2002), 90; Muhammad Khudhari Bik, *Tārikh Tashri' al-Islamī* (Mesr: Maṭba'ah Sa'adah, 1954), 141-146; N.J. Coulson, *A. History of Islamic Law* (Edinburg: University Press, 1964, 36-52.

kekinian dan kedisinian. Kekinian dan kedisinian inilah karakter fiqh mulai awal terbentuknya hingga sekarang. Dengan langkah terakhir ini, karya ini diharapkan tidak hanya bicara idealitas tetapi juga memprediksi bagi kemungkinannya di Indonesia.

Elaborasi kajian juga dilakukan dengan mengikuti cara yang disarankan oleh Miles dan Huberman yaitu : Reduksi data, display data, mengambil kesimpulan dan verifikasi.²⁶ Reduksi data adalah merangkum, memilih hal-hal yang penting, menfokuskan hal penting tersebut dan membuat katagori. Display data yaitu menyajikan data ke dalam pola yang dilakukan dalam bentuk uraian, bagan, grafik dan peta. Setelah itu dilakukan penarikan kesimpulan dan verifikasi.²⁷

E. Sajian Buku

Karya ini akan dieksplorasi dalam formasi lima bab. Perincian masing-masing bab adalah sebagai berikut:

Bab pertama sebagai bab pendahuluan yang terdiri dari latar belakang masalah, tujuan dituliskannya buku, kerangka teori, cara buku ini ditulis dan sajian buku.

Bab kedua adalah kerangka teoritik yang membahas tidak saja tentang biografi Abū Zuhra baik secara umum maupun akademik tetapi juga membincang nafkah secara umum yang berkaitan dengan nafkah anak dan kerabat yang secara spesifik mengkaji syarat keharusan pemberian nafkah, urutan individu

²⁶ Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis* (London: Sage Publications, 1984), 21.

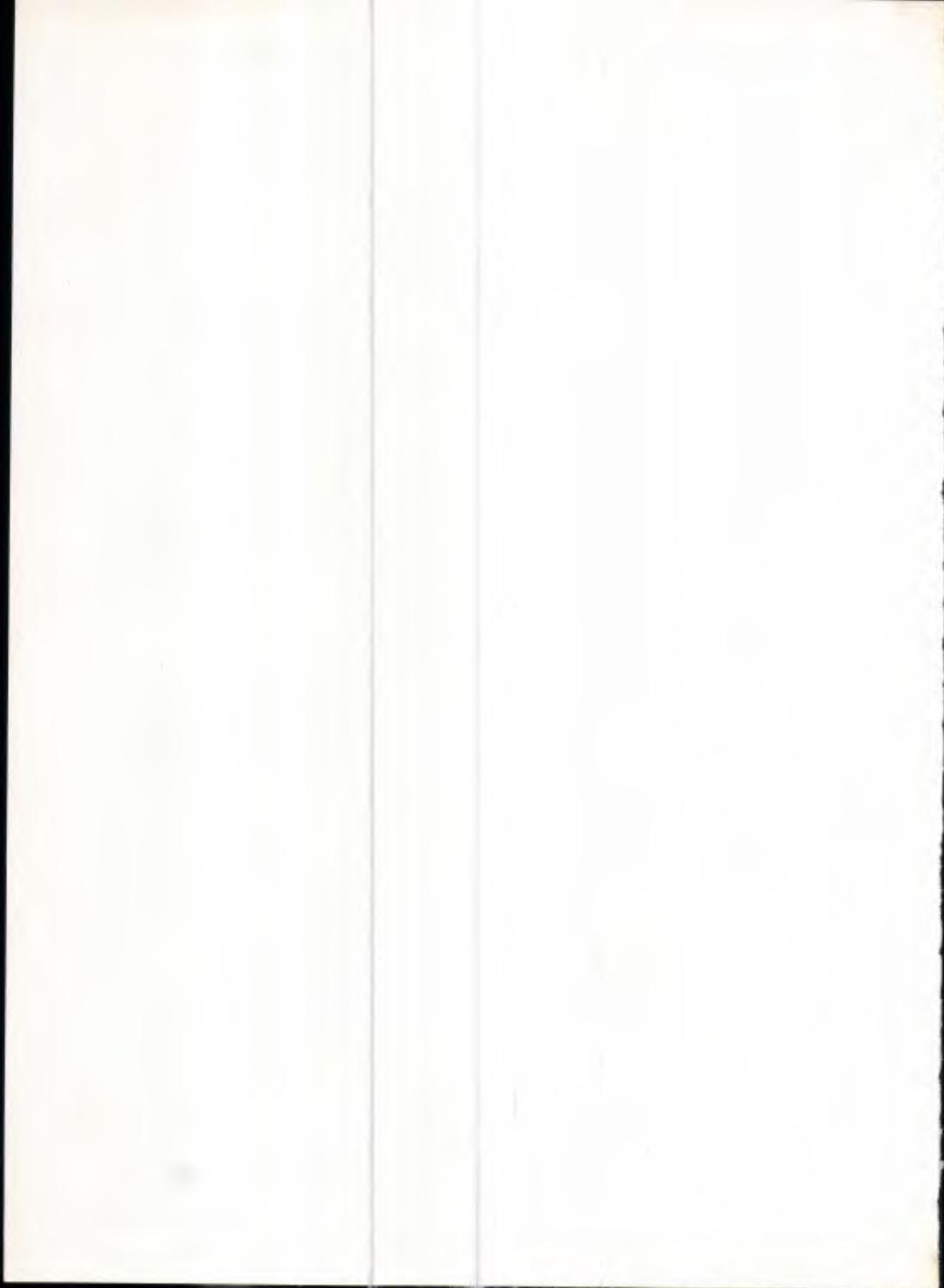
²⁷ Matthew B. Miles & A.S. Michael Huberman, *Analisa Data Kualitatif*, terj. Tjetjep Rohendi Rohidi (Jakarta: UI Press, 1992), 16.

yang harus memberi nafkah, ketentuan besaran nafkah sampai pada bandingan nafkah isteri dengan kerabat.

Bab ketiga membahas tentang nafkah anak dalam aturan perundang-undangan di Indonesia, konsep ini diawali dengan membincang perkawinan dan akibat hukum yang berlaku dalam perundang-undangan di Indonesia, perkawinan dan akibat hukum yang berlaku ini akan dieksplorasi melalui berbagai redaksi aturan perundang-undangan yang ada baik Undang-Undang Perkawinan Nasional Nomor 1 Tahun 1974 melalui bab-bab serta pasal-pasal sampai pada ayat-ayat yang muncul dalam peraturan perundang-undangan tersebut. Dilanjutkan dengan membincang nafkah anak karena nafkah ini merupakan amanat undang-undang yang menyatu dengan peristiwa hukum berupa perkawinan ini. Setelah itu dilanjutkan dengan kajian yang terkait dengan putusnya perkawinan dan akibat hukum yang ditimbulkannya.

Bab keempat membahas pandangan Abū Zahra tentang nafkah anak secara umum baik sebelum maupun sesudah perceraian, nafkah anak dalam Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, dan implikasi pandangan Abū Zahra dalam pelaksanaan Hukum Islam di Indonesia.

Bab kelima adalah bab terakhir yaitu; penutup



BAB II

MENIMBANG KEMBALI KONSEP NAFKAH MENURUT ABU ZAHRA

A. Biografi Abū Zahra

Membincang sebuah pemikiran tokoh, apapun tema yang didiskusikan, akan membawa pada beberapa kajian yang terkait dengan tokoh yang sedang dikaji tersebut tidak saja biografi secara umum tetapi juga pada wilayah akademik tokoh yang mungkin meliputi banyak aspek kehidupan intelektualnya. Pada bab ini akan diurai hal-hal yang terkait dengan kedua ranah tersebut, sebelum kemudian akan diurai pemikiran Abū Zahra terkait kewajiban memberi nafkah pada anak setelah suami-isteri secara resmi bercerai serta nafkah kerabat yang menjadi tema sentral kajian buku ini.

Muhammad Abū Zahra,²⁸ yang hidup antara tahun 1898 sampai dengan tahun 1974 ini, merupakan seorang intelektual

²⁸ Informasi lain menyatakan bahwa nama lengkapnya adalah Muhammad Ahmad Mustafa Abū Zahra, selanjutnya disebut Abū Zahra. Lihat Arab News dalam <http://mindamadani..>, diunduh tanggal 18 Juli 2014.

Mesir, memiliki keserjanaan di bidang hukum Islam serta seorang penulis yang sangat produktif dalam beragam keserjanaan Islam. Ia juga mengabdikan dirinya sebagai anggota peneliti Islam di Akademi al-Azhar.²⁹ Abū Zahra lahir pada tanggal 29 Maret 1898 di El-Mahalla El-Kubra,³⁰ kota terbesar kedua di sekitar Delta Sungai Nil. Dalam tahun 1913 Abū Zahra menyelesaikan sekolah menengah –setingkat SMA di Indonesia – dan diterima di Akademi (Kolose) al-Ahmedi di Tanta. Dalam tahun 1916, ia meraih nilai tertinggi dalam tes penerimaan untuk institut kehakiman (*the judiciary institut*) di *Gharbia Governorate*, selain hal tersebut ia juga menjadi mahasiswa yang lebih muda beberapa tahun serta kurang berpengalaman di antara para sahabatnya.³¹ Ia dididik dalam nuansa pendidikan aliran al-Azhar yang tradisional, dan belum pernah mengenyam pendidikan di Eropa ataupun sekolah-sekolah barat yang berada di Mesir, karenanya Abū Zahra dikritik oleh para orientalis sebagai pemikir yang memiliki pemahaman yang dangkal tentang metode-metode keilmuan Barat.³²

²⁹ Ralph H. Salmi, at all, *Islam and Conflict Resolution: Theories and Practices* (Lanham: University Press of America, 1998), 90

³⁰ El-Mahalla El-Kubra sering disingkat dengan nama El-Mahalla – saat ini – merupakan sebuah kota industri dan pertanian yang cukup besar di Mesir yang terletak di tengah Delta Sungai Nil pada sisi barat anak sungai Damietta, el-Mahalla dikenal karena industri tekstilnya. Lihat Wikipedian On Line Library ‘*El-Mahalla El-Kubra*’ diunduh tanggal 8 Juli 2014.

³¹ Lihat *Arab News*, Scholar of renown: Muhammad Abū Zahra. Ed. Adil Salahi, 14 November 2001. Diunduh tanggal 18 Juli 2014.

³² Jacques Waardenburg Ed. “*Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 244

Abū Zahra mengajar di fakultas Usul al-Din (*theologi*) di al-Azhar dan kemudian menjadi Guru Besar (Professor) dalam hukum Islam di universitas Kairo.³³ Antara tahun 1933 sampai 1942, ia mengajar rangkaian mata kuliah sejarah Agama, Kelompok dan Sekte Agama di universitas al-Azhar, selama mengajar perbandingan agama dan kekristenan (*Christianity*) dua mata kuliah terahir belum diterbitkan sampai pada tahun 1965.³⁴

Kecemerlangan karier intelektual Abū Zahra tidak terlepas dari banyak pengaruh, tidak saja lingkungan pendidikan keluarga tetapi juga para guru yang turut serta mengasah sisi-sisi intelektualnya. Karier intelektual sebagaimana ranah kepribadiannya juga diawali dari pengaruh keluarganya, Ia dididik dalam sebuah keluarga yang taat agama dan nilai-nilai Islam. Sejak usia sembilan (9) tahun Abū Zahra telah menghafal al-Qur'an dari sejumlah guru yang mengajarnya al-Qur'an; nama-nama yang muncul di antara guru-guru pendidikan al-Qur'annya adalah Shaikh Muḥammad Jamal seorang imam Masjid Dahaniyah, Shaikh Muḥammad Hika yang menjadi imam Masjid Ḥanafi dan Shaikh Mursi al-Miṣry seorang imam Masjid Abū Rabāḥ.

Abū Zahra sendiri menegaskan bahwa ia memulai kehidupan intelektualnya dari mengkaji dan menghafal al-Qur'an. Sekolah dasar (pendidikan tingkat rendah) di tempuhnya di sekolah dasar Raqiyyah, di sini selain mempelajari ilmu agama dan bahasa

³³ John Louis Esposito, *The Oxford Dictionary of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2003),

³⁴ Waardenburg Ed. "Muslim Perceptions ..., 244.

Arab, ia juga mempelajari ilmu umum seperti matematika dan ilmu-ilmu lain.³⁵ Ketika mengenyam pendidikan tidak saja ketika ia studi di Akademi (kolose) tetapi juga ketika ia studi di tempat lain inilah Abū Zahra bertemu dan bersinggungan dengan sejumlah dosen yang membuka cakrawala akademisnya. Nama-nama seperti Muhammad Atif Barakah (1872-1924), Muhammad Faraj Sanhuri (1881-1977), Abdul Wahhab Azam (1894-1959), Ahmad Ibrahim Bak, Muhammad Khudri al-Afifi, Abdul Wahhab Khallaf, Abdul Jalil Isa sampai Mustafa Ana'i. Abū Zahra pernah mengajar di beberapa tempat di antara lembaga pendidikan tempat ia mengajar adalah Dār al-Ulūm, namun ia mengajar di lembaga ini hanya setahun melalui kontrak; sebuah lembaga pendidikan menengah di Kairo dan Suhaj dari tahun 1930 sampai 1932, serta lembaga lain yang telah diurai sebelumnya. Ia meninggal dunia pada hari Jum'at petang tanggal 12 April 1974 di rumah kediamannya di 'distrik' Zaitun (Kairo) pada usia 76 tahun.³⁶

Selain kesibukan mengajar Abū Zahra, sebagai seorang pemikir Islam, juga menulis sejumlah atau bahkan banyak sekali karya akademis yang terkait dengan pemikiran keislaman. Selain menulis karya-karya biografi dan pemikiran para tokoh imam mazhab, ia juga memiliki tulisan yang terkait dengan status

³⁵ Dari sekolah ini ia kemudian melanjutkan pendidikan menengah dan ke akademi (kolose) al-Ahmadi di Tanta seperti uraian sebelumnya. Kajian agak detail tema ini, Adil Salahi ed. Arab News.com: Muhammad Abū Zahra, 14 November 2001. Diunduh tanggal 18 Juli 2014

³⁶ Informasi menyatakan bahwa Abū Zahra meninggal saat memegang pena tatkala menulis tafsir al-Qur'an surat al-Naml ayat 19. Lihat www://mindamadani diunduh tanggal 18 Juli 2014

individu (*personal status*), wakaf (*pious endowments*), harta milik atau kepemilikan (*property*), kejahatan dan hukuman dalam hukum Islam.³⁷

Di salah satu karya Abū Zahra yang cukup penting untuk kajian buku 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 mazhab; 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 mazhab Abū Zahra juga menulis karya-karya lain seperti sejarah, fiqh Islam dan lain sebagainya.

Karya sejarah atau lainnya yang telah diselesaikannya adalah sejarah madhhab dalam Islam (*Tārīkh al-madhāhib al-Islāmiyah*) yang terdiri dari dua (2) jilid, Hukuman dalam fiqh Islam (*al-Uqūbah fī Fiqh al-Islamī*) Kejahatan dalam fiqh Islam (*al-Jarīmah fī Fiqh al-Islamī*). 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-Qurān*, 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*), *Muḥāḍarāt fī al-Naṣrāniyah*, *Tanḍīm*

³⁷ Esposito, John L, *The Oxford dictionary of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2003),

al-Islām li al-Mujtama', Masyarakat Islam (*Fi al-Mujtama' al-Islāmī*), Masyarakat dalam naungan Islam (*al-Mujtama' al-Insānī fi Ḍill al-Islām*), dan kompilasi Fiqh Islam (*Mausū'at al-Fiqh al-Islāmī*), Penutup Para Nabi (*Khatam al-Nabī*) yang terdiri dari tiga jilid, serta *al-Da'wah ilā al-Islām*).³⁸

B. Nafkah Anak dan Kerabat

Sebelum mengurai kewajiban memberikan nafkah tidak saja bagi anak tetapi juga bagi kerabat, di sini akan dijelaskan secara singkat hal yang terkait tiga kewajiban lainnya yaitu karena adanya hubungan nasab (kekeluargaan), karena penyusuan, dan karena pengasuhan atau perawakan anak.

Hak-hak anak sejatinya terkait erat dengan adanya pernikahan (*thamrat al-zawāj*).³⁹ 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.⁴⁰ 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 pertama anak terpenuhi, hak kedua anak

³⁸ Abū Zahra, Muḥammad, *al-Aḥwāl al-Shakhshīyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, tt), 598

³⁹ *Ibid.*, 451

⁴⁰ Kajian singkat tema ini, *Ibid.*

adalah hak pendidikan (*ḥaqq li al-tarbiyah*) yang dibebankan kepada bapak dan ibu.⁴¹

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 karya 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 cukup' atau yang masih mampu bekerja dengan layak. Walaupun kewajiban pemberian dilekatkan kepada sebagian kerabat, namun para juris Islam (*fuqāhā'*) berbeda pendapat tatkala membatasi (mereka) 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

⁴¹ Pembebanan 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. Kajian agak detail tema ini, *Ibid.*, 451-484

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-gagasan yang dibangunnya merujuk pada ayat al-Qur'an dan Hadith Nabi saw.⁴² Teks-teks yang dijadikan referensi oleh Imam Mālik ini, bagi Abū Zahra, 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.⁴³

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 anak-cucu kepada bapak serta kakek mereka (*nafaqat al-furū' 'alā 'uṣūlihim*), serta bapak dan kakek kepada anak-

⁴² Ayat-ayat seperti..." *Wa bi al-wāl wal-yatim ihsānā*"..., "...*wa 'alā al-maulūdi rizqahunna wa kiswatumunna bi al-māl*"..., dan redaksi hadith Nabi saw. ..." *Anta wa māluka li abika*"...merupakan rujukan yang dipakai Imam Mālik. Abū Zahra, dalam hal ini walaupun ia telah hafal al-Qur'an sejak usia 9 tahun, tidak memberikan referensi surat ataupun ayat pada karyanya ini (baca: *al-aḥ wāl al-shaḥṣiyah*). Karenanya peneliti masih mendapatkan kesulitan untuk tujuan-tujuan referensi karena hal ini jika dilakukan, harus didampingi paling tidak *al-Mu'jam al-mufahras li al-fāz al-Qur'an* seperti *Faḥa al-Rahmān* atau lainnya serta *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Hadīth* karya AJ. Wensink at all, atau lainnya. Abū Zahra, *al-Aḥwāl al-Shaḥṣiyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, tt), 485

⁴³ *Ibid.*.

cucu 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*).⁴⁴

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 Tuhan (baca: Allāh swt.) memerintah untuk menyambung kekerabatan (*ṣilat al-raḥmi*) melalui lisan Nabi saw., bagian dari *ṣilat al-raḥmi* tersebut berbentuk pemberian nafkah saat dibutuhkan. Hal yang juga cukup krusial untuk diurai mengapa Abū Ḥanīfah mempersyaratkan *muḥarramiyah* 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.⁴⁵

Keempat, di sisi yang lain, imam Aḥmad ibn Ḥanbal menegaskan bahwa kekerabatan yang menjadi faktor penyebab

⁴⁴ 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.*

⁴⁵ *Ibid.*

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-wārithi mithu 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.⁴⁶

Menurut Ahmad, 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 sampai pada pembebanan nafkah kekerabatan dari sisi anak (*qarābat al-awlād*).⁴⁷

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

⁴⁶ *Ibid.*,485-486

⁴⁷ Kajian singkat topik ini, lihat. *Ibid.* 486

tersebut; sementara pengikut Ḥanbali (Ḥanābilah) memiliki konsep yang paling luas diantara gagasan-gagasan tersebut; sedangkan Ḥanafiyah membuat konsep tersebut menjadi sedang (*tawassuṭ*).⁴⁸

1. Syarat Keharusan Pemberian Nafkah

Keharusan pemberian nafkah seorang kerabat pada kerabat lainnya, bagi Abū Zahra, memiliki beberapa persyaratan, sejumlah persyaratan tersebut meliputi: *pertama*, konsep *muḥarramiyah*, 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 dilarang (diharamkan) menikahi perempuan yang masih kerabat tersebut, sebagaimana ditunjukkan oleh pernyataan Ḥanafiyah. Namun Ḥanābilah tidak menyaratkan konsep *muḥarramiyah* ini.⁴⁹ *Kedua*, adanya kebutuhan seorang kerabat untuk diberi nafkah kerabat lain. Karena alasan ini, maka seandainya seorang kerabat tidak membutuhkan nafkah dimaksud maka ia (kerabat tersebut) tidak berhak mendapatkan

⁴⁸ 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.*

⁴⁹ Lihat, *Ibid.*

nafkah. Parameter membutuhkan nafkah atau tidak dari kerabat lain ini didasarkan pada 'tercukupinya' kebutuhan primer (*al-nafaqat al-darūriyah*), karena nafkah terkait kebutuhan primer ini dijalankan untuk menjaga agar kerabat yang mendapatkan nafkah tidak 'terbengkalai' kehidupannya (*li daf'i al-halāk 'ani al-qarīb*).⁵⁰ 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 'lemahnya' (*'ajz*) 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 untuk meminta nafkah. Karena alasan ini maka

⁵⁰ Jika kebutuhan primer kerabat telah tercukupi, maka berarti ia masih mampu mencukupi kebutuhannya sendiri dan tidak perlu nafkah dari kerabat yang mampu. Abu Zahra juga mengilustrasikan parameter kebutuhan seorang kerabat untuk mendapatkan nafkah atau tidak dari kerabat lain ini melalui dua contoh yang berbeda, untuk ilustrasi singkat yang dikemukakan Zahra lihat catatan kaki, *Ibid.*, 488

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.⁵¹

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.⁵²

⁵¹ 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

⁵² Kajian singkat topik ini termasuk penjelasan agak detail terkait pembebanan kerabat bagi kerabat lain yang menuntut ilmu muncul dalam catatan kaki, lihat. Abū Zahra, *Aḥwāl ...*, 488-489

Keempat, Kesejahteraan pemberi nafkah menjadi syarat – yang harus dipertimbangkan- selain pembebanan salah seorang dari kedua orang tua yang menafkahi anak laki-lakinya serta anak (*walad*) yang menafkahi orang tuanya (bapakny). Pembebanan nafkah ini memiliki 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:⁵³ (1) Abū Yūsuf menegaskan bahwa definisi sejahtera adalah jika individu memiliki harta setara satu niṣāb zakat yang setara dengan duapuluh *mithqāl* emas,⁵⁴ hal ini karena menafkahi *ẓi 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

⁵³ 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 (*ṣarṭ niṣāb*) yang melampaui kebutuhan dasarnya yakni sekitar duapuluh *mithqāl* emas; *kedua* *ṣarṭ 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 muhrannya (*al-qarīb ẓi al-rahmi al-muḥarram*)... *Ibid.*, 489

⁵⁴ 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.

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 *zī al-rahīm* 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 hak seorang individu terhadap individu lainnya, sedangkan zakat merupakan hak Allah swt.

Abū Zahra mengurai lebih jauh bahwa pernyataan Muhammad ini, untuk masa sekarang, lebih memiliki unsur humanis sebagaimana sejumlah pendapat juris Islam (*fuqahā*) termasuk al-Sarkhasi.⁵⁵

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 memberi nafkah salah satu orang tua (bapak atau ibu) kepada putranya (*ālā al-ibn*), atau kewajiban memberi nafkah bagi anak (*al-walad*) kepada bapaknya. 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 (*ājiz*) karena ia jadi beban tanggungan nafkah yang lain tidak

⁵⁵ Abū Zahra, *al-Aḥwāl al-Shakhṣiyah*, 489-490

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.⁵⁶

Pemberian nafkah seorang bapak kepada anaknya tidak dibebankan kepada yang lain tetapi kepada diri bapak tersebut secara mandiri walaupun ia tidak memiliki kemampuan (*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 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.⁵⁷

⁵⁶ *Ibid.*, 490

⁵⁷ Pada kasus pembebanan nafkah pada saudara laki-laki, ia sejatinya dibebani dua kewajiban nafkah sekaligus; pertama yaitu memberi nafkah kepada pakaknya karena menafkahi(nya) anak kepada bapaknya tidak disyaratkan bapak dalam keadaan *'ajz*, namun hanya dikaitkan dengan adanya masa sulit atau kesulitan (*i'sār*); dan kedua menafkahi saudara laki-

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).⁵⁸ Namun apabila anak tidak memiliki keluarga dan hidup sendiri,

laki sebagai nafkah wajibah yang sejatinya dibebankan kepada bapak, dan beban ini dikembalikan kepada bapak saat sejahtera. Paling tidak kedua hal tersebut merupakan konteks takhrij yang dinyatakan para jurus Islam, di sini terdapat dua hal yang harus dipertimbangkan; (1) Bapak secara mandiri dan tidak dibantu siapapun menafkahi anak-anaknya (*awlādihi*) yang masih kecil, bahkan anak-anaknya yang sudah besar namun tidak memiliki kemampuan secara memadai –untuk bekerja-, dan al-Khaṣṣaf membagi nafkah anak dalam kasus tersebut menjadi dua pembebanan yaitu kepada bapak 2/3 bagian nafkah dan kepada ibu 1/3 bagian nafkah jika ibu memiliki kemampuan finansial; (2) Abū Yūsuf menegaskan bahwa anak kecil yang memiliki orang tua –bapak- (*wālid*) yang dibutuhkan, namun kewajiban nafkahnya gugur, maka beban kewajiban nafkah kepada anak yang masih kecil tersebut tidak ‘diserahkan’ kepada kerabat *al-mahārim* dari pihak ibu tapi dibebankan kepada individu yang wajib menafkahi bapaknya...dst, kajian detail tema ini muncul dalam catatan kaki. Abū Zahra, *al-Akhwāl...*, 490-491

⁵⁸ 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.

dan bapaknya meminta hidup bersama anaknya, apakah anak wajib menafkahi bapaknya? Dalam permasalahan ini terdapat sebagian ulama 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 –dimakan– 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.⁵⁹

Namun, dalam kasus seperti di atas, mayoritas ulama menyatakan 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 –untuk 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

⁵⁹ *Ibid.*, 491

anak makan sendiri tidak saja karena bapak termasuk bagian dari dirinya, tetapi juga karena pekerjaan anak termasuk pekerjaan bagi –pemenuhan nafkah- bapaknya, dan ibu secara definitif, dalam hal ini, dapat disamakan dengan 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*), 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 (*fi nafaqat al-uṣūl al-wājibah 'alā furū'ihim*) serta pemberian nafkah seorang anak, cucu, dan seterusnya kepada bapak, kakek, dan seterusnya (*fi 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.⁶⁰

Contoh kasus yang barangkali dapat mengurai konsep di atas agak lebih detail adalah sebagai berikut; seandainya seorang laki-laki memiliki dua putra (*waladāni*), yang satu beragama Islam sedangkan yang lain beragama Kristen (*masīḥy*) maka nafkah harus diberikan kepada kedua putra tersebut, walaupun salah satu dari kedua putra tersebut tidak terkait dengan adanya

⁶⁰ *Ibid.*, 492

warisan, seandainya bapaknya beragama Kristen maka anak yang beragama Islam tidak mendapatkan warisan darinya, seandainya bapaknya beragama Islam maka putranya yang beragama Kristen tidak mendapatkan warisan darinya, namun nafkah tetap harus diberikan kepada kedua putra tersebut dengan rata dan sama (*'alā al-sawā'*).

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.

2. Urutan Individu (Kerabat yang Harus Memberi Nafkah

Setelah membincang syarat keharusan pemberian nafkah, dalam uraian lebih lanjut ini akan dijelaskan hal-hal terkait dengan runtutan orang-orang yang dibebani kewajiban memberi nafkah. Apabila yang harus 'memberi' nafkah hanya satu orang (*man tajibu 'alayhi al-nafaqah wāḥidan*) maka –nafkah- harus dijalankan (*'adāhā*) 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 shaqīqayn*), 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-’ašli al-yasār*) karena persyaratan yang mengharuskan nafkah tetap berada pada para kerabat tersebut.⁶¹

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 (*tartīb man tajibu ’alayhim al-nafaqah*). Ibn Abidin mencoba mengurai secara ringkas sejumlah pendapat dari madhhab Hanafi, dan memberikan paling tidak tujuh (7) kondisi terkait hal tersebut.⁶²

Pertama, apabila individu yang berhak –berkewajiban- memberi nafkah adalah *’ašl* (‘bapak’ atau makna *’ašl* lain) dan dia memiliki banyak anak atau cucu (*furū’*) yang ‘berbeda’ persyaratan keharusan yang tidak dapat dihindari dalam memberikan kewajiban –nafkah- kepada mereka, maka urutan kewajiban pemberian nafkah kepada mereka adalah karena ‘kedekatan’ (*qarīb*) –kekerabatan- dan *juz’iyah* bukan hanya keterkaitan warisan belaka, karena alasan *juz’iyah* sedangkan

⁶¹ Kajian singkat uraian tema ini muncul dalam *footnote* yang intinya menjelaskan kerabat yang dibebani pemberian nafkah jika terdapat perbedaan kekayaan atau kesejahteraan. *Ibid.*, 493

⁶² Namun sebelum mengurai lebih jauh, Abū Zahra, menjelaskan dua konteks yang juga cukup krusial yaitu ‘posisi nafkah’ (*mauži’ al-infāq*) dalam fiqh Hanafi yang telah ‘disinggung’ secara singkat sebelumnya yaitu: (1) Bahwa anak (*al-walad*), secara mandiri atau tanpa bantuan dari yang lain, menafkahi kedua orang tuanya baik ia anak laki-laki atau perempuan –yang secara finansial sejahtera-, (2) Bapak, juga secara mandiri dan tanpa bantuan kerabat lain, menafkahi anak-anaknya, *Ibid.*, 493

keterkaitan warisan tidak masuk di dalamnya. Oleh karena itu jika seorang individu (bapak atau kakek - 'aṣl) memiliki putri (*bint*) dan putra (*ibn*) maka nafkah diberikan kepada mereka berdua ('*alayhimā*) secara seimbang, walaupun anak perempuan tersebut sejahtera (kaya). Apabila individu (bapak) memiliki dua anak laki-laki (putra) yang satu Islam sedangkan yang lain tidak beragama Islam maka nafkah juga diberikan kepada mereka berdua secara merata. Dan jika individu ('*aṣl*) tersebut mempunyai cucu perempuan dari anak perempuan dan cucu laki-laki dari anak laki-laki maka nafkah juga diberikan kepada mereka secara seimbang pula walaupun warisan diberikan kepada cucu laki-laki dari anak laki-laki bukan cucu perempuan dari anak perempuan. Seandainya individu ('*aṣl*) ini memiliki cicit perempuan dari cucu dan anak laki-laki (*bint ibn ibn*) dan cucu perempuan dari anak perempuan maka nafkah diberikan kepada cucu perempuan dari anak perempuan tersebut –bukan kepada cicit- karena cucu perempuan dari anak perempuan tersebut lebih dekat kekerabatannya. Kekerabatan seperti uraian di atas didahulukan dalam kaitannya dengan pemberian nafkah walaupun tidak terkait dengan warisan. Namun seandainya kekerabatan berada dalam satu tingkat (sama tingkatannya) maka nafkah diberikan kepada mereka berdua secara seimbang tanpa mempertimbangkan dan melihat aspek waris.

Kedua, apabila individu yang berhak mendapatkan nafkah adalah *furū'* (anak, cucu dan seterusnya) dan sanak kerabat (*ḥawāsh*). Contoh kasus dalam poin kedua ini adalah apabila seorang individu memiliki sejumlah anak (*awlād*) dan beberapa cucu dari beberapa anak (*awlādu aṣlād*) dan genealogi ke bawah (seterusnya) serta individu ini (dia) memiliki beberapa paman dari

pihak bapak ('*a'mām*) atau dari sisi ibu ('*khwāl*) serta mempunyai beberapa saudara laki-laki ('*khwah*) dan saudara perempuan ('*khawāt*) maka sanak kerabatnya tidak berhak mendapatkan nafkah karena terdapat *furū'* yang memungkinkan nahkah harus diberikan kepada mereka, karena 'dikembalikannya' (*li istīfā'*) persyaratan, Bahkan masalah dilihat seperti hanya ada *furū'* saja, maka yang ada hanya terkait dengan kekerabatan (*al-qarbu*) dan *juz'iyah* dan siapapun yang paling dekat kekerabatannya maka ia menerima nafkah tanpa mempertimbangkan ada kaitan atau tidak ada kaitan dengan waris.

Ketiga, Apabila yang berhak menerima nafkah adalah '*uṣūl* atau *furū'* yang 'berbeda' syarat keharusannya. Dalam kasus atau kondisi seperti ini maka nafkah diberikan kepada yang paling dekat tingkat kekerabatannya, baik ia yang memiliki kaitan dengan waris atau yang lain yang memiliki kaitan dengan waris. Apabila yang berhak menerima nafkah adalah bapak dan cucu laki-laki dari anak laki-laki, maka yang –lebih berhak- menerima nafkah adalah bapak, walaupun bapak dalam kasus ini juga terkait – dengan penerimaan- waris dan bukan cucu laki-laki dari anak laki-laki.⁶³

Apabila kekerabatan berada dalam satu tingkatan yang sama maka terdapat dalil yang mendahulukan yang lebih unggul atau lebih kuat diantara kekerabatan yang setingkat tersebut; seandainya individu tersebut memiliki bapak dan anak laki-laki maka yang harus 'menerima'(memberi: pen) nafkah adalah anak laki-laki tersebut (*kāna al-wujūb 'alā al-ibn*) karena dalil mengindikasikan bahwa harta anak adalah milik

⁶³ *Ibid.*, 494

bapaknyā.⁶⁴ Apabila mereka dalam satu tingkatan kekerabatan, dan tidak terdapat hal yang lebih menguatkan di antara salah satu kelompok tersebut maka nafkah dikaitkan dengan warisan karena adanya dalil berupa firman Allah “*Wa ‘alā al-wārithi mithlu dhālik*”. Namun jika individu tersebut memiliki kakek dari bapak (*‘abū al-ab*) dan cucu laki-laki dari anak laki-laki maka nafkah diberikan kepada keduanya dan dikaitkan dengan warisan keduanya; bagi kakek seper enam (1/6) (*al-sudus*), dan bagi cucu laki-laki dari anak laki-laki ‘lima per enam’ bagian (*khamsat al-asdās*); namun apabila individu tersebut memiliki kakek dari bapak dan cucu perempuan dari anak perempuan maka seluruh nafkah diperuntukkan bagi kakek dari bapak (*‘abi al-ab*) karena ia –dianggap- sendirian dari aspek waris.⁶⁵

Keempat, individu yang berhak menerima nafkah terdiri dari *‘uṣūl*, *furū’* dan *ḥawāsh* (sanak kerabat), dalam kasus atau kondisi seperti ini *ḥawāsh* dianggap tidak ada, karena tidak diharuskan memberi nafkah kepada mereka sementara *furū’* ada. Maka aturan yang berlaku adalah sama seperti aturan saat *furū’* dan *‘uṣūl* ada tanpa *ḥawāsh*, dan ini berarti sama seperti kondisi atau kasus sebelumnya.

Kelima, apabila individu tersebut memiliki *‘uṣūl* saja. Apabila bapak ada di dalamnya maka nafkah dibebankan kepadanya secara mandiri, karena bapak menafkahi anaknya kandungnyā secara mandiri tanpa bantuan siapapun baik anak tersebut laki-

⁶⁴ Uraian di atas didasarkan pada hadith Nabi saw. “*Anta wa māluka li abīka*” dan teks ini menunjukkan dan menguatkan kewajiban memberi nafkah kepada anak laki-laki bukan kepada bapak. *Ibid.*.495

⁶⁵ *Ibid.*, 495

laki ataupun perempuan. Apabila 'uṣūl itu bapak dan ibu maka nafkah dibebankan kepada bapak saja. Apabila dalam 'uṣūl tidak terdapat bapak beberapa individu secara keseluruhan 'saling' mewarisi (*wāriṭhīn*) maka nafkah dikaitkan dengan warisan. Siapapun –dari kerabat tersebut- yang tidak saja memiliki kakek yang masih sehat sampai genealogi ke atas tetapi juga memiliki ibu, maka nafkahnya dikaitkan dengan warisan jadi kakek dapat jatah menafkahi sebesar dua per tiga ($2/3$) sementara ibu dapat jatah menafkahi sebesar sepertiga bagian ($1/3$). Namun apabila individu tersebut memiliki nenek dari pihak ibu ('*umm 'ummin*), nenek dari sisi bapak ('*umm abin*), serta memiliki kakek dari pihak bapak ('*abu abin*) maka beban nafkah diberikan kepada kedua nenek sebesar seper enam ($1/6$) (*al-sudus*) dengan cara saling berbagi dari besaran nafkah tersebut, dan selebihnya dibebankan kepada kakek karena hitungan warisan diberlakukan seperti hal tersebut. Apabila individu tersebut memiliki 'buyut' laki-laki dari kakek dari pihak bapak serta memiliki nenek dari pihak ibu maka nafkah dibebankan kepada keduanya dan masing-masing mendapat bagian memberi nafkah sebesar 'per enam' (*asḍāsā*), bagi nenek dari pihak ibu seper enam ($1/6$) dan sisanya dibebankan bagi buyut laki-laki dari kakek dari sisi bapak.⁶⁶

Namun apabila diantara kerabat tersebut sebagian saling mewarisi dan sebagian yang lain tidak saling mewarisi, maka nafkah dibebankan kepada kerabat yang paling dekat dengan yang berhak menerima nafkah seperti seandainya seorang individu tidak saja memiliki kakek dari pihak ibu tetapi juga

⁶⁶ *Ibid.*, 495

memiliki seorang ibu maka nafkah dibebankan kepada ibu, namun apabila ia memiliki kakek dari pihak ibu dan buyut laki-laki dari kakek dari pihak bapak maka nafkah dibebankan kepada kakek dari pihak ibu melalui konteks- qiyas karena ia masuk dalam kategori kerabat yang paling dekat, walaupun tidak saling mewarisi. Aturan hukum semacam ini diambil dari model *ta'li'*.⁶⁷ Apabila mereka berada pada tingkatan kekerabatan yang sama maka yang dibebani nafkah lebih dulu adalah yang memiliki kaitan waris, sebagai contoh seandainya terdapat kakek dari pihak ibu dan kakek dari sisi bapak, maka nafkah dibebankan kepada kakek dari pihak bapak.⁶⁸

Keenam, apabila seorang individu memiliki *'uṣūl* (genealogi ke atas) dan sanak kerabat ('genealogi ke samping'), dan salah satu diantara kedua kelompok kerabat tersebut tidak saling mewarisi sementara yang lain saling mewarisi, maka konsep waris dapat diabaikan (*mulghā*) dan beban nafkah diberikan kepada *'uṣūl* saja walaupun mereka tidak saling mewarisi, seandainya seorang individu memiliki kakek dari pihak ibu dan saudara laki-laki dari bapak dan ibu (*akh shakīq*) maka seluruh nafkah dibebankan kepada kakek dari pihak ibu.⁶⁹ Apabila individu tersebut memiliki kakek dari pihak bapak dan paman dari sisi bapak dan ibu (*'amm shaqīq*) maka beban seluruh nafkah berada pada pihak kakek dari bapak karena salah satu dari dua kelompok kekerabatan

⁶⁷ Kajian agak detail tema ini muncul dalam catatan kaki karya Abū Zahra *al-Aḥwāl al-Shakhshiyah*, *Ibid.*, 495-496

⁶⁸ *Ibid.*, 496

⁶⁹ Abū Zahra, *al-Aḥwāl al-Shakhshiyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, tt), 496-497

tersebut, dalam hal ini kakek dari pihak bapak, terkait dengan waris sedangkan yang lain tidak terkait. Namun apabila kedua kelompok kekerabatan yang ada sama-sama terkait dengan waris maka nafkah dikaitkan dengan waris : apabila seorang individu memiliki saudara laki-laki seapak dan seibu serta memiliki ibu maka nafkah dibebankan kepada keduanya dan masing-masing mendapat 'pertiga' (*'athulāthā*),⁷⁰ bagi ibu sepertiga (1/3) (*al-thuluth*) dan bagi saudara laki-laki dua pertiga (2/3) (*al-thuluthān*). Namun apabila individu tersebut memiliki nenek dari pihak ibu dan paman dari pihak bapak (*'amm*) maka beban nafkah diberikan kepada mereka berdua dan masing-masing mendapat jatah -beban- seperenam (*asdāsan*),⁷¹ bagi ibu sepertiga dan sisa beban diperuntukkan bagi paman dari pihak bapak.⁷²

Apabila *'uṣūl* berjumlah banyak karena berbarengan dengan sanak kereabat, maka *'uṣūl* lebih dikuatkan di antara mereka melalui cara penguatan yang telah diurai sebelumnya, kemudian dilihat individu yang dibebani kewajiban nafkah dan hasilnya adalah *'uṣūl*, kemudian dibandingkan antara *'uṣūl* dengan sanak kerabat yang hasilnya bahwa nafkah dibebankan kepada salah

⁷⁰ Untuk pemaknaan hitungan ini dapat dirujuk kamus-kamus standar, contoh untuk pemaknaan di atas. Lihat. Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 154

⁷¹ Untuk pemaknaan hitungan penulis juga melihat kamus lainnya. Hans Wehr, J. Milton Cowan Ed. *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut: Maktabah Lubnān, 1980), 403

⁷² Begitu juga apabila individu tersebut memiliki nenek dari pihak bapak dan saudara laki-laki dari pihak bapak dan ibu atau dari pihak bapak saja. Abū Zahra, *Al-Akhwāl al-Shakhshiyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, tt), 497

satu dari kedua kelompok individu tersebut atau dibebankan kepada kedua-duanya. Apabila seorang individu, sebagai contoh, memiliki nenek dari pihak ibu dan memiliki nenek dari pihak bapak serta paman dari bapak dan ibu, maka nafkah dibebankan kepada masing-masing pihak seper enam (*asdāsā*) bagi kedua nenek seper enam (1/6) yang masing-masing saling membantu sedangkan sisanya dibebankan pada paman; namun apabila individu tersebut memiliki paman, ibu, dan kakek dari pihak ibu maka kakek dari pihak ibu tidak terbebani sedikitpun karena ibu harus didahulukan, dan beban nafkah diberikan kepada ibu dan paman dari bapak dan masing-masing dibebani sepertiga.⁷³

Konteks aturan atau kaidah di atas diberlakukan seandainya seorang individu memiliki ibu, kakek dari pihak bapak, dan paman, maka nafkah dibebankan kepada ibu serta kakek dari pihak bapak dan masing-masing mendapatkan jatah beban sebesar sepertiga (1/3) (*athlāthā*) karena masing-masing individu saling mewarisi, sedangkan yang lain tidak terkait waris karenanya yang terbebani nafkah hanya *'uṣūl*. Karena *'uṣūl* mungkin terdiri dari banyak individu maka pembebanan nafkah ini juga merata diantara mereka, dan seandainya hanya satu maka kewajiban beban juga merata. Namun Ibn Abidin menegaskan bahwa nafkah secara keseluruhan dibebankan hanya kepada kakek dengan alasan bahwa seandainya ia (kakek) bersama paman atau sanak kerabat manapun (*al-ḥawāshy*) maka didahulukan kakek ia menempati posisi bapak, dan karenanya ia diperlakukan seperti

⁷³ *Ibid.*, 497

bapak dengan dikenai beban menafkahi anak tanpa ada bantuan dari individu lain.⁷⁴

Fokus kajian Ibn Abidin di atas tidak memungkinkan saudara laki-laki maupun saudara perempuan baik sebabak dan seibu ataupun hanya sebabak untuk turut serta dalam individu yang dibebani nafkah, hal ini karena kakek tidak dapat menghalangi mereka dalam warisan, dan alasan ini dapat dijadikan pertimbangan bahwa kakek tidak dapat menempati posisi bapak, dan karenanya beban nafkah mestinya ditujukan kepada *al-'uṣūl* dan sanak kerabat (*al-ḥawāshy*) karena alasan keduanya saling mewarisi. Apabila individu yang secara finansial lemah (*fakir*) dan tidak memiliki kemampuan untuk bekerja secara memadai memiliki kakek dari bapak, ibu, dan saudara laki-laki dari bapak dan ibu maka nafkah dibebankan kepada mereka dengan alasan waris; dan karenanya beban nafkah ditanggung ibu sepertiga (1/3), kakek sepertiga (1/3) dan saudara laki-laki juga sepertiga (1/3). Apabila seorang individu memiliki ibu, saudara perempuan sebabak dan seibu, kakek dari pihak bapak maka beban nafkah diberikan kepada mereka semua, sepertiga (1/3) bagi ibu, seperenam (1/6) bagi kakek dan setengah (1/2) diperuntukkan bagi saudara perempuan karena dalam kedua contoh kasus di atas atau kasus yang serupa tidak memungkinkan, bagi yang dibebani, menempati posisi bapak yang dapat menghalangi saudara laki-laki ataupun saudara perempuan. Seperti halnya warisan, di sini beban diperuntukkan bagi kedua kelompok individu maka

⁷⁴ Kajian detail tema ini diurai lebih jauh oleh Abū Zahra dalam *al-aḥ wāl al-shakhshiyah*, khususnya dalam catatan kaki. *Ibid.*, 497-498

aturan yang diberlakukan juga dapat dikaitkan dengan warisan bagi dua kelompok individu.⁷⁵

Ketujuh, Apabila yang menuntut nafkah merupakan individu dari sanak kerabat (*ḥawāsh*) saja. Nafkah, dalam kaitannya dengan aturan kondisi ketujuh ini, mengikuti konsep waris. Sebagai ilustrasi jika seorang individu memiliki paman dari pihak bapak dan paman dari pihak ibu, maka nafkah dibebankan kepada paman dari pihak bapak. Namun apabila –ia memiliki seorang (keponakan) putra dari saudara laki-laki dan (keponakan) putri dari saudara laki-laki maka nafkah dibebankan kepada (keponakan) putra dari saudara laki-laki walaupun mereka terkait waris namun (keponakan) putri saudara laki-laki –nafkahnya– dibebankan kepada keponakan putra dari saudara laki-laki karena keterkaitan waris mereka. Di sisi lain, apabila seorang individu memiliki saudara laki-laki seapak-seibu serta saudara perempuan seibu maka nafkah dibebankan kepada keduanya yang masing-masing dapat jatah beban sebesar sepereenam ($1/6$) (*asdāsā*) yang seperenam dibebankan kepada saudara perempuan seibu, sedangkan sisa beban diberikan kepada saudara laki-laki seapak-seibu. Namun, lebih lanjut Abū Zahra mengurai, seandainya individu ini memiliki bibi dari bapak dan bibi dari ibu maka nafkah dibebankan kepada mereka berdua yang masing-masing dapat jatah beban per tiga ($x/3$) (*athlāthan*), beban bibi dari bapak sebesar $2/3$ sedangkan beban bagi bibi dari pihak ibu $1/3$ karena dasar warisan seperti uraian tersebut.⁷⁶

⁷⁵ *Ibid.*, 499

⁷⁶ *Ibid.*, 499

Hal yang terkait dengan *muharramiyah* harus diperhatikan karena aspek tersebut merupakan alasan atau sebab adanya kekerabatan. Karena itu jika terdapat individu -yang tidak memiliki kemampuan ekonomi secara memadai (baca: fakir) serta tidak mempunyai kemampuan untuk bekerja secara produktif- memiliki seorang keponakan laki-laki dari pihak paman ('*amm*) –namun- 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, sebagaimana dijelaskan Abū Zahra, apabila kekerabatan yang terkait dengan '*uṣul, furū'*, dan *hawāsh* (sanak kerabat) merupakan kelompok dari orang-orang yang memiliki kemampuan ekonomi secara memadai (baca: kaya). Namun apabila sebagian diantara mereka merupakan orang kaya, sementara yang lainnya miskin (tidak memiliki kemampuan ekonomi secara memadai) 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 memiliki kemampuan bekerja secara pasti, maka dalam kasus seperti ini anak laki-laki atau bapak dianggap tidak ada, dan nafkah dibebankan kepada individu selain mereka berdua. 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,⁷⁷ dan ini berlaku dalam kedua kasus tersebut.

Contoh atau ilustrasi kekerabatan dari dua kasus kelompok yang miskin tersebut seperti berikut: *Pertama*, jika dasar pembebanan nafkah (*al-infāq*) hanya terkait kekerabatan (*al-qarb*) dan hubungan *juz'iyah* seperti yang berlaku pada beban nafkah *furū'* kepada *'uṣūl* yang wajib (*wājibah*). Apabila seorang individu memiliki cucu perempuan dari anak perempuan yang kaya dan cucu laki-laki dari anak laki-laki yang fakir, maka cucu laki-laki dari anak laki-laki dianggap tidak ada dan beban kewajiban nafkah seluruhnya berada pada pihak anak perempuan.⁷⁸ Apabila individu tersebut tidak memiliki kemampuan memadai karena tua atau lainnya (*'ajz*) maka nafkah dibebankan hanya kepada anak perempuan. Begitu juga apabila terdapat *-kerabat- kakek* dari pihak ibu yang kaya atau terdapat buyut laki-laki dari kakek dari bapak yang kaya maka nafkah secara keseluruhan dibebankan kepada buyut laki-laki dari kakek dari bapak tersebut, dan yang pertama kakek dari ibu dianggap tidak ada, namun hal ini berlaku jika tidak terdapat sanak kerabat (*ḥawāsh*).⁷⁹ *Kedua*, Jika dasar pembebanan nafkah terkait warisan. Apabila individu yang dibebani nafkah, dalam konteks waris, individu yang miskin (*mu'sir*) dan ia sendirian dalam warisan sementara yang lain terhalangi, maka ia dianggap tidak ada dengan tujuan supaya nafkah dibebankan kepada yang

⁷⁷ *Ibid.*, 499-500

⁷⁸ Kajian singkat tema ini, *Ibid.*, 500

⁷⁹ *Ibid.*.

lain. Contoh untuk kasus ini adalah apabila seorang individu memiliki saudara laki-laki kandung (sebapak dan seibu), saudara laki-laki sebapak, saudara perempuan seibu, sedangkan saudara sekandung (sebapak dan seibu) tersebut miskin sementara mestinya nafkah dibebankan kepada dirinya. Apabila kondisi seperti hal ini maka ia dihukumi seperti mayit –dalam warisan- dan memungkinkan beban nafkah ditujukan kepada yang lain karena dasar nafkah bagi sanak kerabat (*ḥawāsh*) adalah warisan. Apabila ia dianggap hidup maka tidak mungkin membagikan warisan kepada mereka - sanak kerabat-, dan karena alasan tersebut maka beban nafkah diberikan kepada saudara laki-laki sebapak dan saudara perempuan seibu masing-masing pertiga ($x/3$) bagian, beban bagi saudara perempuan seibu sepertiga ($1/3$) dan beban bagi saudara laki-laki sebapak dua pertiga ($2/3$) karena pembagian warisan dilakukan seperti hal tersebut.⁸⁰

Apabila individu yang miskin (*al-mu'sir*) yang dibebani nafkah atau individu lainnya tidak sendirian dalam warisan, maka individu tersebut tidak dianggap tidak ada, melainkan dianggap masih ada dan ditentukan bagian warisannya kemudian bagian 'tentukan' (*tuṭraḥu*) dan beban nafkah dibagi untuk sisa bagian yang lain. Sebagai ilustrasi, apabila individu –ini- memiliki seorang ibu, saudara laki-laki kandung (dari bapak dan ibu), seorang saudara perempuan sekandung dan saudara perempuan seibu, saudara laki-laki seibu; Sementara saudara laki-laki sekandung (sebapak dan seibu) yang dimilikinya merupakan individu yang berkemampuan ekonomi yang kurang mampu

⁸⁰ Abū Zahra, *Al-Akhwāl al-Shakhshiyah*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, tt), 500

(miskin) (*mu'sir*), maka dalam kasus seperti ini ia dianggap masih ada, lalu bagian (*sahām*) tiap individu yang tersebut di atas dijelaskan seperti operasi warisan, dan karena itu ibu memiliki bagian tertentu, saudara perempuan dari pihak ibu juga memiliki bagian, saudara laki-laki kandung mendapatkan dua bagian, sedangkan saudara perempuan kandung mendapat satu bagian, kemudian dua bagian –saudara laki-laki sekandung- disisihkan karena ketidakmampuannya secara ekonomi (miskin), lalu beban nafkah dibagi untuk empat individu dan ini merupakan hitungan bagian yang masih ada; individu yang miskin dianggap masih ada agar diketahui ketentuan pasti beban nafkah bagi tiap individu yang kaya. Uraian di atas juga beroperasi dalam kasus atau ilustrasi kondisi lain; apabila seorang individu memiliki seorang kakek yang sehat dalam kondisi miskin, seorang ibu, dan nenek dari pihak ibu; dalam kasus seperti ini kakek tidak dianggap tidak ada, melainkan dianggap masih ada. Bagian kakek dalam warisan dijelaskan dan bagian ibu juga dijelaskan; lalu diurai secara jelas bahwa bagian kakek dua pertiga ($2/3$) (*al-thuluthayni*) dan bagian ibu sepertiga (*al-thuluth*), namun kakek tidak dibebani kewajiban nafkah sama sekali sedangkan ibu dibebani nafkah secara keseluruhan. Hal lain yang mungkin dapat dianggap sebagai kasus atau ilustrasi operasional ketiga juga dapat dilaksanakan yakni Apabila seorang individu memiliki seorang ibu yang miskin (*mu'srah*), seorang nenek dari pihak bapak, dan seorang paman. Dalam kasus seperti ini, ibu dianggap ada, namun nafkah secara keseluruhan dibebankan kepada paman karena keberadaan ibu menghalangi nenek dari pihak bapak tersebut, dan karenanya nenek tidak mendapat bagian

beban nafkah, namun nafkah seluruhnya dibebankan kepada paman.⁸¹

3. Ketentuan Nafkah dan Cara Menuntutnya

Abū Zahra, dalam mengurai penjelasan terkait ketentuan dan cara untuk mendapatkan nafkah, menegaskan bahwa dalam *Badā'i'* dijelaskan 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.⁸² Hal ini dikarenakan baban kewajiban nafkah dikaitkan dengan konsep *juz'iyah* yakni ia (*juz'iyah*) merupakan salah satu aspek atau sisi cara menghidupkan manusia dan melangsungkan generasi sisi bagian dari dirinya sendiri, sementara sanak kerabat yang bukan anak (*awlād*) secara langsung tidak seperti hal tersebut. Pada uraian-uraian sebelumnya, telah dijelaskan aturan (hukum) runtutan atau urutan yang dibebani nafkah dan cara jika yang dibebani tidak ada (*ghaib*), dan ia, yang memiliki harta dan sejahtera, dibebani nafkah untuk kedua orang tuanya atau anak-anaknya (*awlādihi*) yang kurang sejahtera atau miskin (*al-ājizīn*); kedua orang tua atau anak-anaknya diperbolehkan meminta atau mengambil nafkah darinya. Sementara kewenangan seorang hakim adalah hanya memerintah mereka untuk meminta nafkah pada individu yang ada (*ḥādir*), seorang hakim dapat memerintah 'terdakwa' (yang terbebani nafkah) yang memiliki harta cukup (sejahtera) untuk memberi nafkah pada mereka (kerabat) apabila ia ditetapkan sebagai penanggung, atau

⁸¹ *Ibid.*, 500-501

⁸² *Ibid.*, 501

kasus serupa lainnya,⁸³ namun hal tersebut bukan merupakan putusan pengadilan yang berfungsi sebagai bantuan (*i'ānah*) untuk mengambil hak, namun terdakwa –yang memiliki kekerabatan dan dibebani nafkah ini- tidak dapat melaksanakan dan memberi nafkah kecuali atas perintah hakim. Semua uraian di atas yang terkait dengan harta kekayaan –kerabat- yang ada terkait dengan nafkah, jika tidak terkait dengan nafkah maka mereka –yang berhak menerima nafkah- tidak memiliki kewenangan menjual harta yang dibebani dan tidak memiliki kewenangan untuk mengambilnya, dan seorang hakim juga tidak memiliki kewenangan untuk memerintahkan menjual harta kekayaan yang dimiliki oleh yang dibebani.⁸⁴ Abū Zahra lebih jauh mengurai bahwa Abū Ḥanīfah memperbolehkan seorang bapak untuk –menawarkan dan- menjual harta benda anaknya agar anaknya menafkahi dengan harta tersebut. Semua uraian di atas dikaitkan dengan sebuah perlakuan teks naṣṣ yang menyatakan bahwa harta anak adalah milik bapaknya dan di dalamnya terdapat satu bentuk kepemilikan.⁸⁵

Uraian lebih jauh terkait kasus yang agak beragam, seperti apabila individu yang ghaib memiliki harta yang terkait dengan nafkah namun tidak berada pada ‘kepemilikiannya’, dan ia

⁸³ *Ibid.*, 501

⁸⁴ *Ibid.*.

⁸⁵ Hal ini terkait secara langsung dengan sabda Nabi saw. “*Anta wa māluka li abīka*”, dan hal ini juga terkait dengan pemahaman bahwa ‘pekerjaan seorang anak merupakan nafkah untuk bapaknya’ (*li anna al-walad kasbu abīhi*). Namun dua sahabat –Hanafi- berpendapat berbeda tentang masalah tersebut karena seorang bapak tidak memiliki wewenang atas anaknya yang sudah dewasa. *Ibid.*, 501-502

memiliki harta titipan dari harta nafkah, serta memiliki hutang kepada –kerabat- yang lain dari harta nafkah, maka dalam kasus seperti ini seorang hakim dapat memerintah dirinya (individu ini) untuk mengambil harta nafkah yang tidak berada dalam harta kepemilikannya tersebut, harta yang berada dibawah kepemilikan yang ‘menitipkan’ (*muwaddi*’), serta harta yang ‘dihutangi’ hal ini berlaku karena tidak adanya penerimaan hak bagi yang lain, dan karena alasan tersebut maka harus diberlakukan sebagai harta *wadī’ah* (‘titipan) dan hutang.⁸⁶

Kasus atau ilustrasi lain dapat diurai bahwa apabila -individu- 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 –beban kewajiban- 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 perlu (*li al-ḥājah*) dan memerlukan putusan seorang hakim sementara penetapan peradilan (*al-qadā*’) yang ditujukan kepada orang yang tidak ada (*ghaib*), dalam pandangan Ḥanafī, tidak diperbolehkan. Menunggu orang yang tidak ada (*ghaib*) sampai ia hadir –dalam persidangan- tidak memungkinkan, karena itu masalah pemenuhan kewajiban beralih kepada individu

⁸⁶ Kajian singkat terkait ilustrasi kasus secara operasional muncul dalam catatan kaki yang diurai Abū Zahra. Abū Zahra, *Al-Aḥwāl al-Shakhṣīyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, tt), 502

lainnya. Kewajiban beban pemberian nafkah sanak kerabat harus ditentukan hakim.⁸⁷

Ketentuan kerabat (*aqārīb*) secara mutlak terkait dengan kesejahteraan (*bi al-kafāyah*), ketentuan nafkah direlasikan dengan kebutuhan kerabat (*al-qārīb*) yang membutuhkan dan tetap disyaratkan kemampuan individu yang memberi nafkah tanpa membebaninya dengan beban lebih, ketentuan kemampuan ini parameternya kemampuan yang melampaui kebutuhan dasar sebagaimana yang berlaku dalam athar.⁸⁸

Pendekatan *kafīyah* di atas, bagi Abū Zahra, 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*)⁸⁹ atau semacamnya maka, bagi yang dibebani nafkah, harus mendahulukan memberi nafkah (upah) untuk pembantunya

⁸⁷ *Ibid.*, 502

⁸⁸ Ketentuan kebutuhan yang melampaui kebutuhan dan didasarkan athar ini menjadi pertimbangan yang valid “*ibda’ bi nafsika thumma bi man ta’ūlu*”. *Ibid.*.

⁸⁹ *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

selama masih dalam batasan kemampuannya dan melampaui kebutuhan dasarnya.⁹⁰

Namun, Abū Zahra dalam ilustrasi lebih lanjut menyatakan bahwa, apabila individu yang tidak sejahtera (baca: fakir) ini memiliki isteri, walaupun yang berhak mendapatkan nafkah adalah *‘aṣl* dan yang dibebani kewajiban nafkah adalah *furū‘*, maka individu ini wajib menafkahi isterinya. Dalam satu riwayat, menurut Abū Zahra, wajib menafkahi isteri *‘aṣl* baik isteri ini butuh atau tidak butuh terhadap nafkah.⁹¹ Apabila bukan *‘aṣl* maka tidak ada beban kewajiban untuk menafkahi isteri individu yang membutuhkan tersebut, namun beban nafkah diberikan kepada *‘kerabat’* (*dhi al-rahm muḥarram*) dari isteri tersebut, dan nafkah ini menjadi hutang bagi suaminya.⁹²

⁹⁰ Abū Zahra, *Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, tt), 503

⁹¹ Di sisi yang lain Abū Zahra juga menyatakan bahwa al-Ḥalawāny menegaskan dalam satu riwayat bahwa wajib menafkahi isteri (*‘aṣl*) apabila ia sakit, atau tatkala isteri ini mengalami sakit kronis (*zamānah*) yang perlu perawatan, namun apabila tidak sakit maka tidak wajib menafkahi karena nafkah semacam ini merupakan kebutuhan, dan isteri *‘aṣl* yang sehat (tidak sakit) tidak memerlukan perawatan. Namun hal yang dianggap lebih baik dari –sisi moral agama– adalah bahwa menafkahi *‘uṣūl* tidak semata menutupi kebutuhannya serta suatu hal yang penting belaka melainkan karena hal tersebut merupakan sebuah kebaikan agama (*al-iḥsān*) yang diperintahkan Allah swt “*wa bi al-wālidayni iḥsānā*”. Karena itu wajib memberi nafkah isteri *‘aṣl* apabila *‘aṣl* berada pada posisi kemiskinan (*faqir*) bukan *‘ajiz* namun tetap dikaitkan dengan kesejahteraan dan ketersediaan *far’*: *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

4. Gugurnya Nafkah Kerabat (*al-Qarib*)

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. Namun apabila selang satu bulan nafkah ini tidak diambil, ini mungkin berarti indikator kerabat tersebut mampu menutupi kebutuhan hidupnya; Sebaliknya apabila -kerabat yang menerima nafkah- meminta menganggapnya sebagai hutang melalui perintah hakim (peradilan) atau -hakim-memerintah yang memberi nafkah untuk menjadikan nafkah tersebut sebagai hutang maka beban nafkah tersebut dianggap sebagai hutang bagi yang dibelani nafkah dari mulai perintah awal -peradilan-. Hal ini dapat dilakukan karena permintaan nafkah dianggap sebagai hutang dari kerabat tersebut sebagai ganti perintah hakim, perintah seorang hakim memiliki kedudukan yang sama dengan perintahnya karena hakim melihat hal tersebut merupakan cara untuk menjalankan kewajiban yang dibebankan kepada individu yang wajib menafkahi.⁹³ Namun apabila individu yang berhak menerima nafkah meninggal dunia sebelum ia mengambilnya atau sebelum ia meminta izin bahwa nafkah tersebut dianggap sebagai hutang maka orang yang mewarisinya tidak diperkenankan untuk mengambil jatah

⁹³ *Ibid.*, 503-504

nafkah tersebut karena hal tersebut bukan merupakan hutang bagi yang dibebani.

Sebagian juris Islam (*fuqahā*)⁹⁴ 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 Ḥanafī. Beberapa teoritis seperti al-Zaylā'iy menjelaskan –secara detail- hal tersebut dan diikuti oleh teoritis berikutnya. Ia menulis beberapa kitab terkait hal tersebut, namun dijalankan atas operasional hakim agung karena konsepsinya dianggap paling memiliki rasa keprihatinan terhadap sisi kemanusiaan. Seorang ibu kadang membutuhkan nafkah demi anaknya (*li anna al-umm qad taḍṭarra li al-infāq 'alā waladīhā*), sementara seorang bapak sibuk mencari kebutuhan hidup agar terpenuhi tiap bulan.⁹⁴

5. Bandingan Antara Nafkah Isteri dengan Kerabat

Menafkahi kerabat dibedakan dengan menafkahi isteri karena sejumlah aspek; kerana alasan kewajiban, karena aspek syarat wajib, karena sisi penetapan nafkah sebagai sebuah tanggungan, karena *al-taqāḍī* dan karena aspek 'kekhususan' (*al-ikhtisāṣ*): (1) Diferensiasi dari aspek sebab kewajiban nafkah bagi isteri muncul karena sebagai ganti 'pengekangan' ('pemenjaraan') (*jazā' al-iḥtibās*) yang disebabkan oleh hubungan suami-isteri dan syarat nafkah ini yaitu adanya *iḥtibās*. Karena alasan tersebut nafkah menjadi suatu kewajiban baik isteri merupakan individu yang kaya ataupun miskin, suami tidak memiliki kemampuan

⁹⁴ Uraian di atas dikaitkan dengan Firman Allah swt: "*lā tuḍārra wālidatun bi waladīhā wa lā maulūdun lahū bi waladīhī*" ..., *Ibid.*, 504

untuk bekerja secara normal karena usia atau lainnya (*‘ajiz*) atau sebaliknya.⁹⁵ Sedangkan menatahki kerabat penyebabnya adalah adanya hubungan kekerabatan dari sisi *al-walādat al-juz’iyah*, atau lainnya yang berupa *al-raḥim al-muḥarramiyah* serta relasi kekeluargaan yang membawa pada adanya warisan yang pada dasarnya memiliki hikmah agar terjalin *ṣilat al-raḥmi*, dan karena alasan ini nafkah tidak memiliki beban kewajiban kecuali tatkala dibutuhkan.⁹⁶

(2) Diferensiasi antara kedua hal tersebut dari aspek persyaratan. Kewajiban nafkah suami-isteri ditetapkan dan dijalankan tanpa mempersyaratkan seorang isteri sudah tua atau tidak memiliki kemampuan fisik yang memadai untuk bekerja (*‘ajz*), seorang isteri sedang membutuhkan nafkah, seorang suami kaya atau mampu bekerja. Sementara hal yang berbeda dipersyaratkan bagi pemenuhan nafkah pada kerabat; karena pada bagian penggal kedua ini terdapat persyaratan bagi individu yang meminta jatah nafkah yaitu ia dalam kondisi miskin (*‘i ṣār*), dan sudah tua atau kondisi fisik sudah tidak lagi memadai untuk melakukan pekerjaan (*‘ajzihi*) selain memberi nafkah *al-‘uṣūl al-wājibah* yang dibebankan kepada *furū’* mereka sebagaimana kesejahteraan juga menjadi syarat bagi individu yang dibebani nafkah selain nafkah anak *al-walad* yang dibebankan kepada bapaknya dan nafkah kedua orang tua yang dibebankan kepada anak mereka berdua.⁹⁷

⁹⁵ Kajian singkat tema ini, *Ibid.*, 304

⁹⁶ Uraian singkat keterangan di atas. *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, 505

(3)Aspek lainnya adalah penetapan nafkah sebagai tanggungan hutang bagi yang dibebani. Madhhab Ḥanafi menyatakan bahwa nafkah bagi kerabat bukan merupakan tanggungan hutang bagi individu yang dikenai beban kecuali apabila seorang hakim memerintahkan dan meminta nafkah tersebut sebagai hutang. Selain hal tersebut yakni nafkah kerabat bukan merupakan hutang kecuali apa yang telah dipilih dan dikemukakan oleh al-Zaylā'i bahwa dalam madhhab Ḥanafi nafkah anak kecil (*al-ṣaghīr*) yang dibebankan kepada bapaknya merupakan hutang –apabila tidak dipenuhi- sebagaimana nafkah hubungan suami-isteri (*ka nafaqat al-zaujiyah*) dan ditetapkan dari mulai penetapan atau putusan peradilan.⁹⁸

Sedangkan nafkah hubungan suami-isteri (nafkah isteri) menurut konteks madhhab Abū Hanafi merupakan hutang dari mulai putusan hakim atau kerelaan kedua belah pihak terhadap ketentuan besaran nafkah, apabila dianggap hutang maka nafkah tersebut merupakan hutang yang cukup kuat dan tidak akan gugur kecuali dengan cara melaksanakannya atau saat hutang tersebut dibebaskan. Nafkah terhadap anak yang masih kecil berbeda dengan nafkah terhadap isteri karena nafkah terhadap anak yang masih kecil ini bukan merupakan atau tidak dianggap sebagai hutang yang cukup kuat dan karenanya dapat gugur ketika anak yang masih kecil ini meninggal dunia.

(4) Diferensiasi lain dari sisi kekhususan peradilan (*al-ikhtiṣāṣ al-qadā'i*) menegaskan bahwa nafkah isteri (*al-zaujiyah*) merupakan *juziyah -muḥakkamah juziyah- nihāiy* apabila yang diminta tidak melebihi seratus qirsh dalam satu bulan atau

⁹⁸ *Ibid.*.

'diputuskan' tidak lebih dari itu.⁹⁹ Di sisi yang lain, nafkah kerabat (*nafaqat al-aqārib*) selain kerabat wanita yang masih kecil atau kerabat laki-laki yang masih kecil yang dibebankan kepada selain bapaknya maka aturan hukumnya saling menghukumi secara *juz'iyah*, melihat realitas persyaratan, urutan tingkatan kewajiban yang membutuhkan uraian lebih detail.

Abū Zahra, lebih lanjut, mengurai dua aspek yang dapat mengurai lebih detail konsep nafkah yang dibebankan kepada kerabat: *Pertama* bahwa menafkahi kerabat tidak wajib atas kerabat lainnya kecuali kerabat yang kedua –yang dibebani memberi nafkah- merupakan individu yang sejahtera (kaya). Terdapat dua perbedaan dalam 'mengilustrasikan' karakter ini, *fuqāhā* Hanafiyah menetapkan bahwa yang kurang atau tidak sejahtera (*'i'sār*) adalah *aṣl* sampai ada indikator (dalil) yang menjelaskan hal yang berlawanan atau berbeda. Bagi individu yang mengakui dirinya sejahtera atau kaya harus menunjukkan indikator yang dapat menetapkan kesejahteraannya, namun apabila individu ini tidak dapat menunjukkan indikatornya maka yang dibuat patokan adalah ucapan atau pendapat –kerabat- yang lain namun disertai sumpah. Apabila individu kaya dalam masa lampau kemudian mengaku miskin secara tiba-tiba (karena secara mendadak pailit atau lainnya) maka perkataan yang dipakai adalah pengakuan kaya dan bagi individu yang mengaku miskin harus menunjukkan indikator kemiskinannya.¹⁰⁰ *Kedua*, Individu

⁹⁹ Hal yang sama dengan nafkah anak yang masih kecil yang dibebankan kepada bapaknya adalah apabila aturan hukum nafkah isteri diambil namun dikaitkan dengan ibunya. *Ibid.*, 506

¹⁰⁰ Abū Zahra, mengutip keterangan dalam *al-Badā'i'* dalam kaitannya dengan bapak yang mengambil harta araknya yang ghaib (tidak ada di

yang fakir yang tidak memiliki kemampuan untuk bekerja dan tidak memiliki kerabat (*zū raḥm muḥarram*) yang dapat menafkahnya. Dalam kondisi seperti ini maka individu tersebut nafkahnya dibebankan kepada *bait al-māl*. Sebagian hakim agung memahami bahwa seorang hakim memiliki wewenang untuk memberlakukan *bait al-māl* untuk keperluan nafkah (*infāq*).¹⁰¹

Fuqāhā membagi *bait al-māl* menjadi empat kategori: *bait al-māl* yang khusus dari hasil zakat *māl* dan zakat 1/10 hasil bumi; *bait al-māl* yang khusus dari hasil jizyah dan kharrāj; *bait al-māl* yang khusus dari berbagai ghanīmah dan rikāz (zakat hasil tambang); *bait al-māl* yang khusus untuk dana-dana 'pemasukan dan pengeluaran' (*ḍawa'i*) dan harta-harta peninggalan yang tidak ada pewarisnya.¹⁰²

Setiap *bait al-māl* dari masing-masing *bait al-māl* tersebut di atas memiliki pembiayaan secara spesifik, seorang inividu yang tidak sejahtera (fakir) secara keseluruhan diberi kesejahteraan

tempat) mengemukakan bahwa "Apabila anak laki-laki ada dan ia berkata pada bapaknya bahwa saya dalam keadaan sejahtera (kaya) sedangkan bapaknya menyatakan bahwa saya dalam keadaan tidak sejahtera maka pendapat yang dibuat pertimbangan adalah perkataan bapak, hal ini dilihat lebih dulu kondisi bapak saat 'pertikaian' berlangsung, apabila saat itu bapak dalam kondisi sejahtera maka perkataan yang dipakai adalah perkataan anaknya, karena realitas keadaan (*ḍahir*) adalah berlangsungnya kondisi sejahtera dan tidak sejahtera, dan keadaan yang lain berbeda dengan *ḍahir* realitas" *Ibid.*.

¹⁰¹ Ketentuan qadā nafkah bagi individu yang fakir diserahkan pada kementerian terkait -di Mesir tempat Abū Zahra hidup- diserahkan pada *wizārat al-māliyah*. Keterangan detail tema ini dan uraian beragam lainnya. *Ibid.*, 507-508

¹⁰² *Ibid.*, 508

(*ḥadd*) melalui pembiayaan tersebut. Namun para juris Islam (*fuqāhā*) yang menyatakan bahwa individu yang tidak sejahtera (fakir) dan tidak memiliki kemampuan fisik yang memadai untuk bekerja secara normal (*ājiz*) yang tidak memiliki keluarga yang menafkahnya terdapat putusan peradilan dalam memenuhi dan menanggung pembiayaan dari *bait al-māl* yang keempat.¹⁰³ Dalam *al-Baḥr*, sebagaimana dikutip Abū Zahra, disebutkan bahwa para individu yang tidak sejahtera (fakir) dan tidak memiliki kemampuan fisik (karena usia atau lainnya) secara memadai untuk bekerja diberi nafkah melalui *bait al-māl* keempat ini. Bahkan mereka tidak hanya diberi nafkah melalui *bait al-māl* tersebut saja tetapi juga pembiayaan kematian dan 'penguburan' jenazah serta denda keuangan yang ditujukan kepada mereka. Lebih jauh Abū Zahra menegaskan, sebagaimana dalam *al-Badā'i*, bahwa *bait al-māl* kategori keempat ini juga dioperasionalkan dalam pembiayaan pengobatan para individu yang fakir yang sedang sakit serta terapi penyembuhan mereka sampai pada pemberian nafkah para individu yang tidak memiliki kemampuan fisik secara memadai untuk bekerja atau karena usia yang sudah tidak produktif lagi dengan catatan mereka tidak memiliki keluarga yang dibebani menafkahi mereka, dan yang melaksanakan sejumlah operasional di atas adalah para pemimpin yang memiliki kewenangan atas hal tersebut.¹⁰⁴

¹⁰³ Para juris Islam (*fuqāhā*) tidak menyebut individu lain selain individu yang fakir dalam pembiayaan tersebut. *Ibid.*, 509

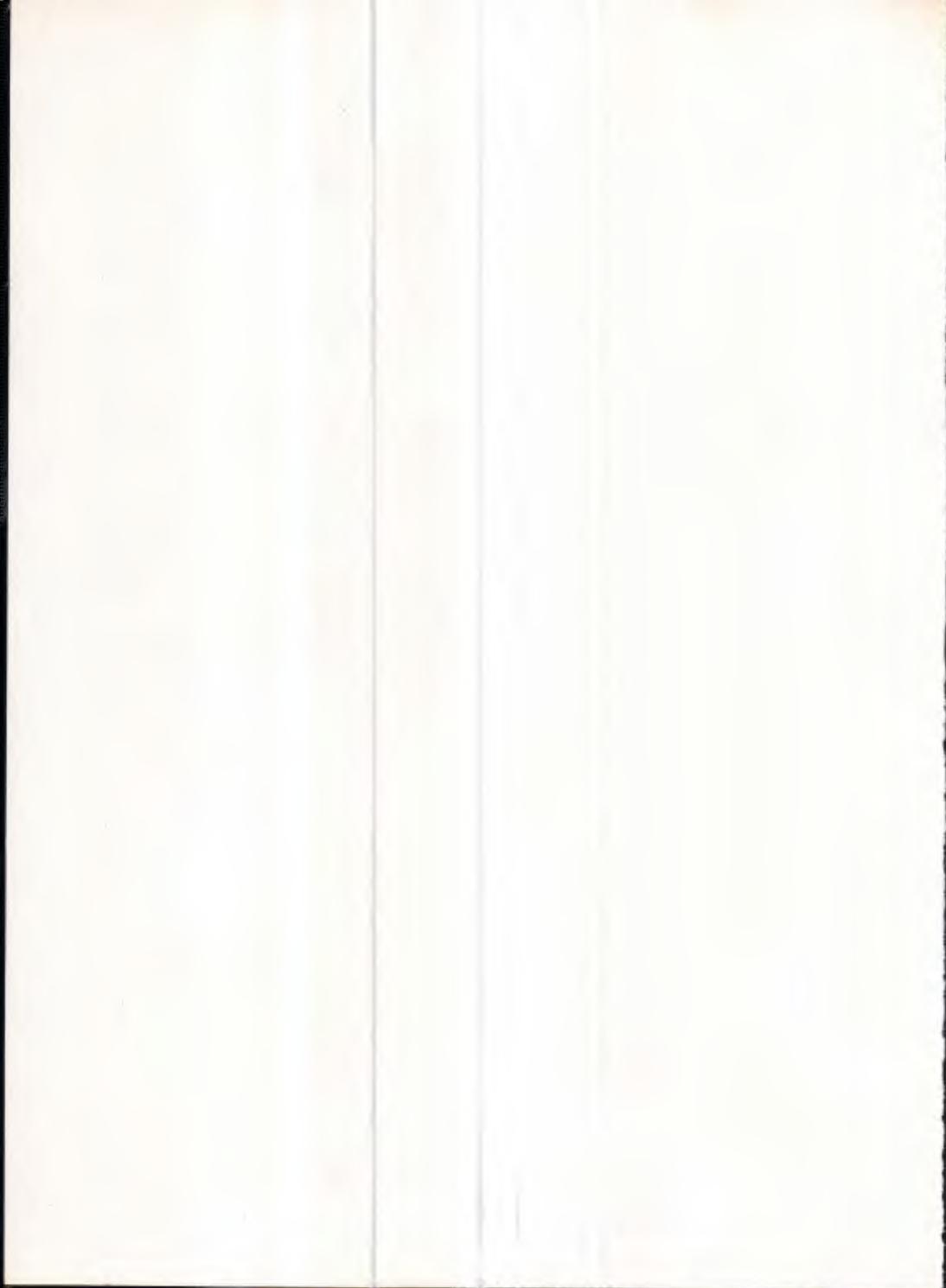
¹⁰⁴ Hal yang ditunjukkan *al-Badā'i* merupakan suatu kewajiban yang harus dijalankan bukan sebuah pilihan yang dapat dijalankan atau tidak (*lā al-ikhtiyār*)...Kajian detail tema ini, *Ibid.*, 509-510

Melalui uraian di atas, Abū Zahra menjelaskan lebih panjang bahwa al-imām al-Wabary yang mengaitkannya dengan sekretaris penyiaran membolehkan individu yang memiliki hak untuk mengambil haknya sebagai sebuah 'pinjaman' (*diyānah*) dan melarang seorang hakim untuk melaksanakannya agar -pinjaman tersebut- tidak terjadi kekacauan.¹⁰⁵ Namun Ibnu Abidin menghawatirkan hal tersebut dipahami secara berbeda bahwa seorang pemimpin tidak memiliki kewenangan dan kewajiban tentang hal itu.

Kewajiban seorang pemimpin dalam kaitannya dengan hukum tidak menafikan kewenangannya dan kuasa penuhnya terhadap banyak hal. Hal ini dikarenakan ia memiliki kewenangan untuk menunaikan kekuasaannya (*yadīr al-dawlah*) melalui daya pikir kreatif (*ijtihād*) yang dimilikinya,¹⁰⁶ karena ia menjadi seorang individu yang, melalui kewenangannya, membagikan hak-hak terkait hal di atas kepada yang berhak mendapatkannya baik secara langsung ataupun tidak langsung.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 510

¹⁰⁶ *Ibid.*.



BAB III

NAFKAH ANAK DALAM PERUNDANG- UNDANGAN DI INDONESIA

A. Perkawinan dan Akibat Hukum yang Berlaku dalam Perundang-Undangan di Indonesia

Membincang sebuah perundang-undangan atau 'aturan hukum' sejatinya berbicara tentang banyak hal karena keterkaitannya dengan banyak sekali cakupan kehidupan manusia. Manusia yang lahir, hidup, dan tinggal di Indonesia atau di negara manapun merupakan masyarakat hukum (*rechts sociale*), konsep ini merujuk pada sebuah pengertian bahwa kelompok individu yang tinggal atau berdomisili di satu teritorial tertentu yang memberlakukan sejumlah peraturan dan peraturan ini dijadikan sebagai dasar dan pijakan untuk bertindak dan bertingkah laku dalam kehidupan mereka. Peraturan, aturan hukum, ataupun perundang-undangan sejatinya dibuat oleh kelompok masyarakat itu sendiri melalui berbagai pertimbangan baik

melalui pertimbangan filosofis, pertimbangan yuridis, maupun pertimbangan sosiologis dan berlaku bagi mereka sendiri.¹⁰⁷

Sebagai sebuah masyarakat hukum yang mendasarkan tindakan berdasar aturan hukum, peraturan atau perundang-undangan yang ada, maka banyak aspek yang saling terkait serta berkelindan dengan subyek hukum, obyek hukum, peristiwa hukum, perbuatan hukum, akibat hukum, fungsi hukum sampai pada hak dan kewajiban individu dari masyarakat hukum tersebut.¹⁰⁸

Kajian yang akan diurai berikutnya adalah hal yang mungkin- berkaitan dengan peristiwa hukum dan akibat hukum yang ditimbulkannya. Hal ini dilakukan tidak saja untuk menunjukkan agar kajian lebih jelas khususnya terkait hal-hal yang mendasari sebuah aturan hukum atau perundang-undangan yang berlaku tetapi juga menunjukkan –secara langsung- materi hukum yang menjadi pijakan aturan hukum tersebut berlaku.

1. Perkawinan dan Akibat Hukum yang Berlaku

Perkawinan, dalam literatur hukum di Indonesia, merupakan bagian dari hukum keluarga. Hukum secara umum dapat diartikan sebagai seluruh ketentuan yang berkaitan dengan hubungan hukum yang memiliki relasi dengan kekeluargaan tidak saja karena hubungan darah tetapi juga karena perkawinan.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Dudu Duswara Machmudin, Asep Gunarsa (Ed.), *Pengantar Ilmu Hukum: Sebuah Sketsa* (Bandung: Refika Aditama, 2010), 31

¹⁰⁸ Kajian yang agak detail terkait tema ini. *Ibid.*, 31-55

¹⁰⁹ Ali Afandi, *Hukum Waris, Hukum Keluarga, Hukum Pembuktian: Menurut Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (BW)* (Jakarta: Bina Aksara, 1986), 93

Uraian singkat di atas menjelaskan bahwa hubungan keluarga atau kekeluargaan dapat ditimbulkan melalui dua faktor; pertama karena hubungan darah yakni pertalian keluarga yang terjadi antara beberapa individu yang memiliki leluhur yang sama; kedua karena adanya ikatan perkawinan yakni sebuah pertalian keluarga yang terjadi karena adanya perkawinan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan.¹¹⁰

Baik dalam pandangan hukum Islam ataupun hukum positif di Indonesia dua hal tersebut di atas merupakan hal yang cukup penting karena memiliki akibat hukum yang signifikan terkait dengan hubungan anak dengan orang tua termasuk nafkah di dalamnya, hukum waris, perwalian dan pengampunan.¹¹¹

Hukum perkawinan, dalam satu sisi, juga merupakan hal yang memiliki signifikansi yang cukup tinggi karena ia memiliki dua aspek hukum sekaligus, *pertama* hukum perkawinan itu sendiri yang dikonsepsikan dengan keseluruhan peraturan (perundang-undangan) yang berhubungan dengan suatu perkawinan, *kedua* hukum kekayaan dalam perkawinan yang dikonsepsikan dengan keseluruhan peraturan (perundang-undangan) yang terkait dengan harta kekayaan suami dan isteri di dalam sebuah perkawinan.¹¹²

¹¹⁰ Ali Afandi mendefinisikan hubungan kekeluargaan atau kekeluargaan karena perkawinan ini dengan "pertalian keluarga yang terdapat karena perkawinan antara seorang dengan keluarga sedarah dari isteri atau suaminya". Lihat, *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

Perkawinan, sebagaimana uraian singkat di atas, merupakan peristiwa hukum yang memiliki akibat hukum yang signifikan. Akibat hukum yang timbul dari sebuah perkawinan dan membentuk hubungan suami-isteri ini cukup luas dari mulai munculnya hak dan kewajiban seperti kewajiban untuk bertempat tinggal di satu tempat tinggal yang sama, setia antara yang satu dengan yang lainnya, kewajiban memberi nafkah atau belanja rumah tangga, hak waris dan sebagainya.¹¹³

Melihat sisi peristiwa hukum yang cukup signifikan dan memiliki akibat hukum yang juga signifikan ini, dalam kajian berikut akan diurai konsep atau pengertian perkawinan dan beragam hal yang meliputinya. "Perkawinan, sebagaimana didefinisikan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan ialah ikatan lahir bathin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Mahaesa."¹¹⁴

Dalam uraian terdahulu telah disinggung secara singkat bahwa masyarakat Indonesia merupakan masyarakat hukum, karena berada dalam satu wilayah negara maka negara dan bangsa Indonesia juga merupakan negara hukum, artinya bahwa sebuah negara hukum memiliki perangkat hukum untuk menegakkan terlaksannya aturan hukum tersebut. Karena itu dibentuknya

¹¹³ Sebuah perkawinan, sebagaimana diurai Ali Afandi, juga memiliki akibat bahwa seorang isteri karena perkawinan tersebut tidak dapat bertindak sendiri. *Ibid.*, 93-94

¹¹⁴ Tim Permata Press, *Kompilasi Hukum Islam (KHI): Hukum Perkawinan, Kewarisan, dan Perwakafan* (Ttp: Permata Press, tt), 78

atau ditetapkan dan diputuskannya beragam undang-undang termasuk Undang-Undang Perkawinan Nasional merupakan hal yang mutlak dengan tujuan tidak saja menampung prinsip-prinsip tetapi juga memberikan landasan hukum perkawinan yang selama ini menjadi pegangan dan berlaku bagi berbagai golongan dalam masyarakat Indonesia.

Signifikansi Undang-Undang Perkawinan Nasional dalam menampung prinsip dan memberi landasan hukum sebuah perkawinan nampak jelas tatkala melihat aturan dan undang-undang hukum perkawinan yang berlaku sebelumnya. Paling tidak undang-undang ini mengelaborasi banyak sekali perundang-undangan sebelumnya; (a) bagi orang-orang Indonesia Asli yang beragama Islam berlaku Hukum Agama yang telah diresiipir dalam Hukum Adat; (b) bagi orang-orang Indonesia Asli lainnya berlaku Hukum Adat; (c) bagi orang-orang Indonesia Asli yang beragama Kristen berlaku Huwelijks Ordonnatie Cristen Indonesia; (d) bagi orang-orang Timur Asing Cina berlaku ketentuan-ketentuan Kitab Undang-Undang Hukum Perdata dengan sedikit perubahan; (e) bagi orang-orang Timur Asing lain-lainnya dan warganegara Indonesia keturunan Timur Asing lainnya tersebut berlaku hukum adat mereka; (f) bagi orang-orang Eropa dan warganegara Indonesia keturunan Eropa dan yang disamakan dengan mereka berlaku Kitab Undang-Undang Hukum Perdata.¹¹⁵

Elaborasi Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 pasal 1, dan semua pasal yang ada, di atas paling tidak telah melalui tiga (3) unsur pertimbangan standar untuk

¹¹⁵ *Ibid.*, 101-102

menetapkan dan memutuskan sebuah undang-undang yakni; *pertama*, pertimbangan filosofis yakni sebuah pertimbangan yang dilakukan melalui telaah filosofis dan telaah ini didasarkan pada ranah falsafah Pancasila sebagai sebuah landasan filsafat hukum bernegara; *kedua* pertimbangan yang melibatkan wilayah yuridis yaitu sebuah pertimbangan yang didasarkan pada dasar perundang-undangan yang lebih tinggi derajatnya dibandingkan dengan undang-undang yang akan diundangkan. Undang-undang yang lebih tinggi atau paling tinggi dan dijadikan pertimbangan yuridis ini adalah Undang-Undang Dasar 1945; *ketiga* pertimbangan sosiologis, pertimbangan ini dijadikan acuan tidak saja karena menampung segala kenyataan yang hidup dalam masyarakat¹¹⁶ tetapi juga –dalam makna yang paling ringan- melihat diterima atau tidaknya sebuah undang-undang atau paling tidak –sebelum diundangkan- rancangan undang-undang. Uraian ketiga ini, secara umum, baru dilakukan setelah undang-undang tersebut diundangkan melalui sosialisasi undang-undang.

Sebuah bentuk perkawinan lebih jauh, harus dianggap atau tepatnya diyakini sah agar akibat hukum yang ditimbulkannya juga sah. Dalam Undang-Undang Perkawinan Nasional Nomor 1 Tahun 1974, khususnya pasal dua (2) ayat 1 dan 2 dijelaskan dengan gamblang bahwa; (1) Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu; (2) Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Dalam poin teks undang-undang di atas, dapat diurai lebih jauh bahwa

¹¹⁶ *Ibid.*, 102

sebuah perkawinan akan sah apabila dilaksanakan melalui dua pertimbangan; *pertama* pertimbangan agama individu yang melaksanakan perkawinan dan ini berarti jurisprudensi Islam -bagi individu yang beragama Islam- merupakan hal yang sangat penting untuk dijadikan pertimbangan karena -dalam pengantar ilmu hukum- juris prudensi termasuk jurisprudensi Islam yang tersebar di berbagai karya para juris Islam (*fuqāhā*) merupakan obyek hukum materiil dan -bahkan pada saat yang sama dalam kasus-kasus tertentu- merupakan objek hukum formil karena pertimbangan poin berikutnya; *kedua* pertimbangan peraturan perundang-undangan yang berlaku. Uraian kedua ini melibatkan pertimbangan-pertimbangan obyek formil sebuah perundang-undangan yang tersebar dalam teks-teks aturan hukum yang berlaku.

Dari sebuah peristiwa hukum yang berupa perkawinan yang diurai di atas, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, akan membawa pada sebuah akibat hukum. Akibat hukum dari sebuah perkawinan tidak saja meliputi terwujudnya hak dan kewajiban suami-isteri tetapi juga pada hal lain yang mengiringinya. Hal-hal tersebut meliputi hubungan anak dengan orang tua dan hal ini melibatkan nafkah di dalamnya, hukum waris, perwalian dan pengampuan atau akibat lainnya.¹¹⁷

Sebelum menjelaskan hal terkait nafkah baik pada isteri atau secara spesifik sebagaimana fokus kajian ini nafkah pada anak, akan diurai lebih jauh hal yang memiliki hubungan dengan hak dan kewajiban seorang suami-isteri.

¹¹⁷ Ali Afandi, *Hukum Waris...*, (Jakarta: Bina Aksara, 1986), 93

Undang-Undang Perkawinan Nasional khususnya pada bab IV menjelaskan secara gamblang terkait redaksi hak dan kewajiban suami-isteri. Melalui redaksi perundang-undangan tersebut dapat diungkap bahwa:

- (1) Hak dan kedudukan isteri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat.
- (2) Masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum.
- (3) Suami adalah kepala keluarga dan isteri ibu rumah tangga.¹¹⁸

Dalam pasal-pasal selanjutnya baik pasal 32, pasal 33, sampai pasal 34 masih menjelaskan keseimbangan antara kewajiban dan hak suami-isteri dalam sebuah perkawinan. Dalam pasal 32 ayat 1 dan 2 dinyatakan bahwa; (1) Suami isteri harus mempunyai tempat kediaman yang tetap; (2) Rumah tempat kediaman yang dimaksud dalam ayat (1) pasal ini ditentukan oleh suami isteri bersama. Sedangkan pasal 33 menjelaskan bahwa "Suami Isteri wajib saling cinta-mencintai, hormat menghormati, setia dan memberi bantuan lahir batin yang satu kepada yang lain. Sementara pada pasal yang lain (pasal 34) ayat 1-3 menjelaskan bahwa; (1) Suami wajib melindungi isterinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya; (2) Isteri wajib mengatur urusan rumah-tangga

¹¹⁸ Redaksi di atas merupakan redaksi Undang-Undang Perkawinan Nasional Nomor 1 Tahun 1974 pasal 31 ayat 1-3. Tim Permata Press *Kompilasi Hukum Islam...* (Ttp: Permata Press, tt) 87-88

sebaik baiknya; (3) Jika suami atau isteri melalaikan kewajibannya masing-masing dapat mengajukan gugatan kepada pengadilan.

Redaksi perundang-undangan di atas menjelaskan bahwa terdapat sejumlah akibat hukum dari sebuah perkawinan yang berhubungan dengan hak dan kewajiban berumah tangga. Dari redaksi tersebut juga nampak jelas bahwa nafkah atau kebutuhan rumah tangga dibebankan kepada suami tidak hanya nafkah dhahir berupa kebutuhan pokok sehari-hari, pakaian isteri, serta kebutuhan primer dan skunder lainnya tetapi juga kebutuhan bathin untuk dicintai dan dilindungi. Namun inti dari uraian di atas sejatinya muncul dalam redaksi perundangan sebelumnya bahwa suami isteri memikul kewajiban yang luhur untuk menegakkan rumah tangga yang menjadi sendi dasar dari kehidupan masyarakat¹¹⁹ dan negara.

B. Nafkah Anak Sebagai Amanat Undang-Undang

Dalam uraian sebelumnya telah dipaparkan bahwa sebuah perkawinan memiliki beragam akibat hukum yang ditimbulkannya. 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

¹¹⁹ *Ibid.*, 87

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."¹²⁰

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 kawin atau dapat berdiri sendiri, kewajiban mana berlaku terus meskipun perkawinan antara kedua orang tua putus.¹²¹

Sedangkan pasal 46 ayat 1 dan 2 menyatakan bahwa:

- (1) Anak harus menghormati orang tua dan mentaati kehendak mereka yang baik.

¹²⁰ 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 sahnyanya 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

¹²¹ *Ibid.*, 91

- (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 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.¹²²

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 sampai 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.¹²³ Namun redaksi ini menunjukkan batasan minimal anak dapat melaksanakan 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.¹²⁴

Pasal 45 ini tidak muncul dalam penjelasan umum yang memiliki kaitan erat dengan masing-masing pasal yang mungkin sangat berguna tidak saja untuk mempertegas ataupun

¹²² *Ibid.*, 92

¹²³ Minimal usia ini ditunjukkan dalam redaksi lain dari undang-undang yang sama khususnya pada bab II pasal 7 ayat 1. *Ibid.*, 80

¹²⁴ Lihat pasal 45 ayat 2, *Ibid.*, 91

memperinci maksud dari pasal demi pasal dalam sebuah redaksi undang-undang yang berlaku tetapi juga untuk menghindari penafsiran teks atau redaksi undang-undang secara keliru atau kurang tepat. Konsep atau redaksi berdiri sendiri dapat diartikan anak yang sudah bekerja secara mandiri namun pemasukan atau *income* yang ia terima dari pekerjaan tersebut belum mampu menafkahi dirinya sendiri karena wilayah atau bidang pekerjaan yang ia tekuni di bawah rata-rata upah minimum regional, atau karena alasan lainnya dan hal ini tidak mencukupi kebutuhan primer dirinya sehingga dalam kasus ini ia masih dianggap berada pada tingkat keluarga sejahtera 1 atau bahkan pra sejahtera sebagaimana diamanatkan oleh Peraturan Pemerintah No. 21 1994 khususnya pasal 1, atau melalui pasal-pasal yang lain. Poin ini paling tidak masih menunjukkan bahwa individu ini atau bersama-sama keluarganya masih belum mampu untuk memenuhi salah satu dari lima kebutuhan dasar (*basic needs*); baik kebutuhan pengajaran agama, pangan, papan, sandang, ataupun kesehatan; atau masih masuk dalam keluarga sejahtera 1 yang masing-masing individu dalam keluarga tersebut mampu melaksanakan ibadah menurut agama oleh masing-masing anggota keluarga, secara umum sluruh anggota keluarga makan dua kali sehari atau lebih, seluruh anggota keluarga memiliki pakaian yang berbeda untuk di rumah, bekerja/sekolah dan untuk bepergian, bagian yang terluas dari lantai rumah bukan dari tanah, bila anak sakit atau pasangan usia subur (PUS) ingin ber KB di bawa ke sarana atau petugas kesehatan.¹²⁵

¹²⁵ Kajian singkat terkait indikator keluarga miskin sekali, miskin, pra sejahtera, sejahtera 1 sampai sejahtera 3 plus, lihat. Bkkbn-Jatim Indikator

Hal terkait ragam indikator tersebut di atas masih perlu dijelaskan lebih detail lagi karena kebutuhan pendidikan termasuk 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 –mungkin– masih rumit jika tidak dikaji lebih detail.

C. Putusnya Perkawinan Serta Akibat Hukumnya

Perkawinan merupakan hal yang memiliki relasi dalam menyeimbangkan alam. Hampir semua –kelau tidak boleh mengatakan semua– makhluk yang diciptakan Allah memiliki pasangan masing-masing; mata arah angin diciptakan Allah swt. secara berpasangan, ada barat dan timur, ada utara dan selatan dan seterusnya; waktu dalam pandangan sains ataupun lainnya juga diciptakan secara berpasangan, ada siang dan ada malam, ada pagi ada senja dan seterusnya. makhluk hidup juga diciptakan Allah swt. secara berpasangan tumbuhan atau bunga tumbuhan terdapat penyerbukan putik dan benangsari dan seterusnya, hewan juga diciptakan dengan berpasangan, ada jantan dan ada betina; Manusia sebagai makhluk yang paling mulia di sisi

dan Kriteria Keluarga <http://www.bkkbn-jatim.go.id/bkkbn-jatim/> indikasi. Diunduh September 16 2014

Allah swt. juga 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 ia (mereka) tinggal dan beraktifitas.

Seluruh aktifitas manusia yang bermasyarakat diatur dengan aturan yang termuat dan tersebar di dalam al-Qur'an, Hadith Nabi saw, kitab-kitab fiqh yang ditulis oleh para ahli hukum Islam, serta aturan aturan negara tempat masyarakat tersebut melakukan aktifitasnya termasuk aturan perkawinan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan yang berkehendak membentuk sebuah keluarga yang berkualitas, sejahtera, bahagia lahir dan bathin.

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.

Ketika melaksanakan kehidupan mereka secara harmonis mereka melakukan hak dan kewajiban mereka secara seimbang. Seorang suami melakukan pekerjaan atau mencari nafkah untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka serta memenuhi kebutuhan anak-anak mereka. Namun karena ketidak-harmonisan muncul karena beragam alasan maka sebuah keputusan yang mungkin sangat berat harus dilakukan yaitu pemutusan ikatan perkawinan yang, menurut Islam, merupakan perjanjian agung.

Kehidupan berkeluarga, bermasyarakat dan bernegara juga diatur melalui aturan-aturan dan perundang-undangan yang berlaku di suatu negara. 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.¹²⁶

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 bodi negara lainnya di bidang hukum dalam lembaga yang sama atau lembaga pemerintahan lainnya, merupakan satu tool atau satu sarana untuk mengatur jalannya sebuah pemerintahan agar tertib, aman dan nyaman

¹²⁶ Tim Permata Press *Kompilasi Hukum Islam...* (Ttp: Permata Press, tt), 89

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

Untuk melakukan sebuah perceraian baik dalam bentuk talaq yang dilakukan oleh seorang suami ataupun cerai gugat yang dilakukan oleh seorang isteri harus dilakukan di depan Sidang Pengadilan dan melalui mekanisma waktu yang tidak pendek, paling tidak alasan-alasan yang dikemukakan baik oleh suami maupun oleh isteri harus cukup memadai termasuk bukti-bukti yang dikemukakan masing-masing pihak. Aturan-aturan dan tata cara yang terkait dengan perceraian baik cerai talaq ataupun cerai gugat ini, karena tidak diundangkan dalam Undang-Undang Perkawinan tersebut, diatur dalam peraturan perundangan

tersendiri termasuk rentetan dan tahapan mekanisme yang harus dijalankan atau dilaksanakan.

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:

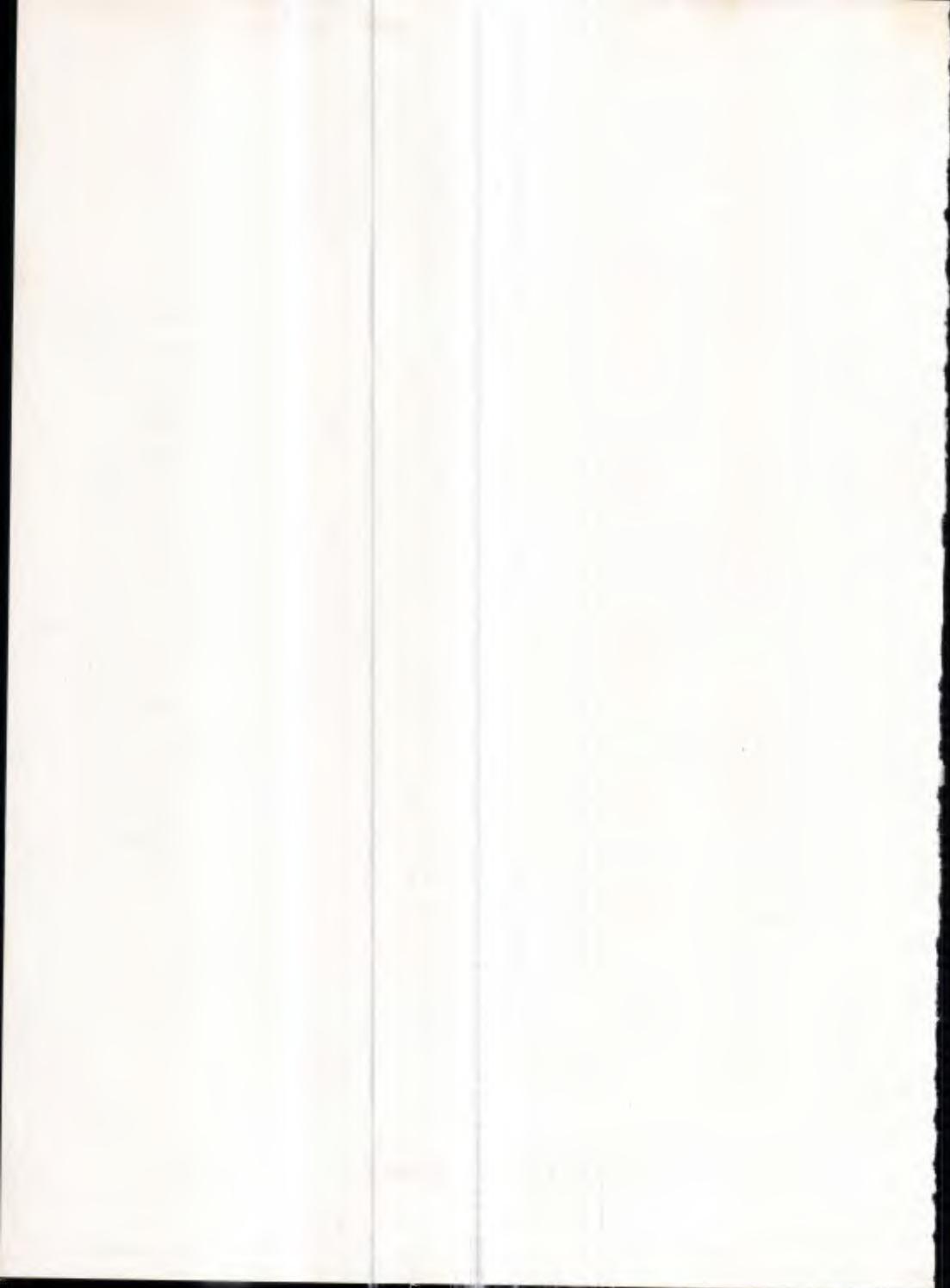
- (1) Gugatan perceraian diajukan kepada Pengadilan.
- (2) Tata cara mengajukan gugatan tersebut pada ayat (1) pasal ini diatur dalam peraturan perundangan tersendiri.

Dalam uraian-uraian kajian terdahulu, atau pada alinea dan sub bab sebelumnya telah dijelaskan bahwa sebuah peristiwa atau perbuatan hukum berupa perkawinan -atau lainnya- memiliki akibat hukum yang mungkin beragam antara peristiwa yang satu dengan peristiwa atau perbuatan hukum yang lain, begitu juga dalam sebuah peristiwa atau perbuatan hukum yang berupa perceraian ini. Akibat dari peristiwa atau perbuatan hukum berupa putusannya perkawinan karena perceraian juga memiliki akibat hukum yang karena negara memakai hukum positif maka akibat hukum yang terjadi dari peristiwa tersebut juga harus diatur dalam sebuah undang-undang, karena bagian dari sebuah perbuatan berupa perkawinan maka akibat hukum perceraian juga masuk dalam bab dan pasal yang terkait dengan perkawinan tersebut.

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 pion 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, sebagaimana ditunjukkan oleh redaksi undang-undang, berkaitan dengan dana-dana pemeliharaan anak dari mulai susu -jika anak tersebut masih bayi sampai usia balita-, dana-dana kesehatan anak, dana atau uang makan dan lauk-pauk, dana pakaian harian tetapi juga dana pendidikan termasuk dana uang sekolah, dana pembelian buku-buku ajar yang digunakan anak, dana pembelian keperluan sekolah lainnya sampai anak berusia 18 atau 21 atau saat anak tersebut dapat berdiri sendiri, memiliki penghasilan sendiri dalam mencukupi kebutuhan hidupnya.



BAB IV

NAFKAH ANAK DALAM PANDANGAN ABŪ ZAHRA

A. Nafkah Anak Sebelum & Pasca Perceraian dalam Perspektif Abū Zahra dan Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974

Hak-hak anak sejatinya, sebagaimana diurai secara agak panjang dalam bab II, terkait erat dengan adanya pernikahan (*thamrat al-zawāj*),¹²⁷ 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.¹²⁸ Hak pertama yang dibebankan kepada seorang

¹²⁷ Abū Zahra, *al-Aḥwāl al-Shakhshiyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, tt), 451

¹²⁸ *Ibid.*.

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 pertama anak terpenuhi, hak kedua anak adalah hak pendidikan (*ḥaqq li al-tarbiyah*) yang dibebankan kepada bapak dan ibu.¹²⁹ Pembenaan 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.

Penjelasan yang dikemukakan Abū Zahra 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-undangan yang berlaku.¹³⁰ Ketika sebuah perkawinan diyakini sah karena dilakukan dan dicatat sesuai perundang-undangan yang berlaku maka apa yang disebut Abū Zahra 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.

¹²⁹ Kajian agak detail tema ini, *Ibid.*, 461-484

¹³⁰ Tim Permata Press, *Kompilasi Hukum Islam: Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan* (Ttp: Permata Press, tt), 78

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;¹³¹ (2) konsekwensi relasi perwalian dan pengampuan; dalam ranah 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 pengurusan 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 preawatan dan pendidikan anak sesuai kemampuan yang dimilikinya; (3) konsekwensi relasi keluarga dan kekerabatan.

¹³¹ Kajian yang jauh lebih detail terkait warisan baik ditinjau melalui Hukum Adat, Hukum Agama Islam, dan Hukum BW muncul dalam keterangan yang dikemukakan R. Wirjono Projodikoro yang menyatakan bahwa anak dari peninggal warisan merupakan ahli waris yang terpenting karena pada dasarnya anak adalah satu-satunya ahli waris karena sanak keluarga -yang dalam bahasa Abū Zahra disebut dengan *ḥawāsh-* tidak menjadi ahli waris jika peninggal warisan memiliki sejumlah anak. R. Wirjono Projodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia* (Bandung: Sumur Bandung, 1991), 33

Pada wilayah ini Abu> Zahra menunjukkan bahwa bahwa terdapat relasi antara kewajiban memberi nafkah seorang individu kepada individu lainnya karena alasan kekeluargaan dan 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 Shafi'i	Abū Ḥanīfah	Aḥmad Ibn Ḥanbal	Undang-Undang No. 1 Tahun 1974
Seorang individu hanya berkewajiban memberi nafkah kepada orang tua dan anak kandung	Seorang anak/cucu dibebani kewajiban memberi nafkah kepada bapak atau kakeknya dan seterusnya ke atas (atau ke bawah) (konsep 'awlād 'abā' atau furū' dan 'uṣūl)	Seorang individu (kerabat) dibebani nafkah kepada kerabat lainnya berdasarkan muḥarramiyah (walaupun bukan kerabat dari sisi 'awlād)	Seorang individu (kerabat) yang cukup dekat kekerabattannya dengan individu lain terkait warisan bagi kerabat yang membutuhkan termasuk qarābat al-'awlād, 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

				<p>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),</p>
--	--	--	--	--

				<p>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 (Pasal 48), Meskipun orang tua dicabut kekuasaannya, mereka masih tetap berkewajiban untuk memberi biaya pemeliharaan kepada anak tersebut. (Pasal 49:2),</p>
--	--	--	--	---

Dalam ilustrasi relasi kekerabatan dengan beban kewajiban memberi nafkah dari satu kerabat kepada kerabat lainnya di atas nampak bahwa seorang individu berkewajiban memberi nafkah, sebagaimana yang dinyatakan Imām Mālik, hanya kepada anak jika individu tersebut sebagai orang tua dan hanya kepada orang tua jika individu tersebut bertindak sebagai anak. Namun Imām Shafi'i mengurai lebih jauh dengan menyatakan, sebagaimana diurai Abū Zahra, bahwa seorang individu atau tepatnya seorang anak yang telah berusia dewasa dan memiliki kemampuan finansial yang berlebih atau sudah sejahtera dibebani kewajiban untuk memberi nafkah kepada bapak atau kakeknya dan seterusnya menurut genealogi ke atas, hal yang sama juga berlaku untuk genealogi ke bawah dalam arti bahwa seorang bapak wajib memberi nafkah kepada anaknya, atau jika ia sudah menjadi seorang kakek ia juga diberi beban untuk memberikan nafkah kepada cucunya dan seterusnya dalam garis genealogi laki-laki ke bawah.¹³²

Konsep Imām Shafi'i yang dikemukakan Abū Zahra ini juga muncul dalam redaksi perundang-undangan yang berlaku di Indonesia, tepatnya termuat dalam Undang-Undang Perkawinan Nasional Nomor 1 Tahun 1974. Pandangan Abū Zahra, khususnya pada poin kajian penggal kedua di atas, terkait dengan statemen atau redaksi Undang-Undang No 1 Tahun 1974 khususnya pada pasal 45 ayat 1 dan 2 yang menyatakan secara tegas bahwa orang tua –baik bapak atau ibu– berkewajiban memberi nafkah

¹³² Imām Shafi'i, melalui tulisan Abū Zahra, menyebut konsep ini dengan istilah *nafaqat al-furū' 'alā uṣūl' ihim wa nafaqat al-'uṣūl' 'alā furū'ihim* yang secara singkat ia sebut sebagai konsep 'Ābā dan 'Awlād. Abū Zahra, *al-Aḥwāl al-Shakhṣiyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Araby, tt), 484

-memelihara dan mendidik- anak mereka sampai anak mereka melangsungkan perkawinan atau berdiri sendiri walaupun perkawinan mereka putus.¹³³

Dalam dua pasal di atas serta redaksi yang ditunjukkan pasal 46 ayat 2 dalam tabel, mestinya -khususnya pasal 46 ayat 2- juga berlaku sebaliknya sebagaimana penjelasan Imām Shafi'i yang telah dielaborasi Abū Zahra yang mengurai bahwa kewajiban memberi nafka tidak saja didasarkan pada konsep *ābā'* tetapi juga konsep *āwḷād* yakni bahwa anak yang sudah dewasa dan memiliki kemampuan finansial yang memadai diharuskan memberi nafkah kepada kedua orang tua -khususnya bapak- dan secara umum ibu dan bapaknya serta keluarga dari garis lurus ke atas (genealogi ke atas) yang berarti undang-undang telah mengatur bahwa seorang cucu (yang sudah dewasa dan memiliki kemampuan finansial yang berlebih) dapat dan bahkan dibebani tanggung jawab untuk memberi nafkah kepada tidak saja bapak tetapi juga kakeknya yang memerlukan bantuan finansial untuk mencukupi kebutuhan hidupnya.

Redaksi undang-undang baik pada pasal 45 ayat 1 dan 2 maupun pasal 46 ayat 2 mungkin telah mengelaborasi wilayah fiqh Islam (baca: jurisprudensi Islam) yang dalam satu hal mewakili ranah hukum materiil yang dijadikan sumber untuk menentukan putusan-putusan yang dijalankan dalam sebuah peradilan dan menjadikannya hukum formil. Namun redaksi tersebut paling tidak belum mengelaborasi; *Pertama* cara undang-undang tersebut berlaku dan mengikat melalui

¹³³ Lihat, Tim Permata Press, *Kompilasi Hukum Islam: Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan* (Ttp: Permata Press, tt), 91

putusan hakim dalam suatu Pengadilan Agama maupun Negeri khususnya ketika seorang suami telah memutuskan hubungan perkawinannya dengan isterinya karena alasan ekonomi atau karena alasan lainnya. Hal ini membawa kepada 'efek domino' pengganti tanggung jawab nafkah seorang bapak kepada anaknya lepas dari aturan karena ia telah bercerai atau belum, karena tidak mungkin semua beban tanggung jawab finansial tersebut diserahkan kepada negara; Kedua ketika seorang bapak baik ketika ia sudah bercerai karena beragam alasan ataupun belum namun tidak atau belum mampu mencukupi dirinya sendiri maka nafkah, pemeliharaan, dan pendidikan anak akan terbungkalai. Karena hal ini maka mestinya negara melalui institusi-institusi yang terkait dapat mencari solusi yang dianggap ideal untuk memecahkan persoalan tersebut, dan hal ini dapat dilakukan dengan -mungkin- memperbaiki item-item redaksi perundang-undangan yang dapat menjaga kesejahteraan anak termasuk memasukkan kewajiban seorang kakek untuk memberi nafkah cucunya yang secara finansial mungkin tidak memadai¹³⁴ (yang meminjam bahasa Abū Zahra *laf' al-halāk 'ani al-qarīb*) dan bahkan dalam kriteria bernegara anak tersebut dimasukkan dalam keluarga pra-sejahtera atau paling tidak masih dalam kondisi sejahtera 1 sedangkan kakek berada pada ranah sejahtera 3 bahkan sejahtera 3 plus.

Walaupun redaksi perundang-undangan belum secara lengkap dan memadai dalam mengelaborasi konsep Imām

¹³⁴ Uraian ini dapat ditelusuri melalui cara membandingkan hal yang dimunculkan Imām Shafi'i dan disebut Abū Zahra sebagai konsep *'Ābā'* dan *'Awlād*. Karena konsep yang muncul dalam redaksi perundang-undangan hanya terkait dengan *'Ābā'*.

Shafi'i sebagaimana ditunjukkan dalam tabel di atas, namun dalam beberapa kasus redaksi undang-undang dalam bab yang berbeda –atau bahkan melauli undang-undang yang lain-sejatinya memiliki relasi yang cukup signifikan dengan konsep kesejahteraan tidak hanya kesejahteraan masyarakat secara umum tetapi juga kesejahteraan anak.

Pada penggal pertama dan penggal kedua pernyataan terakhir tersebut (baca: kesejahteraan masyarakat dan anak) sejatinya sudah banyak aturan perundang-undangan yang sudah dapat dijadikan acuan atau referensi bagi banyak pihak termasuk para hakim untuk memutuskan sebuah perkara. Contoh kongkrit peraturan perundang-undangan yang memiliki relasi antara yang satu dengan lainnya muncul dalam Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 khususnya pasal 45 ayat 1 dan 2, dan pasal 46 ayat 2 dengan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 1979 Tentang Kesejahteraan Anak. Jika dalam Undang-Undang Perkawinan baik pasal 45 ayat 1 dan 2 ataupun pasal 46 ayat 1 mengedepankan relasi keluarga yang paling dekat atau paling tidak menunjukkan hubungan kekerabatan yang agak jauh ke atas atau ke bawah (genealogi ke atas dan ke bawah) sebagaimana yang ditunjukkan Imām Shafi'i yang dielaborasi Abū Zahra, Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1974 Tentang Kesejahteraan Anak –mungkin- dapat menjadi jembatan untuk mengatasi hal tersebut selama elaborasi langsung seperti yang diurai Abū Ḥanifah belum tercover dalam redaksi perundang-undangan.

Dalam undang-undang ini (baca: UU No.4 Thn 1974) Pemerintah mencoba untuk mengelaborasi cela-cela yang

dapat mengangkat anak agar mereka dapat hidup sejahtera baik jasmani, rohani, maupun sosial. Paling tidak redaksi tersebut menunjukkan; pengertian anak yang didefinisikan sebagai seseorang yang belum mencapai usia 21 (dua puluh satu) tahun dan belum pernah kawin; Orang tua didefinisikan sebagai ayah dan atau ibu kandung; Anak terantar adalah anak yang karena suatu sebab orang tuanya melalaikan kewajibannya sehingga kebutuhan anak tidak dapat terpenuhi dengan wajar baik secara rohani, jasmani maupun sosial; anak berhak atas kesejahteraan, perawatan, asuhan dan bimbingan berdasarkan kasih sayang...; anak berhak mendapat pelayanan untuk mengembangkan kemampuan; berhak atas perlindungan terhadap lingkungan hidup yang dapat membahayakan; anak yang tidak mempunyai orang tua berhak memperoleh asuhan oleh negara atau orang atau badan.¹³⁵

Dari elaborasi kedua undang-undang tersebut dapat diurai bahwa seorang hakim atau fitur-fitur pemerintah lainnya untuk membuat kebijakan dan -bagi hakim- memutuskan hal-hal yang belum dicover oleh satu undang-undang, namun dapat ditemukan dalam undang-undang lainnya. Redaksi yang menyatakan bahwa anak yang tidak mempunyai orang tua berhak memperoleh asuhan oleh negara atau orang atau badan¹³⁶

¹³⁵ Kajian singkat tema kesejahteraan anak dan hal-hal yang berkaitan dengannya, lihat Endang Sumiarni & Chandra Halim *Perlindungan Hukum Terhadap Anak Di Bidang Kesejahteraan* (Yogyakarta: Andi Offset, 2000), 15-18

¹³⁶ Redaksi Undang-Undang ini dapat ditemukan dalam Undang-Undang RI Nomor 4 Tahun 1979 Tentang Kesejahteraan Anak, khususnya pasal 4 ayat 1. Lihat *Ibid.*, 16

sejatinya juga dapat digunakan sebagai hukum material bagi seorang hakim untuk memutuskan perkara yang mungkin belum terdapat dalam Undang-Undang Perkawinan yang memiliki relasi dengan kesejahteraan anak semisal anak harus diserahkan pemeliharannya termasuk nafkahnya kepada kakeknya yang mungkin jauh lebih sejahtera.

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*), Masih terdapat Abū Ḥanīfah dan Hanāfiyah yang (dalam ranah kajian nafkah kerabat dan anak ini) cenderung moderat dari pada pemikiran Hanābilah yang terlalu luas, namun pemikiran Abū Ḥanīfah serta Hanāfiyah ini yang banyak diambil oleh Abū Zahra karena rasionalitas hukum serta sosiologis Mesir saat itu.¹³⁷

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 (materi kajian fiqh

¹³⁷Abū Zahra menegaskan bahwa konsep, teori atau gagasan yang realistik 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, tt), 486

Islam). Namun untuk menunjukkan agak detail kajian ini akan dielaborasi secara singkat hal yang secara teoritis konseptual di yakini Abū Zahra 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).¹³⁸

Pertama syarat keharusan pemberian nafkah, dalam ranah ini terdapat sejumlah uraian yang cukup penting untuk dielaborasi; (1) konsep *muḥarrahniyah*, konsep ini menjelaskan bahwa kekerabatan yang memungkinkan adanya kewajiban memberi nafkah adalah kekerabatan yang diharamkan menikah antara yang satu dengan lainnya. (2) Adanya kebutuhan seorang kerabat untuk diberi nafkah oleh kerabat lainnya, parameter membutuhkan nafkah atau tidak dari kerabat lain ini didasarkan tercukupinya kebutuhan primer (*al-nafaqat al-darūriyah*) agar kerabat yang membutuhkan tidak terbengkalai kehidupannya; (3) Lemahnya kondisi yang meminta bantuan nafkah, atau karena kondisi yang meminta nafkah (*ʿajz*) dalam pengertian masih kecil, karena perempuan, sakit menahun, karena buta, kerabat yang terlantar, serta masih menuntut ilmu yang kesemuanya dianggap *ʿajz* (lemah)¹³⁹; (4) Kesejahteraan pemberi nafkah juga

¹³⁸ Masih terdapat kajian lain yakni perbandingan 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

¹³⁹ Konsep ini memiliki pengecualian ketika dikaitkan dengan nafkah wajib yang berlaku bagi *ʿuṣūl* terhadap keluarga 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.

menjadi syarat penting dalam kasus ini, paling tidak menurut Abū Yūsuf individu (kerabat) yang sejahtera ini memiliki harta setara dengan satu niṣāb zakat atau dua puluh *mithqal* emas sedangkan satu *mithqal* emas berkisar antara 4,25-4,44 gram (85-88,8 gram emas) atau 44.000.000 rupiah sampai 46.620.000 rupiah per 1 Oktober 2014, dan karena harga emas fluktuatif maka parameter kesejahteraan juga fluktuatif namun akan tampak relatif stabil karena tidak terpengaruh secara signifikan oleh kurs dollar US atau mata uang lainnya dan tujuannya adalah untuk menyambung kekerabatan; (5) Harus seagama apabila kerabat yang diwajibkan memberi nafkah bukan kekerabatan dari aspek genealogi anak (*qarabat al-walādah*), karena hal ini maka tidak dipersyaratkan seagama dalam pemberian nafkah seorang bapak, kakek dan seterusnya kepada anak, cucu, dan seterusnya (*fi nafaqat al-'uṣūl al-wājibah 'alā furū'ihim*) atau sebaliknya.

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 Nomor 1 Tahun 1974 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 Shafi'i dan juga Ḥanāfiyah menjelaskan hal tersebut beserta detail keterangan yang sebaliknya.

Hal lain yang dapat dielaborasi lebih lanjut adalah bahwa jurisprudensi Islam hal yang dinyatakan Imām Shafi'i sebagai konsep *ābā'* dan *awlād*, dielaborasi lebih jauh oleh Ḥanāfiyah sebagaimana diurai Abū Zahra yaitu konsep *qarābat al-wilādah*

yang tidak saja memiliki kesamaan dengan konsep Imām Shafi'i tetapi juga memiliki makna lain yaitu kewajiban memberi nafkah kepada *qarabat* tersebut walaupun agamanya berbeda, termasuk anak namun tetap mempertimbangkan syarat-syarat yang dijelaskan sebelumnya.

Kedua terkait dengan urutan *-kerabat-* yang harus memberi nafkah. Dalam poin ini terdapat sejumlah keterangan yang menegaskan bahwa; (1) yang memberi nafkah hanya satu orang sementara yang menerima berjumlah banyak kerabat maka nafkah harus tetap dijalankan karena masing-masing penerima berada pada satu tingkatan kekerabatan. Namun yang menjadi inti permasalahan dalam kasus ini adalah jika terdapat perbedaan kekuatan kekerabatan antara individu yang satu dengan individu lainnya karena para juris Islam juga berbeda pendapat terkait individu yang dibebani nafkah (1) apabila individu yang wajib memberi nafkah adalah *'aṣl* dan dia memiliki banyak anak atau cucu maka yang menerima nafkah adalah yang memiliki kedekatan kekerabatan (*qarīb*) dan *juz'iyah* bukan hanya terkait dengan warisan belaka, dan karena alasan *juz'iyah* inilah maka keterkaitan warisan tidak dapat dimasukkan di dalamnya¹⁴⁰; (2)

¹⁴⁰ Kasus di atas dapat diilustrasikan dengan “jika seorang individu (bapak atau kakek - *'aṣl*) memiliki putri dan putra maka nafkah diberikan kepada mereka berdua secara seimbang, walaupun anak yang putri sujahtera kehidupannya; Apabila seorang bapak memiliki dua putra yang satu Islam sedangkan yang lain Kristen maka nafkah juga diberikan kepada mereka berdua secara merata; dan jika *'aṣl* memiliki cucu perempuan dari anak perempuan serta cucu laki-laki dari anak laki-laki maka nafkah juga diberikan kepada mereka secara seimbang, walaupun warisan hanya diberikan kepada cucu laki-laki dari anak laki-laki bukan kepada cucu perempuan dari anak perempuan.

apabila individu yang berhak mendapatkan nafkah adalah *furū'* (anak, cucu, dan seterusnya) dan sanak kerabat (*ḥawāsh*) maka ilustrasi juga berbeda;¹⁴¹(3) apabila yang berhak menerima nafkah adalah '*uṣūl*' atau *furū'* yang berbeda syarat keharusannya. Dalam kasus ini nafkah diberikan kepada yang paling dekat tingkat kekerabatannya baik ia yang memiliki kaitan dengan waris atau -individu- yang lain yang memiliki kaitan dengan waris; (4) Individu yang berhak menerima nafkah terdiri dari '*uṣūl*, *furū'* dan *ḥawāsh*, dalam kasus seperti ini *ḥawās* dianggap tidak ada, karena tidak diharuskan memberi nafkah kepada mereka sementara *furū'* ada¹⁴²; (5) Apabila individu memiliki '*uṣūl* saja, apabila bapak ada di dalamnya maka nafkah dibebankan kepadanya secara mandiri, karena bapak menafkahi anak kandungnya secara mandiri tanpa bantuan siapapun baik anak tersebut laki-laki ataupun perempuan, apabila '*uṣūl* terdiri dari bapak dan ibu maka nafkah dibebankan kepada bapak saja, apabila dalam

¹⁴¹ Contoh untuk kasus ini adalah apabila seorang individu memiliki sejumlah anak (*awlād*) dan beberapa cucu dari beberapa anak (*awlād al-awlād*) dan genealogi ke bawah, dan ia memiliki beberapa paman dari bapak (*a'mām*) atau dari ibu (*'akhwāl*) serta memiliki beberapa saudara laki-laki (*'ikhwah*) dan saudara perempuan (*'akhawāt*), maka sanak kerabatnya tidak berhak mendapatkan nafkah karena terdapat *furū'* yang memungkinkan nafkah diberikan kepada mereka karena 'dikembalikannya' (*li istifā'*) persyaratan, bahkan masalah dilihat seperti hanya ada *furū'* saja. Dan ini berarti yang tersisa hanya yang terkait dengan kekerabatan (*al-qarbu*) dan *juz'iyah* dan siapapun yang paling dekat kekerabatannya maka ia -berhak-menerima nafkah tanpa mempertimbangkan ada kaitan atau tidaknya dengan warisan.

¹⁴² Aturan yang berlaku adalah sama seperti aturan saat *furū'* dan '*uṣūl* ada tanpa *ḥawāsh*, dan ini berarti sama dengan kasus sebelumnya.

'uṣūl tidak terdapat bapak, -dan terdapat- beberapa individu yang secara keseluruhan 'saling' mewarisi (*wārithīn*) maka nafkah dikaitkan dengan warisan; (6) Apabila seorang individu memiliki 'uṣūl (genealogi ke atas) dan ḥawāsh (genealogi ke samping), dan salah satu di antara kedua kelompok kerabat tersebut tidak saling mewarisi sementara yang lain saling mewarisi, maka konsep waris dianggap *mulghā* (diabaikan) dan beban nafkah diberikan kepada 'uṣūl saja, walaupun mereka tidak saling mewarisi, seandainya seorang individu memiliki kakek dari pihak ibu dan saudara laki-laki dari bapak dan ibu (*akh shaqīq*) maka seluruh nafkah dibebankan kepada kakek dari pihak ibu¹⁴³; (7) Apabila yang meminta nafkah merupakan individu dari sanak kerabat (*ḥawāsh*) saja. Nafkah dalam hal lainnya dengan kasus ini mengikuti konsep waris. Dari uraian yang agak singkat dalam penggal terakhir di atas yang perlu dijadikan pertimbangan adalah konsep *muḥarramiyah*, karena konsep ini menjadi alasan dan sebab bagi adanya kekerabatan.

Melalui sekelumit konsepsi di atas, dapat ditarik sebuah penjelasan umum bahwa nafkah terhadap anak sejatinya sangat kompleks karena pentingnya peran anak dalam sebuah keluarga; kewajiban memberi nafkah pada anak tidak hanya dan sebatas pernyataan redaksi yang ada dalam undang-undang perkawinan, melainkan dapat diperluas saat anak masih dalam kandungan sebagaimana diamanatkan oleh undang-undang kesejahteraan anak, saat dia lahir dengan membuktikan atau membuatnya sebuah bukti otentik bahwa anak tersebut merupakan anak si fulan, dan karenanya harus dirawat, dipelihara, dijaga, dilindungi,

¹⁴³ Abū Zahra, *al-Akhwāl al-Shakhṣiyah*, 496-497

dibimbing dengan sebaik-baiknya sampai usianya 21 tahun atau sampai ia melaksanakan perkawinan, ia harus dididik dan dipelihara tanpa mempertimbangkan bapak dan ibunya bercerai atau tidak dan seterusnya.

Anak, sebagai individu yang unik karena dapat mempertahankan eksistensi orang tua, cerminan orang tua, maka jurisprudensi Islam sebagaimana yang dielaborasi Abū Zahra menitahkan untuk memberi mereka nafkah dan segala aspek yang masuk di dalamnya tidak semata oleh orang tua tetapi juga oleh kakek dan seterusnya, oleh paman dan masih banyak lagi yang mungkin belum tercover oleh redaksi undang-undang.

Selain dua poin keterangan di atas (syarat pemberian nafkah dan urutan individu yang harus memberi nafkah) masih terdapat, paling tidak, dua sampai tiga hal yang perlu sedikit diurai agar dapat melihat konsepsi yang ditunjukkan abū Zahra dengan lebih jelas. Di sini akan dielaborasi hanya dua hal yaitu ketentuan nafkah dan cara menuntutnya, serta gugurnya nafkah kerabat.

Pertama ketentuan nafkah dan cara menuntutnya, bagi Abū Zahra kewajiban memberi nafkah kepada anak tidak diperlukan seorang hakim, sebaliknya kewajiban nafkah yang dibebankan kepada sanak kerabat diperlukan seorang hakim di pengadilan.¹⁴⁴ Argument yang dibangun adalah bahwa *awlād* memiliki kaitan dengan konsep *juz'iyah* sedangkan sanak kerabat, karena bukan anak secara langsung, tidak seperti hal tersebut.

Pada ranah ini, terdapat kasus yang agak beragam yang dapat digunakan sebagai contoh; Individu yang *ghaib* namun

¹⁴⁴ *Ibid.*, 501

memiliki harta yang terkait harta nafkah namun –harta tersebut- tidak berada kepenuhilannya, dan ia memiliki harta titipann dari harta nafkah serta memiliki hutang pada kerabat yang lain dari harta nafkah, maka seorang hakim dapat memerintah individu ini untuk mengambil harta nafkah yang tidak berada dalam kepemilkannya tersbut, harta yang berada di bawah kepemilikan yang menitipkan, serta harta yang dihutang (i) berlaku karena tidak adanya penerimaan hak bagi yang lain, dan karena alasan tersebut maka harus diberlakukan sebagai harta *wad'iah* (titipan) dan hutang.¹⁴⁵ Dalam kasus ini putusan hakim diperlukan karena putusan pengadilan bagi orang yang tidak ada (ghaib), dalam pandangan Hanafi, tidak diperbolehkan. Karenanya beban pemberian nafkah sanak kerabat harus ditentukan hakim.

Di aspek lain yang berkaitan dengan ketentuan *qarīb* (kerabat) secara mutlak harus memiliki relasi dengan kesejahteraan (*bi al-kafāyah*). Ketentuan bagian tersebut juga dikaitkan dengan kebutuhan *qarīb* (kerabat) yang membutuhkan dan tetap diisyaratkan kemampuan individu yang memberi nafkah tanpa membebaninya dengan beban lebih.¹⁴⁶ Konsep *kafāyah* juga

¹⁴⁵ Kasus-kasus lain dapat dijelaskan bahwa jikalau individu yang sejahtera ghaib, sedangkan yang berhak atas nafkah merupakan sanak kerabat maka beban kewajiban tidak berada pada individu yang kaya namun ghaib tersebut melainkan berpindah pada kerabat yang ada, walaupun para kerabat yang lebih rendah urutan kekerabatannya dibandingkan dengan individu yang sejahtera namun orangnya tidak berada di tempat (ghaib), individu yang sejahtera tersebut tidak ada –karena jauh dari kerabat yang lain- maka dia dianggap tidak sejahtera. Operasional seperti ini diberlakukan karena beban nafkah merupakan suatu hal yang diperlukan (hal yang perlu).

¹⁴⁶ Ketentuan kemampuan yang melekat pada orang (individu) ini parameternya adalah kemampuan yang melampaui kebutuhan dasar

digunakan untuk memberi gaji bagi seorang pembantu yang membantu aktifitas pemberi nafkah karena ia telah mencapai status yang tinggi.

Kedua gugurnya nafkah bagi kerabat. Dalam uraian ini akan dikaji secara singkat bahwa kewajiban menafkahi kerabat bukan merupakan tanggungan hutang sama sekali, kecuali apabila seorang hakim memerintahkan hal tersebut sebagai tanggungan hutang.

Sebagian juris Islam memberi pengecualian terhadap aturan model ini, khususnya nafkah seorang anak kecil yang dibebankan kepada bapaknya. Karena aturan seperti ini sama dengan aturan nafkah isteri khususnya dalam fiqh madhhab Ḥanafī. Nafkah anak ini, menurut Ḥanafiyah, termasuk Zaylāi yang menjelaskan dengan detail bahwa aturan nafkah pada isteri harus diperhatikan dengan baik.

Konsep pemberian nafkah tidak saja yang berkaitan dengan nafkah anak tetapi juga nafkah bagi individu yang lain sangat kompleks dalam kajian yang diurai Abū Zahra karena konsep anak dapat menjadi seorang cucu bagi individu yang berada dua tingka di atasnya, bisa menjadi kemenakan, bisa menjadi orang tua tatkala ia sudah dewasa dan seterusnya. Namun palin tidak di akhir statemen ini dapat dibuat semacam kesimpulan –walaupun mungkin masih tetap kurang memadai karena keterbatasan penulis- bahwa nafkah anak dalam pandangan Abū Zahra dalam satu sisi sudah menyentuh dan memiliki kesamaan

sebagaimana yang berlaku dalam athar dan didasarkan pada sebuah pertimbangan yang valid “*Ibd’ bi nafsika thumma bi man ta’ūlu*” Abū Zahra, *al-Aḥwāl ...*, 502

dengan undang-undang perkawinan nomor 1 Tahun 1974 yang dapat dilihat dalam beberapa pasalnya, atau memiliki kesamaan jika dilihat melalui undang-undang yang lain.

Hal yang juga cukup krusial adalah bahwa Abū Zahra mencoba untuk menunjukkan bahwa nafkah anak juga tidak terkait pada perbedaan agama antara anak yang satu dengan anak lainnya, tidak terikat oleh gender anak, karena baginya laki-laki dan perempuan dalam kasus nafkah tidak berbeda. Ia juga menunjukkan bahwa seorang kakak dapat dibebani kewajiban menafkahi anak dari putra-putrinya dan seterusnya yang juga memiliki sejumlah persyaratan yang agak longgar karena ia mengikuti –dalam hal nafkah- Hanafiyah yang ia yakini paling moderat diantara pilihan yang ia munculkan.

Nafkah anak, bagi Abū Zahra juga memiliki kesamaan yang cukup signifikan dengan Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, dan bahkan baginya redaksi-redaksi perundang-undangan yang termaktub dalam UU Perkawinan masih memiliki beberapa kekurangan karena belum memasukkan konsep *ābā'* dan *awlād* secara berimbang sebagaimana pendapat Imam Shafi'i dan Hanafiyah, serta –dalam kondisi-kondisi tertentu- belum memasukkan konsep *muharramiyah*, *wilādah*, *mawāriṭh kafāyah* dan sejumlah konsep lain yang ia elaborasi.

B. Implikasi Pandangan Abū Zahra bagi Pelaksanaan Hukum Islam di Indonesia

Pada sub bab sebelumnya telah dikaji secara agak panjang terkait berbagai hal yang meliputi nafkah anak dan kerabat; baik terkait dengan syarat keharusan memberi nafkah; urutan

individu yang harus memberi nafkah; ketentuan nafkah dan cara menuntut atau memintanya; sampai pada gugurnya nafkah bagi kerabat.

Dalam kajian sub bab ini, akan diurai implikasi pandangan Abū Zahra bagi pelaksanaan Hukum Islam di Indonesia. Sebelum 'memetakan' pandangan Abū Zahra akan diurai undang-undang perkawinan dan kompilasi hukum Islam yang secara tegas dapat dijadikan objek material hukum di Indonesia khususnya.

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 berbagai varian latar filosofis, yuridis, maupun sosialogis yang mengikutinya. Hal ini nampak dalam banyak literatur hukum yang sampai saat ini masih digunakan di pengadilan negeri maupun pengadilan agama. Namun secara singkat hal tersebut dapat ditelusuri melalui hukum '*kebendaan*' karena sebuah perkawinan tidak saja membawa kepada akibat hukum yang memiliki relasi secara langsung dengan segenap peraturan hukum dalam suatu perkawinan tetapi juga berakibat pada peraturan yang terkait dengan harta kekayaan suami isteri dalam suatu perkawinan.¹⁴⁷

Karena sub bab ini akan mengkaji Implikasi pandangan Abū Zahra terkait pelaksanaan Hukum Islam di Indonesia, maka –di sini- akan dielaborasi hal-hal yang terkait dengan Historisitas Hukum Islam yang tersebar dalam Kompilasi Hukum Islam

¹⁴⁷ Ali Afandi, *Hukum Waris, Hukum Keluarga, Hukum Pembuktian: Menurut Kitab Undang-Undang Hukum Perdata* (Jakarta: Bina Aksara, 1986), 93

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 yang mungkin resiprokal.

Hal yang mungkin cukup rumit adalah bahwa Kompilasi Hukum Islam ini memiliki sejarah yang bagi banyak orang masih agak kabur, khususnya ketika menentukan siapa orang atau tokoh pembawa ide ini. Namun sebelum menelusuri wilayah historisitasnya, pada poin ini akan diurai pengertian kompilasi terlebih dahulu.

Dalam literatur buku-buku berbahasa Indonesia, tidak dikenal istilah kompilasi hukum terutama Kompilasi Hukum Islam. Kompilasi Hukum Islam baru dikenal dan tersebar sejak tahun 1991an melalui instruksi (INPRES) Nomor: 1 Tahun 1991 Tanggal: 10 Juni 1991, tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam yang dapat digunakan sebagai pedoman dalam menyelesaikan masalah-masalah di bidang perkawinan, kewarisan dan perwakafan yang berisi instruksi presiden RI kepada Menteri Agama untuk menyebarluaskan buku I tentang Hukum Perkawinan, buku II tentang Kewarisan dan buku III tentang Perwakafan.¹⁴⁸ Instruksi presiden tersebut tidak serta merta muncul begitu saja, namun didahului oleh penerimaan para Ulama dalam Loka Karya yang diadakan di Jakarta pada tanggal 2 samapi 5 Februari 1988. Ini berarti model-model perumusannya dilakukan jauh sebelum tahun 1988.

¹⁴⁸ Lembaran Lepas Sekretariat Negara Tahun 1991.

Istilah kompilasi, sebagaimana kodifikasi, diambil dari bahasa latin *compilare* yang berarti mengumpulkan bersama-sama, seperti mengumpulkan berbagai peraturan yang tersebar berserakan di mana-mana. Istilah ini dalam bahasa Inggris menjadi *compilation* dan dalam bahasa Belanda *compilatie*, dan istilah terakhir ini dipergunakan dalam bahasa Indonesia menjadi “Kompilasi”. *Compilatie* yang diadopsi bahasa Indonesia menjadi kompilasi diterjemahkan dengan “kumpulan dari lain-lain karangan”, sedangkan kata *compilation* dalam bahasa Inggris diartikan dengan “karangan tersusun dan kutipan buku-buku lain”.¹⁴⁹

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa yang dimaksud dengan kompilasi adalah kegiatan pengumpulan berbagai persoalan - termasuk peraturan perundang-undangan - dari berbagai bahan tertulis yang diambil dari berbagai buku dan tulisan.¹⁵⁰

Walaupun terdapat banyak pandangan terkait pengertian Kompilasi dan Kompilasi Hukum Islam, namun paling tidak terdapat makna yang agak pasti terkait makna konsep kata tersebut, khususnya ketika dikaitkan dengan Hukum Islam. Kompilasi Hukum Islam secara agak tegas dinyatakan sebagai rangkuman dari berbagai pendapat hukum yang diambil dari berbagai kitab yang ditulis oleh para ulama Fiqh yang biasa

¹⁴⁹ Kajian singkat tema ini, termasuk terjemahan dari beragam kamus bahasa Inggris lainnya, termasuk perbedaannya dengan kata kodifikasi, lihat. Abdurrahman *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), 9-11

¹⁵⁰ Untuk perbandingan yang cukup sederhana antara kata dan pengertian kompilasi, kode, kodifikasi, dan statuta, lihat. *Ibid.*, 11-14

dipergunakan sebagai referensi pada Pengadilan Agama untuk diolah dan dikembangkan serta dihimpun ke dalam satu himpunan. Himpunan tersebutlah yang dinamakan kompilasi.

Materi atau bahan-bahan tersebut diolah melalui proses dan metode tertentu kemudian dirumuskan dalam bentuk yang serupa dengan peraturan perundang-undangan yaitu dalam bentuk pasal-pasal tertentu.¹⁵¹ Istilah Kompilasi Hukum Islam, sebagaimana disinggung sepintas di atas, tidak muncul serta merta karena ia merupakan bentuk dari rangkaian sejarah panjang dalam peradiban agama di Indonesia, oleh karena itu materi yang dimuat di dalamnya sangat kental dengan pemikiran madhhab Shafi'iyah yang digunakan para hakim sebelum tahun 1976 dan sesudahnya. Secara spesifik digunakan pada tahu

¹⁵¹ Bahan materi dari kompilasi tersebut ditetapkan berlakunya melalui sebuah Keputusan Presiden dan dapat digunakan sebagai pedoman oleh para Hakim Pengadilan Agama dalam memeriksa, mengadili dan memutuskan sebuah perkara yang diajukan kepadanya. *Ibid.*, 14 Materi yang terdapat dalam *Kompilasi Hukum Islam* ini nampak seperti fiqh atau 'fiqh Indonesia' karena tidak saja berisi pengertian sejumlah istilah teknis tetapi juga aturan ketentuan persyaratan dan rukun yang ada dalam kitab-kitab fiqh, namun ditulis dalam format perundang-undangan yang ada. Lihat misalnya dalam *Kompilasi Hukum Islam* buku I yang membahas Hukum Perkawinan yang memiliki bab dan ketentuan umum serta pasal-pasal yang membincang berbagai pengertian atau istilah teknis dari mulai istilah teknis peminangan, wali hakim, akad nikah, mahar, ta'lik-talak, harta kekayaan dan seterusnya sampai pada istilah teknis yang berkaitan dengan bab yang lain yang berisi rukun dan syarat istilah teknis tersebut. Lihat Tim Permata Press, *Kompilasi Hukum Islam (KHI): Hukum Perkawinan, Kewarisan, dan Perwakafan* (Ttp: Permata Press, tt), 1-5

50an.¹⁵² Walaupun kitab-kitab referensi rujukan sangat beragam, namun sejak tahun 1958 telah dikeluarkan Surat Edaran Biro Peradilan Agama –No. B/1/735 tanggal 18 Februari 1958- yang sejatinya menindak lanjuti PP No. 45 Tahun 1957 tentang pembentukan Pengadilan Agama / Mahkamah Shar‘iyah di luar Jawa dan Madura. Untuk menyatukan sebuah pendapat hukum agar para hakim dalam Peradilan Agama / Mahkamah Syar‘iyah menjadikan pedoman beberapa kitab. Paling sedikit terdapat tiga belas (13) kitab yang menjadi rujukan para hakim saat itu; (1) al-Bajūri, (2) Fath al-Mu‘īn dan sharahnya, (3) Sharqawī ‘alā al-Taḥrīr, (4) Qulyūbī / Muḥalli, (5) Fath al-Wahhāb dan Sharahnya, (6) Tuḥfah, (7) Targhīb al-Mushtāq, (8) Qawānīn al-Sharī‘ah li al-Sayyid Uthman ibn Yahya, (9) Qawānīn al-Sharī‘ah li al-Sayyid Shodaqah Dakhlan, (10) Syamsūri li al-Fara‘id, (11) Bughyat al-Mushtarshidīn, (12) al-Fiqh ‘alā Madhāhib al-‘Arba‘ah, dan (13) Mughni al-Muḥtāj.¹⁵³

Pentingnya sebuah Kompilasi Hukum Islam terletak dielaborasi kitab-kitab ini. Karena sebuah hukum, walaupun Kompilasi Hukum Islam bukan merupakan undang-undang yang memiliki kekuatan tetap dan mengikat, harus memiliki kepastian

¹⁵² Walaupun tidak semua putusan hakim di Pengadilan Agama pada masa-masa itu merujuk pada fiqh Shafi‘iyah, karena terdapat indikasi bahwa beberapa putusan hakim di Pengadilan Agama tidak merujuk pada kitab-kitab fiqh Shafi‘iyah tetapi merujuk pada al-Qur’an secara langsung dalam kaitannya dengan harta bersama atau harta gono-gini, atau merujuk pada kebiasaan setempat, serta melihat fungsi harta yang akan dibagi yang terjadi di Amuntai. Abdurrahman *Kompilasi...*, 18

¹⁵³ Kajian singkat tema ini, dan kitab-kitab lain yang dijadikan referensi untuk proyek Kompilasi Hukum Islam di sejumlah IAIN di Indonesia lihat. *Ibid.*, 15-41

hukum (*legal security*) di bidang hukum material yang terkait dengan dasar formal.¹⁵⁴

Dari aspek lain pembentukan Kompilasi Hukum Islam tidak hanya mendasarkan materi hukum pada kitab-kitab tersebut di atas, karean masih terdapat beberapa proses prosedur lain yang dijalankan, dan diantaranya adalah melakukan studi banding ke sejumlah negara di Timur Tengah. Negara tujuan studi banding untuk proyek Kompilasi Hukum Islam di Indonesia ini meliputi tiga (3) negara yaitu Maroko yang dilaksanakan pada tanggal 28 dan 29 Oktober 1986, Turki yang dilaksanakan pada tanggal 1 dan 2 November 1986, dan Mesir pada tanggal 3 dan 4 November 1986.

Yang menarik dan perlu dieksplorasi lebih jauh adalah bahwa studi banding tersebut dilaksanakan di Mesir tempat kelahiran sekaligus tumbuhnya pemikiran Abū Zahra sejak tahun 30an sampai tahun 1974an saat Abū Zahra wafat. Abū Zahra melihat, sebagaimana diulas dalam bab terdahulu, bahwa Mesir atau masyarakat Mesir membutuhkan model hukum material yang condong ke pemikiran Abū Ḥanifah dan Ḥanafiyah untuk menopang *legal formal* mereka. Karenanya, walaupun ia lebih suka memilih pendapat Imām Aḥmad dalam kasus nafkah, ia mengelaborasi nafkah anak dan kerabat melalui kajian-kajian yang dimunculkan Abū Ḥanifah dan para pengikutnya.

Yang menjadi pertimbangan dan pertanyaan besar adalah seberapa jauh implikasi pandangan Abū Zahra dalam pelaksanaan Hukum Islam di Indonesia terkait nafkah secara umum dan nafkah anak pasca-perceraian? Jawaban untuk pertanyaan *simple*

¹⁵⁴ *Ibid.*, 32

ini akan cukup rumit untuk dijawab dengan singkat seperti karya kecil ini, tidak saja karena realitas sosiologis dan *culture* masyarakat Mesir mungkin berbeda dengan latar sosiologis dan budaya masyarakat Indonesia tetapi juga karena pandangan dan sejarah hukum yang juga mungkin amat berbeda.

Namun 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.¹⁵⁵ *Kedua* Semua peraturan perundang-undangan akan mengikat semua warga negara jika sudah ditetapkan oleh negara sebagai perundang-undangan yang mengikat.

Artinya bahwa semua tindakan atau perbuatan hukum yang memiliki akibat hukum yang signifikan diatur oleh undang-undang yang berlaku termasuk di dalamnya undang-undang

¹⁵⁵ Walaupun 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.

yang memiliki relasi dengan agama. Ketika sebuah undang-undang telah diundangkan maka ia tidak saja mengikat ke dalam tetapi juga mengikat ke luar institusi atau lembaga yang menetapkannya.

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 Mesir dan Indonesia, walaupun negara tersebut bukan negara Islam. Di Mesir –tempat Abū Zahra hidup- aspek perundang-undangan di atur tersendiri oleh undang-undang yang berlaku di sana dan –saat ini- sangat kental diwarnai oleh pandangan-pandangan keagamaan madhhab Hanafi, sementara di Indonesia Shafi'i dan Shafi'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 Zahra dalam kaitannya dengan nafkah anak pasca-perceraian dan pelaksanaan Hukum Islam di Indonesia. Mengurai implikasi pandangan Abū Zahra 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 Zahra

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-Undang Kesejahteraan anak sebagaimana diurai dalam bab atau sub bab sebelumnya. Dalam undang-undang tersebut nampak jelas bahwa; (1) “Anak yang tidak mempunyai orang tua berhak memperoleh asuhan oleh negara atau orang atau badan.”¹⁵⁶ Redaksi undang-undang kesejahteraan anak ini, dalam teori hukum mungkin dapat disebut tidak saja dengan obyek formal tetapi juga dapat –dalam kasus pertimbangan hukum– 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.

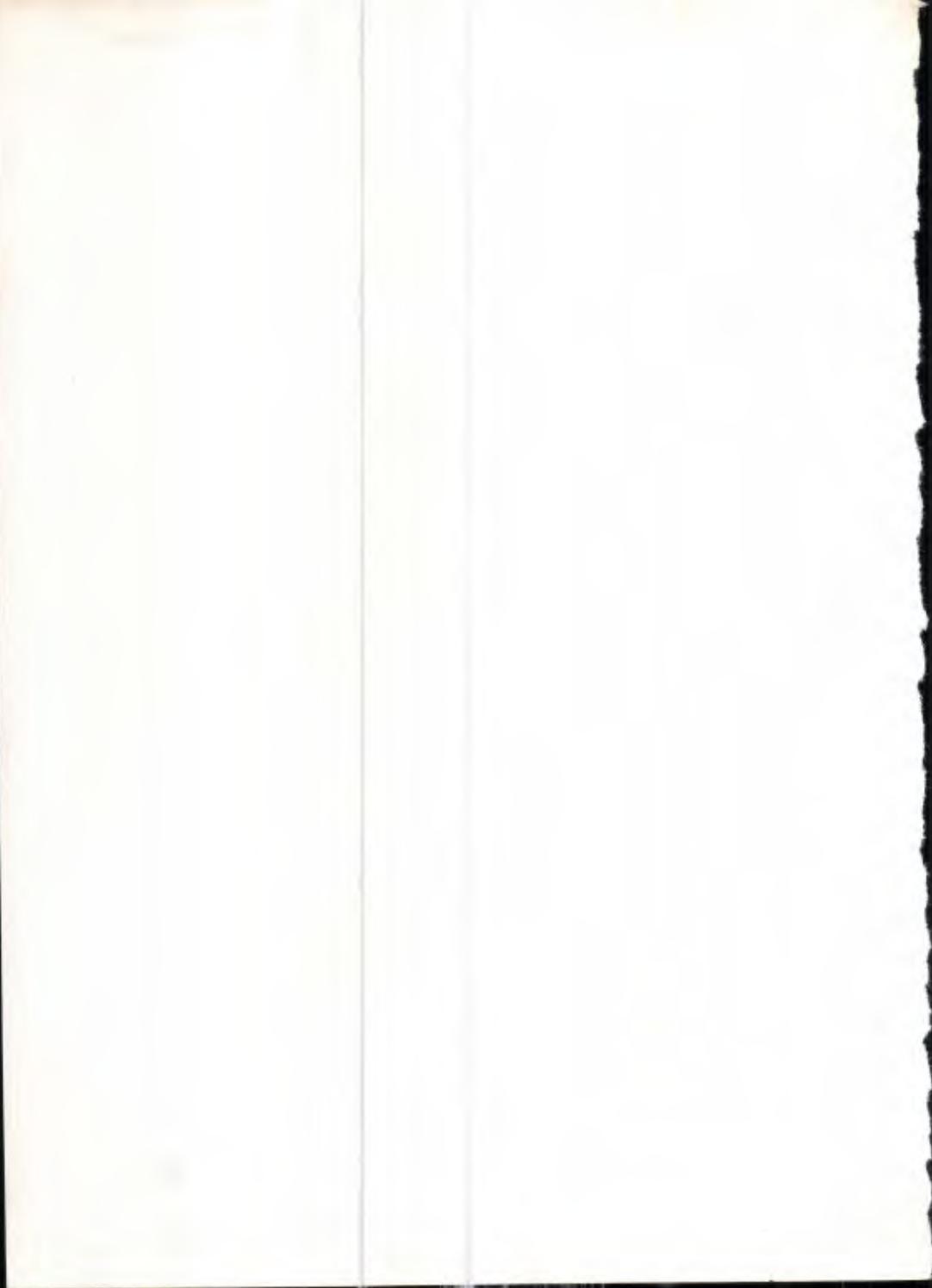
Redaksi Undang-Undang Perkawinan khususnya pasal 45 ayat 1 dan 2 menunjukkan kesesuaian antara Undang-Undang ini dengan pandangan Imām para Imām Madhhab yang dimunculkan Abū Zahra. Bahwa orang tua wajib memberi nafkah terhadap anaknya sampai ia dapat berdiri sendiri atau telah melangsungkan perkawinan dan ini terus berlanjut walaupun kedua orang tua telah putus ikatan perkawinannya. Sementara pasal 46 ayat 2 menunjukkan kesesuaiannya dengan madhhab Shafi’i yang diurai Abū Zahra dan Shafi’iyah yang dijadikan

¹⁵⁶ Endang Sumiarni & Chandera Halim *Perlindungan Hukum Terhadap Anak di Bidang Kesejahteraan* (Yogyakarta: Andi Offset, 2000), 16

referensi para ulama dalam memusulkan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. Namun dalam poin ini terdapat pandangan Imām Shafi'i 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 Zahra disebut dengan konsep *Ābā'*, sementara yang di undang-undang hanya mewakili konsep *Awlād*; dimana konsep ini juga masuk dalam konsep Abū Ḥanifah yang agak lebih moderat dalam kasus nafkah dibandingkan dengan pandangan Imām Shafi'i dan Imām Malik.

Abū Ḥanifah 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 Malik dan Imām Shafi'i) 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 Zahra 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 Ḥanifah, 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*, *muharramiyah*, atau lainnya demi menjaga *legal security* agar tidak bias dan mengakibatkan keluhan bagi masyarakat pencari keadilan.



BAB V

PENUTUP

Dari eksplorasi *teoretical framework* serta data *library* yang ditemukan dapat ditarik kesimpulan bahwa; *Pertama* Abū Zahra lebih cenderung memakai dan mengeksplorasi gagasan-gagasan yang dimunculkan Abū Ḥanifah dan para pengikutnya ketimbang gagasan tiga Imām yang lain (Mālik, Shafi'i, dan Aḥmad) dengan alasan tidak saja karena gagasan dan teori Abū Ḥanifah dan para pengikutnya tersebut cenderung diyakini Abū aḥrah sebagai 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 Zahra- 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.

Pertama teori *muharramiyah* dan konsep *'awlād* yang dibangun Abū Ḥanīfah yang dielaborasi Abū Zahra 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; *Kedua* 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 menggantikan posisi orang tua sebagai pemelihara dan pembimbing anak. Pada kasus terakhir gagasan yang ditawarkan Abū Zahra 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. Paling tidak para hakim dapat menjadikannya sebagai pertimbangan untuk memutuskan sebuah kasus hukum tertentu yang belum ditemukan materi perundang-undangan yang ada sebagai bentuk dari hukum progressif.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* Jakarta: Akademika Pressindo, 1992.
- Afandi, Ali *Hukum Waris, Hukum Keluarga, Hukum Pembuktian: Menurut Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (BW)* Jakarta: Bina Aksara, 1986.
- Bik, Muhammad Khudhari *Tārikh Tashri' al-Islamī* Mesir: Maṭba'ah Sa'adah, 1954.
- Bkkbn-Jatim *Indikator dan Kriteria Keluarga* <http://www.bkkbn-jatim.go.id/bkkbn-jatim/> indikasi. Diunduh September 16 2014
- Coulson, N.J. A. *History of Islamic Law* Edinburg: University Press, 1964.
- Dimyāfi, Muḥammad Shaṭa *al-Iānatu al-Ṭalibīn*, Juz 1 Singapura: Sulaiman Mar'i, tt.
- Esposito, John Louis *The Oxford Dictionary of Islam* Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Gazalba, Sidi *Masyarakat Islam Pengantar Sosiologi dan Sosiografi* Jakarta: Bulan Bintang, 1989.
- Jarjānī, 'Alī Muḥammad *al-Kitāb al-Ta'rīfāt* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.

- Lembaran Lepas Sekretariat Negara Tahun 1991.
- Machmudin, Dudu Duswara. Gunarsa, Aep (Ed.), *Pengantar Ilmu Hukum: Sebuah Sketsa* Bandung: Refika Aditama, 2010.
- Miles, Matthew B. & Huberman, A. Michael *Analisa Data Kualitatif*, terj. Tjetjep Rohendi Rohidi Jakarta: UIPress, 1992.
- Miles, Matthew B. dan Huberman, A. Michael *Qualitative Data Analysis* London: Sage Publications, 1984.
- Muhammad, Husein "Membingkai Konsepsi Fiqih tentang Perempuan" dalam Syarif Hasyim, *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam* Jakarta: JPPR, 1999.
- Munawwir, Ahmad Warson *Al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia* Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Prawirohamidjojo, R. Soetjojo *Pluralisme Dalam Perundang-Undangan Perkawinan di Indonesia* Surabaya: Airlangga University Press, 2006.
- Projodikoro, R. Wirjono *Hukum Warisan di Indonesia* Bandung: Sumur Bandung, 1991.
- Rahmat, M. Imdadun (ed.), *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il* Jakarta: Lakspesdam NU, 2002.
- Rofik, Ahmad *Hukum Islam di Indonesia* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Salahi, Adil Ed. Arab News, Scholar of renown: Muhammad Abū Zahra., 14 November 2001. Diunduh tanggal 18 Juli 2014.
- Salmi, Ralph H. *at all, Islam and Conflict Resolution: Theories and Practices* Lanham: University Press of America, 1998.
- Subekti R. & Tjitrosudibio R., *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Burgelijk dengan tambahan Undang-Undang Pokok*

- Agraria dan Undang-Undang Perkawinan* Jakarta: Pradnya Paramita, 2004.
- Sumiarni, Endang & Halim, Chandera *Perlindungan Hukum Terhadap Anak Di Bidang Kesejahteraan* Yogyakarta: Andi Offset, 2000.
- Thaha, Khairiyah Husain *Konsep Ibu Teladan Kajian Pendidikan Islam* Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Tim Permata Press, *Kompilasi Hukum Islam (KHI): Hukum Perkawinan, Kewarisan, dan Perwakafan* Ttp: Permata Press, tt.
- Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.
- Waardenburg, Jacques (Ed). "*Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey* Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Wehr, Hans. Cowan, J. Milton (Ed). *A Dictionary of Modern Written Arabic* Beirut: Maktabah Lubnān, 1980.
- Wikipedia Bahasa Indonesia, *Dinar Emas*, diunduh 19 Juli 2014.
- Wikipedia Bahasa Indonesia, *Mesir* diunduh tanggal 14 Oktober 2014.
- Wikipedian On Line Library 'El-Mahalla El-Kubra' diunduh tanggal 8 Juli 2014.
- Zahra, Muḥammad Abū *Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah* Beirut: Dār Fikri al-'Arabi, 1957.
- Zuahyī, Wahbah *al-Fiqh Islam wa Adillatuhu: Hak-hak Anak - Wasiat - Wakaf - Warisan*. Vol. X. terj. Abdul Hayyi al-Kattani, dkk Jakarta: Gema Insani, 2001.
- Zuhaylī, Wahbah *al-Fiqh al-Islāmī wa 'Adillatuh* Vol. X, Damaskus: Dār al-Fikr, 2004.

