

Model Pembaharuan Hukum Islam: Sebuah Kajian Sosio-Historis

Aulia Rahmat

Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang, Indonesia
auliarahmat@uinib.ac.id

ABSTRACT Kajian ini merupakan kajian normatif terhadap ketentuan perundang-undangan dari beberapa Negara. Fokus kajian ini adalah model pembaharuan hukum Islam dengan mengambil kasus yang berkaitan dengan regulasi pengangkatan anak pada beberapa negara muslim. Pengangkatan anak atau yang lazim juga disebut dengan adopsi merupakan salah satu bentuk tindakan hukum yang mempunyai implikasi penting terhadap beberapa status hukum pihak yang terlibat di dalamnya. Pengkajian mengenai pengangkatan anak tidak ditemukan dalam beberapa literatur fiqh klasik sebagai satu pembahasan tersendiri, sehingga seolah-olah pengkajian mengenai hal ini tidak begitu penting –paling tidak sampai pada masa kodifikasi fiqh klasik-. Merujuk pada kondisi aktual saat ini, institusi pengangkatan anak merupakan salah satu institusi yang perlu diperhatikan dan diberikan perhatian lebih, mengingat beberapa implikasi signifikan yang bisa ditimbulkannya. Metode pembentukan regulasi tentang pengangkatan ini secara sederhana akan menunjukkan model pembaharuan hukum Islam era kontemporer pada beberapa negara Muslim.

KEYWORDS hukum Islam; adopsi; komparasi; pembaharuan.

PENDAHULUAN

Term adopsi yang dikenal dalam kosakata baku bahasa Indonesia pada dasarnya adalah istilah asing yang diserap ke dalam bahasa Indonesia. Adopsi –yang dalam bahasa Belanda disebut dengan *adoptie*–dalam bahasa Inggris, yaitu *adopt* –dalam bentuk verbalnya adalah *to adopt*– berarti mengambil, memakai, mengangkat, memungut, menyetujui dan menjadikan milik sendiri. Sedangkan dalam bentuk kata bendanya adalah *adoption* yang berarti mengambil atau memungut anak orang lain menjadi anak sendiri, pengangkatan tersebut dilakukan di depan Pengadilan (Webster 1996, 18). Berdasarkan definisi ini, dapat disimpulkan bahwa adopsi dalam

bentuk kata *adoption* lebih memfokuskan pada aspek formilnya.

Adopsi dalam kosakata bahasa Indonesia berarti pengangkatan anak orang lain sebagai anak sendiri (Pusat Bahasa 2008, 13). Sedangkan Menurut Poerwadarmanta dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia dijumpai arti anak angkat, yaitu anak orang lain yang diambil dan disamakan dengan anaknya sendiri (Zaini 2002, 5). Menurut Soerjono Soekanto, pengangkatan anak adalah sebagai suatu perbuatan mengangkat anak untuk dijadikan anak sendiri, atau secara umum berarti mengangkat seseorang dalam kedudukan tertentu yang menyebabkan timbulnya hubungan yang seolah-olah didasarkan pada faktor hubungan darah

(Soekanto 1989, 52). Perbedaan ini terjadi dikarenakan perbedaan pola pandang masing-masing pakar yang sedikit banyaknya juga dipengaruhi dengan latar belakang pendidikan dan pemikiran mereka sendiri.

Pengangkatan anak atau adopsi adalah penciptaan hubungan antara orangtua dan anak (kekeluargaan) berdasarkan putusan pengadilan di antara dua orang yang pada dasarnya tidak mempunyai hubungan sebelumnya; hubungan kekeluargaan yang diciptakan berdasarkan hukum di antara orang-orang yang pada kenyataannya tidak mempunyai hubungan kekeluargaan. Hubungan ini hanya akan terjadi apabila telah ditetapkan bahwa anak yang bersangkutan telah menjadi yatim atau telah dibuang atau hak-hak orang tuanya telah dicabut berdasarkan putusan pengadilan (Garner 2004, 52). Pendefinisian memiliki muatan materi hukum secara komprehensif, karena di dalamnya dijelaskan secara rinci mengenai adopsi itu sendiri, sehingga bisa dipahami secara menyeluruh mengenai adopsi itu sendiri.

Menarik juga untuk dicermati pandangan beberapa pakar hukum tentang adopsi itu sendiri. Menurut Wirjono Projodikoro, anak angkat adalah seorang bukan keturunan dua orang suami istri, yang diambil dan dipelihara dan diperlakukan sebagai anak keturunannya sendiri dan akibat hukum dari pengangkatan tersebut bahwa anak itu mempunyai kedudukan hukum terhadap yang mengangkatnya, yang sama sekali tidak berbeda dengan kedudukan hukum anak keturunan sendiri (Zaini 2002, 4). Definisi ini tidak jauh berbeda dengan beberapa definisi yang telah dikemukakan oleh pakar-pakar sebelumnya, namun menariknya di sini, berkaitan dengan adanya kesamaan kedudukan hukum antara anak yang diangkat dengan anak kandung.

Tabanni –dalam literatur Arab– merupakan suatu kebiasaan yang telah berlaku pada masyarakat Arab sebelum datangnya Islam. Dengan adanya *tabanni*, seseorang dapat mengangkat anak orang lain

sebagai anaknya sendiri sehingga berlaku hukum bagi anak tersebut sebagaimana hukum yang berlaku bagi anak kandung sendiri (Sayis 1953, 236). Lebih spesifiknya lagi, Mahmud Syaltut menyatakan bahwa untuk mengetahui hukum syari'at tentang pengangkatan anak (*al-tabanni*) mesti dipahami definisinya dalam dua bentuk. Pertama, penyatuan seseorang terhadap anak yang diketahuinya bahwa ia sebagai anak dalam segi kecintaan, pemberian nafkah, pendidikan dan pelayanan dalam segala kebutuhannya, bukan diperlakukan sebagai anak nasabnya sendiri. Adapun (pengertian pengangkatan anak) bentuk kedua adalah pemahaman dari kata *al-tabanni* secara mutlak, menurut kebiasaan agama dan kebiasaan yang hidup di tengah-tengah masyarakat, yakni seseorang yang menasabkan seseorang anak kepada dirinya yang diketahuinya sebagai anak orang lain sedang dia sendiri tidak memiliki anak, penasaban tersebut sebagaimana penasaban anak kandung, maka dia memiliki hubungan hukum sebagai anak kandung (Syaltut, n.d., 321–26). Mahmud Syaltut memberikan definisi mengenai pengangkatan anak itu dari dua sisi, yaitu dari secara parsial dan secara mutlak. Hal ini dikarenakan melihat kemungkinan implikasi pengangkatan anak itu sendiri secara murni.

Berdasarkan beberapa definisi tersebut di atas, dapat ditarik kesimpulan secara umum bahwa adopsi merupakan suatu upaya membuat hubungan di antara orang-orang yang tidak mempunyai hubungan. Pengangkatan tersebut dilakukan berdasarkan putusan pengadilan –atau dalam konteks Islam klasik dilakukan di hadapan khalayak ramai– dengan tujuan untuk kemashlahatan anak yang diangkat. Perbedaan ini timbul ketika mengkaji hubungan hukum anak tersebut dengan orang tua angkatnya, apakah ia memang betul-betul menjadi anak kandung dari orang tua angkatnya secara penuh atau dibatasi hanya pada konteks-konteks tertentu saja.

Tradisi mengangkat anak (baca: adopsi)¹ sebenarnya telah dikenal sejak zaman dahulu, misalnya bangsa Yunani, Romawi dan India pada zaman kuno (Syaltut, n.d., 318). Secara historis, Rasulullah SAW sendiri pada masa sebelum kerasulannya pernah melakukan praktek pengangkatan anak. Beliau pernah mengangkat Zaid ibn Haritsah² dan kemudian mengganti nasabnya menjadi Zaid ibn Muhammad. Praktek ini diumumkan di hadapan kaum Quraish. Bahkan beliau menyatakan, “Saksikanlah olehmu bahwa Zaid ku angkat menjadi anak angkatku, dia mewarisi dariku dan aku mewarisi darinya”. Bahkan kemudian Zaid dinikahkan dengan Zainab binti Jahsh yang tidak lain adalah sepupu beliau sendiri. Zainab binti Jahsh adalah putri dari Aminah binti ‘Abd al-Muthalib, bibi beliau. Setelah masa kerasulan beliau, turunlah ayat yang melarang praktek pengangkatan anak dengan memberikan status anak kandung terhadap anak angkat. Firman Allah SWT dalam surat al-Ahzab [33] ayat 4-5 :

... وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ . ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ ...

... dan Dia tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandungmu (sendiri). Yang demikian itu hanyalah perkataanmu dimulutmu saja, dan Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan (yang benar).

¹ Sebagian besar ahli berpendapat bahwa pada dasarnya, kebanyakan praktek muamalah dan juga termasuk praktek adopsi –seperti yang kita kenal sekarang ini-- adalah bentuk tradisi masyarakat kuno yang kemudian dilegalkan dan dimodifikasi oleh Islam (Rahim 1914, 7-12; Ullah 1986, ii-xvii; Lukito 1998, 9).

² Zaid ibn Haritsah adalah seorang anak muda yang ditawan sejak kecil dalam suatu penyerbuan jahiliah. Kemudian dibeli oleh Hakim ibn Hizam untuk diberikan kepada bibinya yang bernama Khadijah, dan selanjutnya diberikan oleh Khadijah kepada Rasulullah SAW sesudah beliau menikah dengannya. Setelah ayah dan pamannya mengetahui keberadaannya, maka ia disuruh memilih oleh Rasulullah. Namun Zaid lebih senang memilih Rasulullah sebagai ayah daripada ayah dan paman kandungannya sendiri. Lantas kemudian dia dimerdekan dan diangkat menjadi anak oleh Rasulullah (Qardhawi 2007, 231).

Panggilah mereka (anak-anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka; itulah yang lebih adil pada sisi Allah, dan jika kamu tidak mengetahui bapak-bapak mereka, maka (panggilah mereka sebagai) saudara-saudaramu seagama dan maula-maulamu ...

Ayat ini turun dalam rangka merespon dan meluruskan kebiasaan pengangkatan anak yang menjadi tradisi pada masa jahiliah (Zuhailiy 1991, 230-31). Ayat di atas menjelaskan bahwa keberadaan anak angkat tidak diberikan status sebagai mana layaknya anak kandung sendiri. Nasab anak angkat dengan orang tua kandungnya harus tetap dijaga, dan tidak boleh mempengaruhi kemahraman dan kedudukannya dalam kewarisan pada keluarga kandungnya. Ayat ini lebih dipertegas lagi dengan kasus Zaid ibn Haritsah dengan istrinya Zainab binti Jahsh. Sekalipun mereka adalah orang yang taat dalam urusan agama, namun perbedaan latar belakang status sosial ternyata sangat dominan dalam mempengaruhi corak kehidupan mereka. Zainab binti Jahsh berasal dari keluarga bangsawan, sementara Zaib ibn Haritsah hanyalah bekas seorang budak.

Menyadari akan ketidakmungkinan untuk tetap melanjutkan bahtera rumah tangganya dengan Zainab, Zaid kemudian meminta izin kepada Rasulullah SAW untuk menceraikannya. Namun Rasulullah SAW melarangnya dan bahkan menyuruhnya untuk tetap mempertahankan hubungan rumah tangganya dengan Zainab (Maraghi 1982, 10; Zuhailiy 1991, 37). Setelah dijalani beberapa lama, ternyata keharmonisan rumah tangga tersebut tidak bisa dipertahankan lagi sehingga Rasulullah SAW memperkenankan Zaid untuk menceraikan Zainab. Bahkan setelah habis masa iddahnya, Rasulullah SAW diperintahkan oleh Allah SWT untuk menikahi Zainab—yang notabene adalah bekas istri dari anak angkat beliau sendiri--.

Firman Allah SWT dalam surat al-Ahzab [33] ayat 37:

... فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى
الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ
مَفْعُولًا .

... maka tatkala Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap istrinya (menceraikannya), Kami kawinkan kamu dengan dia supaya tidak ada keberatan bagi orang mukmin untuk (mengawini) isteri-isteri anak-anak angkat mereka, apabila anak-anak angkat itu telah menyelesaikan keperluannya daripada isterinya. Dan adalah ketetapan Allah itu pasti terjadi.

Menurut Ali as-Sayis dan al-Maraghi, kondisi ini dimaksudkan untuk menghilangkan keraguan dan keberatan orang-orang mukmin menikahi mantan istri anak angkatnya (Maraghi 1982, 10; Zuhailiy 1991, 37; Sayis 1953, 236). Turunnya ayat ini memberikan kejelasan tentang status anak angkat yang tidak mempengaruhi status kemahraman dalam perkawinan dengan orang tua anak angkatnya.

Di samping *tabanni*, Islam juga mengenal beberapa institusi lainnya berkaitan dengan pemeliharaan anak ini. Konsep *al-laqith* dalam Islam adalah bentuk pemungutan anak yang belum dan ditemukan di tepi jalan serta tidak diketahui keturunannya. Tanggung jawab pemeliharaan anak ini sama halnya dengan tanggung jawab dalam *tabanni*. Namun sedikit berbeda dalam akibat hukum yang ditimbulkan, pengasuhan anak dalam konsep *al-laqith* ini tidak sampai pada posisi kesamaan anak angkat dengan anak kandung sendiri (Sabiq 1991, 240; Mughniyah 1996, 397; Husaini, n.d., 9-11). Jadi, sekalipun ia menggunakan nama orang tua asuhnya, namun tidak akan berimplikasi pada hak kewarisan dan lain sebagainya.

Pengangkatan anak yang dibolehkan dalam aturan Islam adalah pengangkatan anak yang tidak merubah status nasab anak angkat dari orang tua kandungnya kepada orang tua angkatnya. Adopsi dalam Islam hanyalah untuk kepentingan anak semata. Sehingga

tidak ada hubungan kewarisan, perwalian ataupun segala konsekuensi yang ditimbulkan oleh hubungan nasab (Zuhdi 1997, 30). Secara sederhana dapat disimpulkan bahwa pengangkatan anak dalam Islam hanyalah pemindahan tanggung jawab pemeliharaan anak tanpa disertai dengan pembentukan status hukum baru.

Berkaitan dengan kemungkinan adanya hak untuk saling mewarisi dan perwalian di antara dua pihak, ada tiga penyebab yang bisa menimbulkan hubungan kewarisan hanyalah karena adanya hubungan kekerabatan, hubungan perkawinan dan hubungan pemerdekaan budak (Sabiq 1991, 426; Mughniyah 1996, 397). Konsep yang dijabarkan dalam pengangkatan anak tidak dapat digolongkan ke dalam salah satu dari tiga faktor tersebut, sehingga idealnya dapat disimpulkan bahwa pengangkatan anak dalam hukum Islam tidak akan berimplikasi pada hak-hak seperti hak saling mewarisi dan hak yang berkaitan dengan perwalian. Adopsi bukanlah sebuah institusi sebuah keluarga dalam Islam. Islam hanya mengenal hubungan pertalian darah dan ikatan perkawinan sebagai dasar pembangunan hubungan keluarga yang sebenarnya. Tidak ada hubungan alami selain hubungan darah ('Ali 1997, 38-39). Hal ini mempertegas bahwa pada dasarnya keberadaan pengangkatan anak dalam Islam tidaklah mempengaruhi hubungan hukum di antara pihak yang terlibat di dalamnya.

Aspek bahasan dalam regulasi adopsi dapat dilihat dari beberapa sudut pandang, yaitu; kebolehan atau pengakuan terhadap keberadaan institusi adopsi, prosedur pelaksanaan, implikasi hukum yang ditimbulkan.

Legitimasi Institusi Adopsi

Berkaitan dengan pengakuan dan kebolehan pelaksanaan adopsi, negara Yordania dan Mesir adalah negara yang melarang adanya praktek adopsi. Sementara itu, negara yang mengakui adanya adopsi adalah Somalia, Tunisia, Turki dan Indonesia. Meskipun Yordania dan Mesir tidak mengakui

adanya adopsi, namun apabila dilakukan analisa lebih mendalam terhadap hukum positifnya, kedua negara ini lebih menitik beratkan masalah penjaminan masa depan anak dengan konsep kafalah dan pemeliharaan anak. Perbedaan ini terjadi dipengaruhi oleh pemahaman mengenai konsep adopsi itu sendiri. Hal ini juga dilatar belakangi dengan konsep dasar pembangunan hukum positif di negara tersebut.

Prosedur Adopsi

Prosedur pelaksanaan adopsi pada negara-negara tersebut berbeda-beda. Berkaitan dengan pihak yang hendak melakukan adopsi, di Somalia pihak yang hendak melakukan adopsi disyaratkan sudah dewasa. Konsep kedewasaan ini tidak diuraikan secara rinci dalam ketentuan selanjutnya, hanya saja dipertegas dengan kepantasan seorang yang hendak melakukan adopsi itu sendiri. Seseorang yang hendak melakukan adopsi itu disyaratkan untuk pantas dianggap orang tua oleh anak yang diadopsi, namun tidak dijelaskan apakah pihak tersebut sudah menikah atau belum, atau bahkan seorang janda atau duda. Di Tunisia, ketentuan mengenai pihak yang hendak melakukan adopsi di atur secara lebih rinci dan ketat. Seorang yang hendak melakukan adopsi diharuskan sudah dewasa dan telah menikah –sekali pun telah menjadi janda atau duda—dengan perbedaan usia 15 tahun dengan pihak yang hendak diadopsi. Sementara itu di Indonesia, pihak yang hendak melakukan adopsi diharuskan telah berada dalam status kawin dengan usia minimal 25 tahun dan maksimal 45 tahun. Tidak hanya sampai di situ, pihak yang hendak melakukan adopsi juga diharuskan telah menikah selama lima tahun dan telah pernah merawat anak tersebut sebelumnya. Pihak yang hendak mengajukan permohonan tersebut juga harus membuat surat pernyataan tentang kesiapan merawat anak tersebut dengan motif menjaga kesejahteraan anak tersebut.

Apabila dicermati lebih mendalam, beberapa persyaratan tersebut lebih menekankan pada sisi kepantasan dan kesiapan pihak yang hendak melakukan

adopsi, baik secara materil ataupun immaterial. Hal ini terlihat dengan adanya pembatasan usia dan keharusan kedewasaan, mengingat berbagai kemungkinan yang akan terjadi pada masa pengangkatan anak tersebut. Lebih rinci lagi, sebagaimana halnya di Indonesia, keharusan adanya kedekatan pihak yang hendak melakukan adopsi merupakan salah satu upaya dini untuk membangun adanya keterikatan emosional antara pihak yang hendak melakukan adopsi dengan pihak yang akan diadopsi.

Dari sisi pihak yang hendak diadopsi, Somalia, Tunisia, dan Indonesia tidak membedakan jenis kelaminnya. Berhubungan dengan batasan usia yang diperbolehkan, Somalia dan Tunisia mensyaratkan bahwa pihak yang hendak diadopsi haruslah anak yang belum dewasa, namun tidak diberikan batasan usia minimal. Sementara itu, Indonesia memberikan batasan usia minimal yaitu 3 tahun. Berkaitan dengan nasab, Somalia, Tunisia dan Indonesia tidak membedakan status anak yang hendak diangkat itu, apakah orang tuanya diketahui atau tidak. Yordania –yang mengakui adanya kafalah—memberikan batasan kepada pihak yang hendak melakukannya. Kafalah secara murni hanya bisa dilakukan terhadap anak yang tidak diketahui nasabnya.

Mencermati kesamaan regulasi tersebut, dapat dimaklumi bahwa pada dasarnya seorang anak yang akan diadopsi haruslah anak yang belum dewasa, karena tujuan utama dari adopsi itu adalah untuk kemashlahatan anak. Anak-anak yang belum dewasa mempunyai beragam kebutuhan yang harus dipenuhi, baik dari sisi finansial ataupun dari segi psikologisnya. Oleh sebab itu, rentang waktu dari masa anak-anak sampai ia dewasa merupakan fokus utama yang harus diperhatikan oleh pihak yang hendak melakukan adopsi.

Tunisia dan Indonesia secara tegas dalam regulasinya menyatakan bahwa proses adopsi harus dilaksanakan di hadapan lembaga peradilan, guna menjamin adanya kepastian hukum. Meskipun Somalia tidak menjelaskan keharusan ini, namun tetap saja

pelaksanaan adopsi ini harus dicatatkan guna memberikan jaminan untuk menghindari wanprestasi yang mungkin saja terjadi, hal ini terlihat dengan adanya keharusan untuk mencatatkan tindakan adopsi yang dilakukan.

Implikasi Adopsi

Proses adopsi yang dilakukan menimbulkan beberapa implikasi hukum yang berbeda-beda pada tiap-tiap negara. Di Somalia dan Tunisia, praktek adopsi mempunyai implikasi pada adanya hubungan kekeluargaan (*filiation*) secara penuh. Seorang anak yang telah diadopsi mempunyai hak dan kewajiban yang sama dengan anak kandung pihak yang melakukan adopsi. Seorang anak yang tidak diketahui asal usulnya (*majh al-nasab*) apabila telah diadopsi akan mempunyai nasab baru yang disandarkan kepada ayah angkatnya, namun apabila orang tuanya diketahui, maka nasabnya harus tetap disandarkan kepada orang tua kandungnya, namun ia tetap mempunyai hak dan kewajiban yang sama dengan anak kandung terhadap ayah angkatnya. Namun Tunisia mempunyai sedikit perbedaan, bagi anak yang telah diangkat tetap berlaku larangan kawin (*mahram*) dengan keluarga kandungnya.

Sementara itu, Turki menyatakan bahwa adopsi mempunyai implikasi pada adanya larangan perkawinan antara anak yang diadopsi dengan pihak keluarga yang melakukan adopsi. Indonesia mempunyai ketentuan yang berbeda dengan hal tersebut. Adopsi di Indonesia tidak menimbulkan perubahan nasab, warisan dan larangan kawin, karena konsep adopsi di Indonesia semata-mata hanyalah untuk kemashlahatan anak. Namun, di Indonesia menyatakan bahwa adopsi berimplikasi pada adanya perpindahan harta melalui wasiat wajibah antara orang tua angkat dengan anak angkat. Konsep kafalah di Yordania dan Mesir secara murni bertujuan untuk menjamin kemashlahatan anak, sehingga tidak sedikitpun mempengaruhi nasab, kewarisan dan halangan perkawinan.

Untuk melihat keberanjakan secara vertikal, dapat dicermati beberapa metode pembaharuan yang dipergunakan oleh

beberapa negara tersebut (Mahmood 1973, 267-69; Mudzhar 2003, 207-8), di antaranya sebagai berikut :

- a. *Intra-doctrinal reform* merupakan metode pembaharuan hukum keluarga Islam dengan cara penggabungan beberapa pendapat dan pemikiran dari mazhab yang berbeda;
- b. *Extra-doctrinal reform* merupakan metode pembaharuan hukum keluarga Islam dengan jalan memberikan penafsiran yang baru terhadap nash yang ada;
- c. *Regulatory reform* merupakan pembaharuan hukum keluarga Islam dengan menitikberatkan masalah administrasi;
- d. *Codification* merupakan pembaharuan hukum keluarga Islam dengan cara pengkodifikasian hukum.

Apabila ditinjau dari konsep di atas, maka kajian mengenai keberanjakan hukum keluarga sebagian besarnya berada pada konsep *extra-doctrinal reform*. Hal ini dilatarbelakangi karena tidak ada ketentuan secara rinci dalam nash dan fiqh klasik mengenai pengangkatan anak itu sendiri. Penjelasan nash yang berkaitan dengan konsep adopsi itu sendiri hanyalah disandarkan pada firman Allah SWT dalam surat al-Ahzab [33] ayat 4-5 dan 37 saja. Pembahasan fiqh klasik yang berkaitan dengan adopsi itu sendiri hanya dijelaskan oleh Mahmud Syaltut dalam kitab al-Fatawa, yang dijadikan rujukan standar dalam upaya memahami konsep adopsi baik secara parsial ataupun secara mutlak.

Wujud nyata dari usaha ini adalah beberapa terobosan baru, baik dari segi prosedur pelaksanaan maupun dari segi status hukum serta implikasi yang ditimbulkannya. Seperti halnya yang berlaku di Somalia dan Tunisia tentang adanya pembangunan hubungan kekeluargaan secara penuh antara pihak yang terlibat adopsi, adanya larangan perkawinan sebagaimana yang diterapkan di Turki, serta munculnya konsep wasiat wajibah antara pihak yang terlibat praktek adopsi di Indonesia.

Demikian juga halnya dengan adanya pembentukan persyaratan yang ketat untuk pelaksanaan adopsi itu sendiri, baik yang berhubungan dengan pihak yang hendak melakukan adopsi ataupun batasan dan persyaratan bagi anak yang akan diadopsi. Usaha ini dilakukan bertujuan untuk menertibkan dan menjamin agar tujuan dari adopsi dapat tercapai.

Beberapa terobosan baru yang diterapkan di Somalia melalui regulasinya merupakan usaha unifikasi hukum yang dilakukan mengingat kentalnya pengaruh adat dan budaya masyarakat setempat. Pembangunan hukum keluarga di Somalia sebagian besarnya didasarkan pada mazhab Syafi'i dan beberapa pertimbangan keadilan sosial. Hal ini tercermin dari bentuk reformasi hukum yang dibentuk. Implikasi adopsi terhadap beberapa status hukum merupakan upaya efektivitas penerapan hukum dan konsistensi penerapan hukum itu sendiri.

Modernisasi hukum yang diterapkan di Tunisia cukup komprehensif. Sejak masuk dan berkembangnya Islam di Tunisia, mayoritas penduduknya menganut mazhab Maliki. Namun demikian, Tunisia juga dipengaruhi oleh mazhab Hanafi (Naim 2003, 182) sebagai konsekuensi dari posisinya yang merupakan salah satu daerah otonom dinasti Utsmaniyah (sejak tahun 1574). Dalam perjalanannya, secara perlahan-lahan mereka juga mengadopsi prinsip-prinsip hukum Prancis. Sehingga output sistem hukum yang dihasilkan merupakan perpaduan sinergis antara prinsip-prinsip hukum Islam (Maliki dan Hanafi) dan prinsip-prinsip hukum sipil Prancis (French Civil Law). Perlu dicatat, bahwa walaupun secara umum berlandaskan mazhab Maliki, akan tetapi regulasi di Tunisia memasukkan pula beberapa prinsip yang berasal dari mazhab-mazhab yang lain. Lagipula, jika dibanding dengan negara-negara Arab lain, reformasi di bidang hukum di Tunisia lebih revolusioner.

Pembaharuan hukum keluarga Turki dipengaruhi mazhab Hanafi yang merupakan mazhab dominan di Turki. Pada masa kerajaan Turki Utsmani, sistem peradilan dan regulasi

hukum memang betul-betul independen dan terlepas dari campur tangan penguasa. Pemberlakuan regulasi pada masa ini sangat dipengaruhi oleh mazhab Hanafi. Dalam perkembangan selanjutnya, dikarenakan adanya perebutan kekuasaan dan politik disertai dengan adanya kegagalan komisi reformasi dalam membentuk undang-undang baru pemerintah Turki melakukan adopsi terhadap Undang-undang Sipil Swiss. Undang-undang ini kemudian diratifikasi menjadi Undang-undang Sipil Turki Tahun 1926.

Sistem hukum Mesir didasarkan pada hukum Islam dan hukum sipil terutama hukum sipil Perancis. Reformasi signifikan yang terjadi di Mesir didasari oleh adanya pengaruh asing. Sistem hukum Mesir mulai dibangun dengan mengadakan beberapa adaptasi terhadap sistem Eropa untuk bisa diterapkan secara menyeluruh.

Undang-undang Status Personal Yordania merevisi Undang-undang Hak Keluarga Yordania dalam beberapa hal signifikan dengan menyajikan sebuah regulasi yang lebih komprehensif dengan mempertahankan konsep fiqh klasik Hanafi dalam ketiadaan referensi yang spesifik dalam bentuk teks.

Adanya beberapa usaha penafsiran aktual yang dilakukan oleh kalangan kontemporer merupakan wujud nyata dari metode *extra-doctrinal reform* itu sendiri. Meskipun demikian, pada dasarnya beberapa bentuk keberanjakan itu merupakan reinterpretasi terhadap nash-nash yang ada guna mengikuti dinamisasi kebutuhan masyarakat terhadap hukum. Demikian juga halnya dengan usaha kodifikasi mazhab fiqh klasik seperti yang dilakukan di Yordania, merupakan usaha pembaharuan hukum Islam melalui metode *codification*.

Analisis komparatif secara diagonal dari negara-negara tersebut dapat ditinjau dari segi fleksibilitas dan keberanjakan regulasi tentang adopsi secara menyeluruh. Dari segi fleksibilitas keberanjakannya, regulasi di Tunisia layak dinobatkan pada urutan pertama. Terobosan yang dibentuk di Tunisia beranjak jauh dai konsep fiqh klasik dan

beberapa regulasi negara lainnya. Hal ini terlihat dari kerincian prosedur pelaksanaan serta implikasi hukum yang timbul karena adanya adopsi itu sendiri. Adopsi berakibat pada adanya hubungan kekeluargaan baru secara mutlak, sekalipun nasab orang tua kandung dari anak yang diadopsi tersebut diketahui dan tidak dihapus. Hal ini berimplikasi pada adanya hubungan kewarisan yang ditimbulkan oleh adopsi itu sendiri. Apabila diperhatikan waktu penetapan undang-undangnya, Tunisia melalui Undang-undang Perwalian dan Adopsi Tahun 1958 lebih dahulu menerapkan regulasi itu dibandingkan Somalia yang menerapkannya dalam Undang-Undang Keluarga Tahun 1975.

Sementara itu Turki hanya membahas mengenai adanya larangan perkawinan karena adanya adopsi. Namun regulasinya tidak menjelaskan lebih lanjut mengenai implikasi yang ditimbulkan oleh adopsi. Pengaturan ini dituangkan dalam Undang-Undang Perdata Turki yang diratifikasi dari hukum perdata Swiss tahun 1912 yang kemudian diamandemen pada tahun 1965.

Indonesia membahas mengenai adopsi ini dimulai sejak adanya Kompilasi Hukum Islam Tahun 1991. Pembahasannya hanya menjelaskan bahwa adopsi tidak menimbulkan hubungan kekeluargaan baru, sehingga tidak mempengaruhi nasab, kewarisan dan halangan kawin. Hanya saja Indonesia membentuk terobosan baru dengan mengadakan institusi wasiat wajibah sebagai sarana perpindahan harta. Munculnya pembahasan mengenai wasiat wajibah ini dilatarbelakangi setelah adanya pembahasan dan analisis lebih lanjut tentang konsep kewarisan di Timur Tengah dan Afrika oleh kalangan akademis.

Mesir merupakan negara yang mempunyai perundang-undangan yang paling tua. Undang-undang Keluarganya di bentuk sejak Tahun 1920 yang kemudian diamandemen menjadi Undang-undang Status Personal Nomor 100 tahun 1985. Namun muatannya tidak begitu menyentuh secara

detail mengenai adopsi. Negara ini mengenal pemeliharaan anak dalam konsep yang lebih luas.

Yordania yang melakukan kodifikasi fiqih klasik Hanafi bahkan tidak mengakui adanya konsep adopsi dalam hukum perdatanya. Namun mereka lebih menitik-beratkan permasalahan ini pada kafalah guna menjamin kemashlahatan anak nantinya. Undang-undang Keluarga di Yordania ditetapkan pada tahun 1976.

Apabila disimpulkan dalam skala peringkat keberanjakan terjauh, Tunisia berada pada urutan pertama yang melakukan pembaharuan terhadap hukum Islam, dilanjutkan dengan Tunisia, Somalia, Turki, Indonesia, Mesir dan Yordania.

METODE

Kajian ini merupakan kajian normatif terhadap ketentuan perundang-undangan dari beberapa Negara sepanjang berkaitan dengan pengangkatan anak. Untuk analisis, digunakan pendekatan sosio-yuridis dan historis sehingga nantinya diharapkan mampu mendeskripsikan arah pengembangan sistem hukum dari beberapa negara tersebut. Data dikumpulkan dengan metode dokumentasi dan penyalinan ulang terhadap regulasi yang berkaitan. Sedangkan analisis dilakukan dengan pendekatan komparatif konstan dengan mengacu kepada teori awal yang sudah ditetapkan.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Kehancuran imperium Utsmani menjadi negara-negara modern merupakan masa transisi yang lebih kompleks dari masyarakat Islam-imperial abad ke-18. Pada masa kerajaan Turki Utsmani, sistem peradilan dan regulasi hukum memang betul-betul independen dan terlepas dari campur tangan penguasa. Pemberlakuan regulasi pada masa ini sangat dipengaruhi oleh mazhab Hanafi.

Reformasi pertama Turki yang ditandai dengan periode reorganisasi (*tanzimat*) berlangsung dari tahun 1839 sampai 1876.

Beragam pembaharuan dilakukan periode ini. Pembaharuan pada bidang hukum terlihat dengan adanya pemberlakuan beberapa kitab untuk memenuhi kebutuhan administrasi dan ekonomi untuk merespon tekanan politik yang diluncurkan oleh masyarakat Utsmani dan asing. Pola-pola peradilan dan kitab-kitab hukum barat mulai diperkenalkan sejak awal 1840 (Lapidus 1999, 80–82). Sampai pada masa terbentuknya Majallat al-Ahkam al-'Adliyah pada tahun 1876 (Isroqunnajah 2003, 37). Imperium Utsmani menguasai wilayah yang sangat luas dan mampu bertahan pada dunia modern. Usaha Imperium Utsmani dalam mempertahankan wilayahnya mulai melemah setelah adanya invansi yang dilakukan oleh Inggris dan Rusia sehingga beberapa wilayah menjadi merdeka (Lapidus 1999, 65–66). Sampai pada akhir Perang Dunia I terbentuk beberapa negara di Turki dan Timur Tengah Arab.

Fase pertama dalam sejarah Turki modern diawali pada fase Kemalis dari tahun 1921 sampai 1950. Periode ini diawali dengan the Law Fundamental Organization yang menegaskan pemerintahan Turki. Pada Tahun 1923, Mustafa Kemal ditetapkan sebagai presiden seumur hidup yang memegang jabatan sebagai kepala negara dan juga kepala pemerintahan. Tujuan utamanya adalah pembangunan ekonomi dan modernisasi kultural. Kebijakan terpenting rezim Mustafa Kemal adalah memasukkan massa ke dalam *framework* ideologis dan cultural rezim republik, merenggangkan keterikatan masyarakat umum terhadap Islam dan mengarahkan mereka pada kehidupan barat dan sekuler (Lapidus 1999, 88–89). Turki adalah negara modern sebagaimana yang diproklamkan pada tahun 1924. Turki bukanlah negara agama, namun ia menjamin kebebasan dalam beragama. Hal ini digambarkan dalam semboyan negara mereka *yurttā sulh, cihandra sulh (peace at home, peace in the world)*.

Mazhab Hanafi merupakan mazhab dominan di Turki dan terlihat begitu mempengaruhi regulasi yang dibentuk. Pada Tahun 1923, setelah konferensi perdamaian di

Laussane, sebuah komisi reformasi hukum dibentuk untuk merancang draft hukum sipil dan status personal yang didasarkan pada nilai-nilai Islam. Usaha komisi berujung dengan kegagalan karena adanya perbedaan pendapat di dalamnya yang juga didukung oleh kehancuran khalifah Islam dengan pendeklarasian Turki sebagai sebuah negara republik (Amin 1985b, 381). Pada masa pemerintahan Mustafa Kemal Pasha (Mahmood 1973, 265), usaha kodifikasi kembali dilakukan, sampai pada tahun 1924 baru ditetapkan dengan melakukan adopsi terhadap hukum sipil.

Untuk menghindari kekosongan hukum, pemerintah Turki melakukan adopsi terhadap Undang-undang Sipil Swiss. Undang-undang ini kemudian diratifikasi menjadi Undang-undang Sipil Turki Tahun 1926 (Cleveland and Bunton 2009, 181; Starr 1990, 61). Untuk menyesuaikan dengan kondisi dan kebutuhan masyarakat Turki, undang-undang ini dalam tahapan selanjutnya mengalami 6 amandemen.

Sementara itu, sejarah Mesir pada abad ke-19 dan ke-20 menyerupai sejarah Turki, sekalipun ada beberapa perbedaan dalam hal-hal penting. Dari pemerintahan Utsmani dan masyarakat yang islamis, mesir kemudian berkembang menjadi sekuler. Evolusi ini bermula dari adanya revolusi pemerintahan yang sempat terganggu oleh keberadaan Inggris dari 1882 sampai 1952 (Lapidus 1999, 101–2). Negara mesir merdeka dari Persemakmuran Inggris pada 28 Februari 1922. Pada tahun 1922, Mesir berubah menjadi negara semi-independen di bawah persemakmuran Inggris. Revolusi dimulai sejak 23 Juli 1952 yang mendorong pendeklarasian Republik Mesir pada 18 Juni 1953 ditandai dengan penarikan seluruh pasukan Inggris dari daerah Mesir.

Sistem hukum Mesir didasarkan pada hukum Islam dan hukum sipil terutama hukum sipil Perancis (Naim 2003, 169; The World Factbook 2011). Mesir mencapai kemerdekaan dari Kerajaan Ottoman dalam persoalan administrasi hukum dan peradilan pada tahun 1874. Sebuah perkembangan

pergerakan kalangan reformis pada akhir abad ke-19 yang dipimpin oleh pemikir dan pembicara terkemuka seperti Grand Mufti Muhammad 'Abduh, Rasyid Ridha dan Qasim Amin. Perubahan dalam interpretasi dan pelaksanaan hukum keluarga merupakan bagian penting dari agenda reformasi pada waktu itu (Naim 2003, 169). Reformasi materi hukum keluarga mendapat perhatian lebih bagi kalangan pemikir setelah Mesir terlepas dari kerajaan Ottoman, sehingga beberapa perubahan tersebut terlihat modern.

Reformasi administrasi peradilan dimulai pada tahun 1875. Hal ini terlihat dari adanya pembangunan lembaga peradilan yang terpisah antara *mukhtalatat* dan ahli. Reformasi signifikan yang terjadi di Mesir didasari oleh adanya pengaruh asing (Lewis, Pellat, and Schact 1983, 646; Mahmood 1987, 27). Sistem hukum mulai dibangun dengan mengadakan beberapa adaptasi terhadap sistem Eropa. Pengadilan agama bergabung dengan pengadilan nasional pada tahun 1956. Pada tahun 1920 sampai awal tahun 1950-an, dewan legislatif Mesir menetapkan beberapa prinsip penting dalam hukum keluarga. Hal dipengaruhi oleh Rektor Universitas al-Azhar pada waktu itu –Shaiykh al-Maraghiy– yang mengajukan proposal untuk melakukan beberapa reformasi terhadap materi hukum keluarga (Anderson 1959, 270; Mahmood 1987, 28). Beberapa materi yang direformasi tersebut adalah; Undang-undang Nomor 25 Tahun 1920, Undang-undang Nomor 56 Tahun 1923, Undang-undang Nomor 25 Tahun 1929, Undang-undang Nomor 77 Tahun 1943 dan Undang-undang Nomor 71 Tahun 1946.

Yordania merupakan salah satu bagian bekas Kerajaan Ottoman (Turki) sampai terjadinya Perang Dunia I dan kemudian berada dalam pemerintahan tidak langsung dari Pemerintah Inggris. Sistem hukum Kerajaan Ottoman tetap dipertahankan. Pada tahun 1927, beberapa hukum Ottoman termasuk di dalamnya the Ottoman Law of Family Rights 1917, ditetapkan kembali namun diadakan beberapa perubahan (Naim 2003, 119; Amin 1985a; Alami and Hinchcliffe

1996, 79–114; Redden 1990). Beberapa waktu sebelum merdeka, Amir 'Abdullah mengumumkan secara resmi sebuah konstitusi (*qanun asasi*) pada tanggal 16 April 1928 dengan membentuk sebuah lembaga legislatif (*majlis tasyri'i*) dan Dewan Eksekutif. Piagam konstitusional ini memberikan kekuasaan ekstensif bagi Amir dan menjadi dasar *framework* konstitusi yang baru ketika Trasjordan menjadi negara merdeka. Pada 15 Mei 1946, Amir 'Abdullah dinobatkan sebagai Raja Kerajaan Hashemite Transjordan (Lewis, Pellat, and Schact 1983, 662). Pada dasarnya, usaha untuk memproklamasikan kemerdekaan Yordania sudah dimulai dengan adanya pembentukan konstitusi oleh Amir 'Abdullah pada tahun 1928.

Kerajaan Hashemite Yordania menjadi Negara yang merdeka secara penuh pada 1 Februari 1947 dengan Islam sebagai agama Negara sebagaimana yang tertulis dalam ketentuan pasal 2 Undang-Undang Dasar Yordania Tahun 1951. Konstitusi Pertama diadopsi pada tahun berikutnya dan Negara memasuki proses pengembangan sistem hukum untuk menggantikan sisa-sisa peraturan Kerajaan Ottoman. Konsep dasar sistem hukum Yordania berasal dari Kerajaan Ottoman dengan mengalami beberapa perubahan untuk keperluan penyesuaian dengan kebutuhan masyarakat pada waktu itu.

Pada tahun 1947, Law of Family Rights (Hukum Hak Keluarga) sementara ditetapkan. Regulasi ini tetap dipertahankan dalam kekuasaan sampai digantikan oleh Law of Family Rights (Undang-undang Hak Keluarga) pada tahun 1951, yang sebagian besarnya mengikuti bentuk Ottoman Law of Family Rights (Undang-undang Hak Keluarga Kerajaan Ottoman). Undang-undang Hak Keluarga Yordania Tahun 1951 merupakan seri pertama dari proses kodifikasi hukum keluarga Islam yang dikeluarkan pada tahun 1950-an oleh badan legislatif nasional Negara Arab yang baru merdeka. Konstitusi yang baru diadopsi pada tahun 1952 dengan mempertahankan agama dan hak-hak umum sebagai dasar yurisdiksi dalam persoalan-

persoalan yang berhubungan dengan status personal (Welchman 1988, 886; Naim 2003, 119). Meskipun pada awalnya Yordania membentuk satu regulasi hukum keluarga sendiri, namun pada perkembangan selanjutnya pemerintah kembali mengadopsi hukum keluarga yang didasarkan pada sebagian besar hukum keluarga kerajaan Ottoman.

Civil Code dan Civil Procedure Code ditetapkan pada Tahun 1952 dan 1953, menggantikan Majalla Ottoman 1876. Civil Code 1952 diganti pada tahun 1976, sebuah peraturan perundang-undangan baru yang ditarik dari Legislasi Syiria –yang dalam kesempatan selanjutnya telah dipakai dalam Civil Code Mesir 1948-. Pada tahun yang sama, Undang-undang Status Personal Yordania digantikan dengan Undang-undang Hak Keluarga Yordania Tahun 1951. Undang-undang Status Personal Yordania merevisi Undang-undang Hak Keluarga Yordania dalam beberapa hal signifikan dengan menyajikan sebuah regulasi yang lebih komprehensif dengan mempertahankan konsep fiqh klasik Hanafi dalam ketiadaan referensi yang spesifik dalam bentuk teks. Diskusi mengenai hal ini dilanjutkan dalam bentuk draf mengenai undang-undang status personal yang baru (Naim 2003, 119; Welchman 1988, 886). Menarik dicermati persoalan tarik ulur dalam usaha pembentukan peraturan yang mengatur mengenai masalah hukum keluarga di Yordania. Dari berbagai tahapan yang dilalui, pada akhirnya usaha ini mengarah pada usaha kodifikasi peraturan yang didasarkan pada fiqh klasik mazhab Hanafi.

Sistem hukum Yordania adalah warisan dari Kerajaan Ottoman dalam hal yurisdiksi komunal peradilan agama dari komunitas yang berbeda berkaitan dengan masalah status personal. Sistem peradilan sipilnya mengikuti model Perancis. Sistem peradilan Syari'ah yang dibangun dalam Konstitusi yang berhubungan dengan pengadilan agama sebagaimana yang dikenal dalam beberapa kelompok lainnya termasuk Instansi Peradilan pertama dengan seorang qadi (hakim) dan Pengadilan Syari'ah Permohonan. Dua bentuk

peradilan lainnya yang ditetapkan dalam Konstitusi adalah peradilan sipil (*nizamiyya*) dan peradilan khusus (Naim 2003, 119–20). Konstitusi menjamin bahwa Pengadilan Syari'ah mempunyai yurisdiksi dalam menyelesaikan masalah-masalah yang berkaitan dengan masalah personal seorang muslim.

Merujuk ke benua Afrika, pada pertengahan abad ke-19, Tunisia menanggung beban sebagaimana halnya yang terjadi pada Imperium Utsmani dan Mesir. Pada awalnya, Negara Tunisia merupakan propinsi otonom pada masa pemerintahan Turki Utsmani semenjak tahun 1574 (Naim 2003, 182). Pada tahun 1880-an,³ negara ini menjadi anggota persemakmuran Perancis berdasarkan perjanjian La Marsa. Untuk menghadapi kekuatan ekonomi Eropa yang berkembang pesat dan kemunduran ekonomi internal, para Bey Tunisia berusaha melakukan modernisasi terhadap rezim mereka. Program reformasi yang paling penting adalah pembentukan sebuah penerbitan dan percetakan pemerintah yang menerbitkan buku-buku teks untuk kepentingan pelajar dan untuk mereproduksi naskah-naskah klasik hukum Islam (Lapidus 1999, 228–30). Negara Tunisia merdeka secara penuh pada tanggal 20 Maret 1956. Langkah nasionalisme bangsa Tunisia dipelopori gerakan kalangan elit intelektual yang dikenal dengan Young Tunisians, yang bertujuan mengasimilasi (memadukan) peradaban Perancis sampai akhirnya mereka dapat mengatur negara mereka sendiri. Mereka menggerakkan semangat egalitarisme, namun Perancis tidak menanggapinya secara serius. Langkah yang lebih serius dalam gerakan dasar nasionalis yang terjadi hanya sesaat sebelum dan sesudah Perang Dunia I dalam sebuah gerakan yang dipimpin oleh Abd al-Aziz Thalabi. Langkah ketiga datang pada

³ Pada beberapa literatur, ditemukan bahwa Tunisia menjadi Negara persemakmuran Perancis pada tahun 1881 (Naim 2003, 182). Sementara dalam literatur lain, disebutkan bahwa Tunisia menjadi Negara persemakmuran Perancis pada Tahun 1883 (Entelis 1995, 236; Mahmood 1973, 99, 1987, 151). Hal ini terjadi karena adanya pembentukan Konstitusi Persemakmuran Perancis pada tahun 1861 (Lewis, Pellat, and Schact 1983, 639).

tahun 1930-an saat seorang pengacara muda, Habib Bourguiba, memutuskan hubungan dengan Destour Party dan memproklamasikan Neo-Destour.

Bentuk pemerintahan Negara Tunisia adalah Republik (Mahmood 1987, 151, 1973, 99) yang dipimpin oleh seorang presiden dengan presiden pertamanya Habib Bourguiba (Britannica 1979; Rahmanto 2003, 83). Undang-undang Dasarnya disahkan pada tanggal 1 Juni 1959, yang secara tegas dalam pasal 1 menyebutkan bahwa Tunisia adalah Negara yang berdasarkan agama Islam. Bahkan lebih jauh lagi, dalam pasal 38 dinyatakan bahwa presiden Republik Tunisia haruslah seorang muslim (Naim 2003, 182).

Presiden Habib Bourguiba yang memerintah selama 31 tahun, memberikan hak-hak lebih banyak kepada perempuan dibanding negara-negara Arab lain (Mulia 2010). Beberapa bulan setelah kemerdekaannya, pemerintah Tunisia langsung memberlakukan hukum keluarga, yang oleh banyak pengamat dianggap cukup maju dalam menginterpretasikan syariat Islam, terutama dalam membela hak-hak perempuan. Namun, bagi kalangan tertentu, hukum keluarga itu dianggap menyalahi bahkan menentang syariat. Aturan-aturan baru ini tidak hanya tidak hanya menentang praktek muslim tradisional bahkan menyatakan konfrontasi dengannya (Entelis 1995, 236), sesuatu yang tidak pernah dilakukan oleh bangsa Perancis.

Sejak masuk dan berkembangnya Islam di Tunisia, mayoritas penduduknya menganut mazhab Maliki. Namun demikian, Tunisia juga dipengaruhi oleh mazhab Hanafi (Naim 2003, 182) sebagai konsekuensi dari posisinya yang merupakan salah satu daerah otonom dinasti Utsmaniah sejak tahun 1574.⁴ Ketika bangsa

⁴ Namun banyak di antara berbagai dinasti yang pernah berkuasa di Tunisia baik asing maupun asli Tunisia memiliki keyakinan yang berbeda-beda, seperti Dinasti Syi'ah Fatimiyah sekitar abad X. Setelah dinasti ini tumbang, praktis kaum Syi'ah menjadi kelompok minoritas. Demikian pula mazhab Hanafi yang membentuk minoritas kecil di Tunisia, namun memberi pengaruh penting di negeri ini sampai protektorat Perancis datang pada tahun 1883.

Prancis menguasai Tunisia, mereka memberikan otoritas berimbang kepada hakim-hakim kedua mazhab tersebut untuk menyelesaikan kasus-kasus perkawinan, perceraian, warisan, dan kepemilikan tanah.

Dalam perjalanannya, secara perlahan-lahan mereka juga mengadopsi prinsip-prinsip hukum Prancis. Sehingga output sistem hukum yang dihasilkan merupakan perpaduan sinergis⁵ antara prinsip-prinsip hukum Islam (Maliki dan Hanafi) dan prinsip-prinsip hukum sipil Prancis (French Civil Law).

Pada tanggal 20 Maret 1956, Tunisia resmi merdeka. Sesaat setelah itu, pemerintah Tunisia memberlakukan undang-undang hukum keluarga yang disesuaikan dengan perubahan-perubahan sosial yang terjadi di Tunisia. Upaya pembaharuan ini didasarkan kepada penafsiran liberal terhadap syari'ah terutama yang berkaitan dengan hukum keluarga (Sembodo, n.d.). Undang-undang tersebut bernama *Majallat al-Ahwal al-Syakhshiyah*⁶ Nomor 66 tahun 1956. *Majallat al-Ahwal al-Syakhshiyah* (Code of Personal Status) itu sendiri berisi 170 pasal 10 buku mencakup materi hukum perkawinan, perceraian, dan pemeliharaan anak yang

⁵ Perlu dicatat, bahwa walaupun secara umum berlandaskan mazhab Maliki, akan tetapi regulasi di Tunisia memasukkan pula beberapa prinsip yang berasal dari mazhab-mazhab yang lain. Lagipula, jika dibanding dengan negara-negara Arab lain, reformasi di bidang hukum di Tunisia lebih revolusioner

⁶ Tunisia melakukan reformasi dan kodifikasi hukum keluarga pada saat setelah negara itu memperoleh kemerdekaan. Pada akhir tahun empat puluhan, beberapa ahli hukum terkemuka Tunisia berpikir bahwa dengan melakukan fusi terhadap mazhab Maliki dan mazhab Hanafi, maka sebuah ketentuan hukum baru mengenai hukum keluarga dapat dikembangkan yang sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi sosial di Tunisia. Sekelompok ahli hukum mengajukan catatan perbandingan antara dua sistem hukum, Hanafi dan Maliki, dan dipublikasikan di bawah judul *Laihat Majallat al-Ahkam al-Sar'iyah* (Draf Undang-undang Hukum Islam). Akhirnya, pemerintah membentuk sebuah komite di bawah pengawasan Syeikh Islam, Muhammad al-Jait, guna merancang Undang-undang resmi. Berdasarkan sumber-sumber yang berasal dari *Laihat* dan Undang-undang Hukum Keluarga Mesir, Jordan, Siria dan Turki, panitia tersebut mengajukan Rancangan Undang-undang Hukum Keluarga kepada pemerintah. Rancangan tersebut akhirnya diundangkan di bawah judul *Majallat al-Ahwal al-Syakhshiyah* (Code of Personal Status) tahun 1956, berisi 170 pasal 10 buku dan diundangkan ke seluruh Tunisia pada tanggal 1 Januari 1957.

berbeda dengan ketetapan hukum Islam Klasik.

Undang-undang ini mengalami kodifikasi dan perubahan (amandemen) beberapa kali, yaitu melalui Undang-undang Nomor 70 Tahun 1958, Undang-undang Nomor 77 Tahun 1959, Undang-undang Nomor 41 Tahun 1962, Undang-undang Nomor 1 Tahun 1964, Undang-undang Nomor 17 Tahun 1964, Undang-undang Nomor 49 Tahun 1966 dan Undang-undang Nomor 1 Tahun 1981.

Sejarah modern Somalia bertitik tolak dari kolonisasi Inggris dan Italia pada pertengahan 1880-an. Pada Tahun 1890, Somalia mulai meraih bentuknya sebagai negara modern (Lapidus 1999, 480–81). Tidak lama setelah terjadinya Perang Dunia II, negara ini kemudian diduduki oleh Inggris. Pasca berakhirnya Perang Dunia II, negara ini kemudian menjadi wilayah perwalian PBB yang diperintah dan dibantu oleh Italia untuk mempersiapkan kemerdekaannya. Semenjak itu, penduduk Somalia yang menetap di Somaliland Inggris –daerah di sekitar Zeila dan Berbera—mulai memperjuangkan kemerdekaan sampai tahun 1960. Pada 1 Juli 1960 (Naim 2003, 80; Habib 2003, 155), pada waktu wilayah bagian selatan tersebut merdeka, maka kedua Negara tersebut bersatu dan membentuk Republik Somalia.

Semenjak kemerdekaan, negara ini telah dihadapkan pada tugas berat untuk melakukan unifikasi hukum dan sistem peradilan yang ditarik dari sistem hukum Italia, Inggris, hukum Islam dan adat setempat. Setelah terjadi perebutan kekuasaan militer pada tahun 1969, rezim pemerintahan yang baru mengangkat program sosialisme ilmiah sebagai sebuah idealisme resmi Negara di bawah pimpinan Jendral Mohammad Siyad Barre. Hal ini mengundang perdebatan di kalangan pakar hukum di Negara tersebut yang berujung pada proses penyiapan draf undang-undang tentang reformasi hukum pada awal tahun 1970. Draft ini kemudian ditetapkan pada tahun 1975 dengan melakukan beberapa modifikasi yang signifikan terhadap dasar Negara.

Pada 11 Januari 1975, diberlakukan Undang-Undang Keluarga Somalia dengan tujuan untuk menghilangkan pengaruh hukum adat yang dianggap mengganggu kebijakan Negara. Meskipun undang-undang ini didasarkan pada prinsip-prinsip dalam mazhab Syafi'i dan keadilan sosial, namun dalam proses pembentukannya cukup banyak memakan korban dari kalangan umat Islam sendiri (Naim 2003, 80; Lewis, Pellat, and Schact 1983, 723). Hal ini juga berkaitan erat dengan beberapa teori efektivitas hukum, sehingga dapat dimaklumi bahwa akan ada beberapa pihak yang dikorbankan untuk mencapai tujuan tersebut.

Sementara itu, apabila Indonesia yang terdiri dari beribu-ribu pulau (Lukito 1998, 58), kepulauan Indonesia dihuni oleh berbagai etnis, sosial, agama dan kelompok kebudayaan, yang masing-masingnya mempunyai kebiasaan khas/budaya dan jalan hidup (Gouwgioksiong 1964, 711). Untuk merangkul keberagaman ini, Republik Indonesia telah membuat sebuah semboyan Bhineka Tunggal Ika, atau bersatu dalam perbedaan. Perbedaan ini terlihat jelas dalam dualisme hukum yang berlaku di Negara yang dipersatukan. Pada pertengahan masa pasca-kolonial, beberapa kategori hukum bertahan dalam era transisi dari pemerintahan kolonial Belanda: (1) hukum-hukum yang mengatur tentang kependudukan, seperti; Hak Milik Industri dan Hak Paten; (2) hukum adat setempat yang dipakai untuk penduduk pribumi Indonesia; (3) hukum Islam yang dipakai untuk seluruh warga Negara Indonesia yang beragama Islam; (4) hukum yang dikhususkan untuk komunitas tertentu di Indonesia, seperti; hukum perkawinan bagi warga Negara Indonesia yang beragama Kristen; dan (5) ketentuan-ketentuan *Burgelijk Wetboek* dan *Wetboek van Koophandel*, yang ada dasarnya diberlakukan bagi warga negara Eropa saja, namun kemudian mengalami perluasan bagi warga Negara Cina. Ketentuan-ketentuan tertentu yang pada akhirnya, walau bagaimana pun diumumkan agar diberlakukan bagi warga pribumi Indonesia.

Semangat bangkit dari keterpurukan karena kekuatan kolonial, dan tuntutan kedaulatan, para pemimpin baru Indonesia cenderung memandang bahwa hukum adalah bagian “rasional-legal” dari sebuah Negara. Sebuah politik hukum baru secara natural harus dibentuk untuk menggantikan politik hukum kolonial (Thalib 1987, 52–53). Namun demikian, kenyataannya pluralisme hukum memberikan semangat untuk melakukan reformasi hukum yang terasa masih terlalu dini. Berbagai kontroversi hukum yang tidak diharapkan muncul di antara kubu yang saling berlawanan antara kelompok pluralis dengan kelompok uniformis pada satu sisi; dan kelompok nasionalis-sekuler dengan kelompok muslim pada sisi lainnya. Pada masa sebelumnya, perdebatan berpusat pada gagasan unifikasi hukum dan/atau pluralisme antara dalam hukum terhadap hubungannya dengan hukum adat yang pada akhirnya terfokus pada perbincangan mengenai hukum Islam.

Pembahasan hukum Islam di Indonesia tidak terlepas dari sejarah peradilan. Perdebatan di antara politikus dan pakar hukum Indonesia tentang eksistensi pengadilan agama berlangsung hingga tahun 1980-an. Situasi ini mengindikasikan bias pertentangan terhadap kedudukan Islam dalam Negara. Hazairin, yang paling dikenal dengan kritik secara terang-terangan terhadap teori *receptive* (Hazairin 1982, 7–10). Pada suatu kesempatan menyampaikan ketidaksetujuannya terhadap pengadilan ini (Lev 1972, 88).

Kendatipun ada banyak halangan, pengadilan agama dapat diterapkan secara parsial dalam menyelesaikan perselisihan dalam perkawinan. Pemerintah Indonesia mengejutkan para peneliti dengan mengeluarkan UU Nomor 7 tahun 1989

tentang peradilan agama dengan meresmikan perubahan terbaru terhadap peradilan agama sebagai sebuah institusi. Kontras dengan sistem peradilan yang dipikirkan oleh Belanda, hukum baru ini memberikan keseragaman nama untuk peradilan agama di Indonesia. Lebih penting lagi, yurisdiksi peradilan agama lebih diperluas lagi dalam menyelesaikan perkara dalam hukum keluarga. Sederhananya, peradilan agama pada saat ini mempunyai kedudukan yang sama dengan peradilan umum sehingga *executoire verklaring* tidak berlaku lagi.

Banyak tulisan dipublikasikan tentang perkembangan terbaru Islam di Indonesia. Sebagian besar literatur terkesan menyatakan bahwa ada pendekatan antara Islam dan Negara pada paruh kedua tahun 1980-an. Perkembangan seperti adanya KHI, UU Pendidikan dan kelahiran ICMI memberikan indikasi adanya pendekatan antara Islam dengan Negara. Hubungannya tidak lagi terlihat sebagai musuh, namun sebagai partner penuh dalam usaha pembangunan nasional pada masa orde baru.

Sikap melemahnya rezim terhadap Islam mengejutkan banyak peneliti. Namun, sebenarnya tarik ulur masalah ini masih terjadi seperti yang terlihat dalam sidang MPR pada akhir Tahun 1980-an. Kalangan nasionalis dan kelompok non-Muslim menunjukkan perlawanan terhadap draft UU Nomor 7 tahun 1989 (Sabrie 1990, 124). Menariknya, mereka mencurigai hal ini sebagai usaha untuk menghidupkan kembali Piagam Jakarta. Dalam pandangan mereka, penetapan UU Nomor 1 Tahun 1989 adalah usaha kelompok muslim untuk membangun Negara Islam.

Kecurigaan yang terlihat tak beralasan tersebut berbeda dengan kenyataan bahwa kalangan idealis muslim yang mengemukakan gagasan Negara yang didasarkan pada ideologi Islam yang secara konsisten telah dikalahkan oleh kalangan muslim akomodasionis pada dekade sebelumnya.⁸ Bagian sebagian muslim,

⁷ Sekalipun undang-undang ini lahirnya agak terlambat dibanding peraturan untuk lingkungan peradilan lainnya, namun hal ini tidak akan mengurangi makna kehadirannya di tengah-tengah upaya pembangunan hukum nasional. Bahkan keterlambatan ini boleh jadi mengandung kematangan dan kejernihan dibandingkan jika kelahirannya dipaksakan dan terburu-buru (Harahap 2003, 1).

⁸ Pada masa sebelumnya, Panitia Sembilan berhasil mencapai kompromi pada tanggal 22 Juni 1945

gagasan Negara Islam telah disingkirkan. Kenyataannya, digabungkan dalam adopsi oleh semua partai politik dan organisasi massa dengan prinsip pancasila sebagai landasan dasar tunggal mereka, mengantarkan sebagian kalangan muslim terkemuka akan sebuah pertanyaan tentang relevansi perselisihan di Indonesia. Diskusi kalangan pro dan kontra tidak lagi dalam hal ini, namun bergerak menuju usaha untuk mengintegrasikan nilai-nilai Islam dalam ideologi nasional.

SIMPULAN

Beberapa negara Muslim mempunyai latar belakang pembangunan fikih yang hampir sama pada awalnya. Negara-negara yang berada di daerah timur tengah, seperti Turki, Mesir dan Yordania merupakan negara bagian dari Imperium Utsmani pada awalnya. Imperium Utsmani kemudian tidak mampu mempertahankan kesatuannya karena menguatnya perekonomian barat dan adanya invansi negara-negara barat, seperti Inggris dan Rusia. Pada perkembangan selanjutnya, setelah negara tersebut merdeka, dalam proses pembentukan hukumnya sangat dipengaruhi oleh hukum-hukum barat yang merupakan residu masa kolonial dan persemakmuran.

Tidak jauh berbeda dengan Tunisia dan Somalia yang berada di benua Afrika, negara-negara ini mengalami sejarah yang hampir sama. Hanya saja kolonialisasi yang dilakukan Perancis di Tunisia membawa beberapa perubahan signifikan karena adanya perhatian yang besar dari kolonial Perancis terhadap bidang pendidikan khususnya bagi muslim. Hal ini sudah jelas akan menjadi faktor pendorong dalam pembentukan sistem hukum yang revolusioner dan komprehensif di Tunisia.

dengan menyetujui sebuah naskah "Mukaddimah" UUD 1945 yang dikenal dengan nama Piagam Jakarta atau Jakarta Chartered (M.D. 2010, 37; Anshari 1983, 30). Pemberian nama itu diberikan oleh Muhammad Yamin. Hasil kesepakatan atau *modus vivendi* Panitia Sembilan dinyatakan diterima dalam Sidang II BPU PKI tanggal 11 Juli 1945.

BIBLIOGRAFI

- 'Ali, Hammudah 'Abd. 1997. *The Family Structure in Islam*. Maryland: American Trust Publication.
- Alami, D.S., and D Hinchcliffe. 1996. "Jordan." In *Islamic Marriage and Divorce Laws of The Arab World*, edited by D.S. al-Alami. London: Kluwer Law International.
- Amin, S.H. 1985a. "Jordan." In *Middle East Legal System*, edited by S.H. Amin. Glasgow: Royston Limited.
- . 1985b. "Middle East Legal System." In *Middle East Legal System*, edited by S.H. Amin. Glasgow: Royston Limited.
- Anderson, JND. 1959. *Islamic Law in The Modern World*. London: NN.
- Anshari, Saifuddin. 1983. *Piagam Jakarta Dan Sejarah Konsensus Nasional: Antara Nasionalis Islam Dan Nasionalis Sekuler*. Bandung: Penerbit Pustaka.
- Britannica. 1979. "Tunisia." *The New Encyclopedia of Britannica*. Encyclopedia Britannica Inc., USA.
- Cleveland, William L., and Martin Bunton. 2009. *A History of Modern Middle East*. 4th ed. Singapore: West View Press.
- Entelis, John P. 1995. "Tunisia." *The Oxford Encyclopedia of Modern World*. Oxford University Press, New York.
- Garner, Bryan A. 2004. *Black's Law Dictionary*. VIII. USA: Thompson West.
- Gouwgioksiong. 1964. "The Marriage Laws in Indonesia with Special Reference to Mixed Marriage." *Rabels Zeithschrift* 28: 711-31.
- Habib. 2003. "Hukum Islam Di Negara Somalia." In *Hukum Keluarga Di Dunia Islam Modern*, edited by Moh. Atho Mudzhar and Khairuddin Nasution. Jakarta: Ciputat Press.
- Harahap, M. Yahya. 2003. *Kedudukan Kewenangan Dan Acara Peradilan Agama*. 2nd ed. Jakarta: Sinar Grafika.
- Hazairin. 1982. *Hukum Kekeluargaan Nasional*. Jakarta: Tinta Mas.
- Husaini, Taqiyuddin Abu Bakar Muhammad. n.d. *Kifayat Al-Ahyar Juz II*. Jakarta: Syirkah Nur Asia.
- Isroqunnajah. 2003. "Hukum Keluarga Islam Di Republik Turki." In *Hukum Keluarga Di Dunia Islam Modern*, edited by Moh. Atho Mudzhar and Khairuddin Nasution. Jakarta: Ciputat Press.
- Lapidus, Ira M. 1999. *Sejarah Sosial Umat Islam: Bagian Ketiga*. Edited by Ghufroon A. Mas'adi. Terjemahan. Jakarta: Raja

- Grafindo Persada.
- Lev, Daniel S. 1972. *Islamic Courts in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
- Lewis, B., C.H. Pellat, and Joseph Schacht. 1983. "Dustur." *The Encyclopedia of Islam*. E.J. Brill, Leiden.
- Lukito, Ratno. 1998. *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia*. Jakarta: INIS.
- M.D., Moh. Mahfud. 2010. *Politik Hukum Di Indonesia*. Revisi. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Mahmood, Tahir. 1973. *Family Law Reform in The Muslim World*. Bombay: NM Tripathi PVT.
- . 1987. *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis*. New Delhi: Academy of Law and Religion.
- Maraghi, Ahmad Mustafa. 1982. *Tafsir Al-Maraghi Juz XXII*. Kairo: Syirkah Makhtabah Musthafa al-Babi al-Halbi.
- Mudzhar, Moh. Atho. 2003. "Wanita Dalam Hukum Keluarga Di Dunia Islam Modern." In *Hukum Keluarga Di Dunia Islam Modern*, edited by Moh. Atho Mudzhar and Khairuddin Nasution. Jakarta: Ciputat Press.
- Mughniyah, Muhammad Jawad. 1996. *Fiqih Lima Mazhab*. Edited by Masykur A.B. Terjemahan. Jakarta: Lentera.
- Mulia, Musdah. 2010. "Menghukum Pelaku Poligami." *Tempo Interaktif*. Jakarta. April 2010.
<http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/2010/04/26/KL/mbm.20100426.KL133345.id.html#>.
- Naim, Abdullahi Ahmad. 2003. *Islamic Family Law in A Changing World: A Global Resource Book*. London: Zed Books Ltd.
- Pusat Bahasa. 2008. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Qardhawi, Yusuf. 2007. *Halal Wa Haram Fi Al-Islam*. Edited by Tim Kuadran. Terjemahan. Bandung: Jabal.
- Rahim, Abdul. 1914. *The Principles of Muhammadans Jurisprudence*. London: Lcaz & Co.
- Rahmanto, Zudi. 2003. "Hukum Keluarga Islam Di Republik Tunisia." In *Hukum Keluarga Di Dunia Islam Modern*, edited by Moh. Atho Mudzhar and Khairuddin Nasution. Jakarta: Ciputat Press.
- Redden, K.R. 1990. "Jordan." In *Modern Legal System Cyclopedia*, edited by K.R. Redden. New York: Bufallo.
- Sabiq, Sayyid. 1991. *Fiqh Al-Sunnah Juz III*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Sabrie, Zuffran. 1990. *Peradilan Agama Dalam Wadah Negara Pancasila: Dialog Tentang RUU PA*. Jakarta: Pustaka Antara.
- Sayis, Muhammad Ali. 1953. *Tafsir Ayat Ahkam*. Kairo: Dar al-Fikr.
- Sembodo, Cipto. n.d. "Dari Sosialisme Hingga Sekulerisasi: Anak Angkat Dalam Reformasi Hukum Islam Di Negara-Negara Muslim."
- Soekanto, Soerjono. 1989. *Intisari Hukum Keluarga*. Bandung: Citra Aditya Bakti.
- Starr, June. 1990. "Islam and The Struggle Over State Law in Turkey." In *Law and Islam in The Middle East*, edited by Daisy Hilde Dwyer. New York: Greenwood Publishing.
- Syaltut, Mahmud. n.d. *Al-Fatawa*. Kairo: Dar al-Qalam.
- Thalib, Sajuti. 1987. *Politik Hukum Baru*. Bandung: Bina Cipta.
- The World Factbook. 2011. "Eqypt." CIA Gov. 2011.
<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/index.html>.
- Ullah, Mahomed. 1986. *The Muslim Law of Marriage*. New Delhi: Kitab Bhavan.
- Webster. 1996. *Webster's Dictionary*. New York: Mac Millan.
- Welchman, Lawrence. 1988. *The Development of Islamic Family Law in The Legal System of Jordan*. Jordan: ICLQ.
- Zaini, Muderis. 2002. *Adopsi: Suatu Tinjauan Dari Tiga Sistem Hukum*. Jakarta: Bina Aksara.
- Zuhailiy, Wahbah. 1991. *Tafsir Al-Manar Juz XXI*. XXI. Damaskus: Dar al-Fikr.
- Zuhdi, Masjfuk. 1997. *Masail Fiqhiyah*. III. Jakarta: Gunung Agung.