


Hukum Perkawinan Islam di Bawah Tekanan Modernitas: Studi Historis dan Yuridis Atas Reformasi di Mesir, Turki, Pakistan, dan Irak

Fauzi Dahrial^{1*}, Elimartati², Ramza Fatria Maulana³

^{1,2}UIN Mahmud Yunus Batusangkar, Jl. Sudirman No.137 Lima Kaum Batusangkar, Kab. Tanah Datar, Prov. Sumatera Barat.

³UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Kota Tangerang Selatan, Provinsi Banten
E-mail: fauzi26051979@gmail.com

 <https://doi.org/10.31004/jerkin.v3i4.1093>

ARTICLE INFO

Article history

Received: 20 April 2025

Accepted: 30 May 2025

Published: 06 June 2025

Kata Kunci:

Hukum Keluarga Islam,
Reformasi Hukum, Negara
Muslim

Keywords:

*Islamic Family Law, Legal
Reform, Muslim-Majority
Countries*

ABSTRACT

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis dinamika reformasi hukum keluarga Islam di empat negara Muslim: Mesir, Turki, Pakistan, dan Irak dengan pendekatan historis dan yuridis. Hukum keluarga Islam memiliki posisi epistemologis yang unik karena dipandang sebagai bagian dari hukum ilahi yang tetap dan transenden. Namun, dalam praktiknya, hukum ini telah mengalami proses reformasi yang signifikan, terutama di bawah tekanan modernitas, sekularisasi, serta tuntutan keadilan sosial dan kesetaraan gender. Studi ini menggunakan metode kualitatif melalui studi kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan deskriptif-analitis dan komparatif, serta memanfaatkan sumber hukum primer dan sekunder dari keempat negara tersebut. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Mesir menempuh reformasi hukum keluarga melalui kodifikasi lintas mazhab dan pendekatan maqashid al-shariah, Turki melakukan sekularisasi penuh dengan mengadopsi Swiss Civil Code, Pakistan melaksanakan reformasi melalui *Muslim Family Laws Ordinance* 1961 dengan penguatan hak-hak perempuan secara prosedural, sementara Irak menampilkan pendekatan pluralistik yang menggabungkan unsur mazhab Sunni dan Syiah dalam Undang-Undang Status Personal 1959. Meskipun masing-masing negara memiliki model dan konteks yang berbeda, seluruhnya menunjukkan kecenderungan untuk menyesuaikan hukum fikih dengan kebutuhan sosial kontemporer.

This study aims to analyze the dynamics of Islamic family law reform in four Muslim countries: Egypt, Turkey, Pakistan, and Iraq with a historical and juridical approach. Islamic family law has a unique epistemological position because it is seen as part of a permanent and transcendent divine law. However, in practice, this law has undergone a significant reform process, especially under the pressure of modernity, secularization, and demands for social justice and gender equality. This study uses a qualitative method through library research with a descriptive-analytical and comparative approach, and utilizes primary and secondary legal sources from the four countries. The results of the study show that Egypt carried out family law reform through cross-school codification and the maqashid al-shariah approach, Turkey carried out full secularization by adopting the Swiss Civil Code, Pakistan implemented reform through the Muslim Family Laws Ordinance 1961 with procedural strengthening of women's rights, while Iraq displayed a pluralistic approach that combined elements of the Sunni and Shia schools of thought in the Personal Status Law of 1959. Although each country has a different model and context, all of them show a tendency to adapt fiqh law to contemporary social needs.



This is an open access article under the [CC-BY-SA](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/) license.



How to Cite: Fauzi Dahrial, et al (2025). Hukum Perkawinan Islam di Bawah Tekanan Modernitas: Studi Historis dan Yuridis Atas Reformasi di Mesir, Turki, Pakistan, dan Irak, 3 (4) 3524-3536. <https://doi.org/10.31004/jerkin.v3i4.1093>

PENDAHULUAN

Hukum Islam menempati posisi ontologis dan epistemologis yang distingtif jika dibandingkan dengan sistem hukum konvensional. Hukum ini diyakini bersumber langsung dari Tuhan, bersifat transendental, dan karenanya dianggap tidak tersentuh oleh konstruksi manusiawi. Implikasinya, peran manusia dalam kerangka Hukum Islam bukanlah menciptakan hukum, melainkan melakukan eksplorasi dan penemuan hukum ilahi yang selaras dengan kondisi sosial dan geografis tertentu. Karena merupakan hukum Tuhan, Hukum Islam diyakini memiliki karakter keabadian dan relevansi lintas zaman.(Huda, 2006) Dalam rangka memahami keabadian ini, para pemikir hukum Islam membedakan hukum dalam dua dimensi utama: makna dan lafadz. Dimensi makna mengandung nilai-nilai ideal dan pesan moral universal yang tetap berlaku dalam segala konteks historis, sedangkan dimensi lafadz merepresentasikan artikulasi hukum dalam bentuk bahasa yang sarat dengan muatan sosiologis dan sangat dipengaruhi oleh dinamika budaya serta situasi sosial yang melingkupinya.(al-Ghazali, 1997) Distingsi ini melahirkan konsepsi ganda dalam praktik hukum Islam, yaitu antara syariah dan fikih. Syariah diposisikan sebagai representasi hukum Tuhan yang bersifat tetap dan tidak berubah, sedangkan fikih merupakan produk ijtihad manusia terhadap teks-teks keagamaan yang bersifat dinamis, kontekstual, dan terbuka terhadap perubahan sesuai dengan perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat.

Upaya untuk mengembangkan hukum Tuhan menjadi suatu keniscayaan agar hukum tersebut dapat diimplementasikan secara kontekstual dan relevan dalam kehidupan nyata. Mun'im menyadari adanya kegelisahan teoretis dalam proses pengembangan hukum ilahi, khususnya terkait dengan kebutuhan agar hukum tersebut bersifat adaptif, berkembang, partikular, dan responsif terhadap keragaman lokalitas tanpa kehilangan relevansinya seiring waktu.(Saleh, 2009) Asumsi ini dapat dikonfirmasi melalui eksistensi berbagai produk pemikiran kontemporer dalam ranah hukum Islam. Sebagaimana dikemukakan oleh Mudzhar, sedikitnya terdapat empat bentuk produk hukum Islam yang mencerminkan dinamika ini, yaitu: kitab-kitab fikih klasik, fatwa para ulama dan cendekiawan hukum, putusan-putusan peradilan Islam (yurisprudensi), serta legislasi dalam bentuk perundang-undangan di negara-negara muslim modern.(Mudzhar, 1998) Di antara keempatnya, produk legislasi kontemporer memainkan peran paling signifikan dalam membentuk karakter, arah implementasi, dan daya keberlakuan hukum Islam dalam konteks negara modern, sekaligus memberikan legitimasi formal dalam penegakan norma-norma hukum tersebut di tengah masyarakat.

Hukum keluarga yang berlaku bagi warga Muslim di berbagai negara dapat diklasifikasikan ke dalam tiga kelompok berdasarkan pendekatan yuridis yang diterapkan. Pertama, terdapat negara-negara yang masih mempertahankan hukum keluarga Islam klasik sebagaimana diajarkan oleh berbagai mazhab tanpa adanya kodifikasi atau pembaruan signifikan hingga saat ini. Kedua, beberapa negara telah sepenuhnya meninggalkan sistem hukum keluarga Islam dan menggantikannya dengan hukum positif modern yang berlaku secara universal tanpa membedakan latar belakang agama warga negaranya. Ketiga, terdapat negara-negara yang tetap mengakui keberlakuan hukum keluarga Islam, namun telah melakukan reformasi melalui proses legislasi modern, baik dengan mengadopsi ketentuan dari mazhab-mazhab lain dalam Islam maupun dengan memberlakukan regulasi tertentu terhadap institusi hukum Islam yang ada. Ketiga model ini mencerminkan dinamika adaptasi hukum Islam terhadap realitas sosial-politik dan tuntutan modernisasi di berbagai negara Muslim.(Mahmood, 1972)

Reformasi hukum Islam yang terjadi di berbagai negara Muslim meliputi kawasan Afrika Utara, Timur Tengah, Asia Tengah, dan Asia Tenggara telah menghasilkan transformasi hukum yang signifikan dalam satu abad terakhir, terutama dalam sistem peradilan dan penerapan hukum keluarga. Reformasi ini pertama kali ditandai oleh Turki melalui pengesahan *Ottoman Law of Family Rights* pada tahun 1917, yang kemudian diikuti oleh negara-negara lain seperti Lebanon 1919, Yordania 1951, dan Suriah 1953.(Mahmood, 1972) Namun demikian, penerapan hukum keluarga Islam dalam bentuk perundang-undangan menunjukkan keragaman yang cukup mencolok di antara negara-negara Muslim modern. Tunisia dan Turki, misalnya, mengadopsi pendekatan yang sangat liberal dalam menerapkan hukum Islam, yang tidak dapat dilepaskan dari dinamika sejarah dan ideologi sekuler yang berkembang di kedua negara tersebut. Sebaliknya, negara-negara seperti Arab Saudi, Uni Emirat Arab, dan Bahrain masih mempertahankan aplikasi hukum Islam berdasarkan kitab-kitab fikih klasik dari mazhab yang mereka anut.(El Alami dan Hinchcliff, 1996) Di antara dua kutub tersebut, banyak negara Muslim lainnya mencoba mengambil posisi moderat dengan menggabungkan kebutuhan

hukum kontemporer dengan nilai-nilai tradisional Islam yang dianggap masih relevan. Iran sebagai negara dengan mayoritas Syiah juga menampilkan kekhasan tersendiri dalam pengaturan hukum keluarganya, mencerminkan keragaman internal dalam dunia Islam terkait praktik legislasi dan implementasi hukum keluarga.

Dalam konteks ini, Mesir, Turki, Pakistan, dan Irak menjadi representasi penting dari negara-negara Muslim yang mengalami proses reformasi hukum keluarga Islam di bawah tekanan modernitas. Keempat negara tersebut, meskipun memiliki latar belakang sejarah, struktur mazhab, dan tekanan politik yang berbeda, menunjukkan respons yuridis yang serupa: mentransformasikan hukum fikih menjadi legislasi negara yang kodifikatif, rasional, dan akomodatif terhadap nilai-nilai modern seperti keadilan gender, hak sipil, dan kepastian hukum. Mesir memulai langkah progresif dengan Undang-Undang tahun 1920 dan 1929 yang meregulasi nafkah dan pembatasan praktik talak. Turki bahkan menjadi pelopor utama dalam reformasi radikal melalui penghapusan hukum Islam tradisional dan adopsi penuh *Swiss Civil Code* tahun 1926, yang mengatur hukum keluarga tanpa merujuk pada syariat. Di Pakistan, *Muslim Family Laws Ordinance* 1961 menjadi tonggak penting dalam pembatasan poligami dan penguatan prosedur perceraian. Sementara itu, Irak, melalui *Law of Personal Status* 1959, mengembangkan pendekatan lintas-mazhab dan menjadi salah satu negara pertama yang secara eksplisit meninggalkan ketergantungan tunggal pada satu mazhab fikih.

Reformasi yang berlangsung di keempat negara ini tidak dapat dilepaskan dari konteks geopolitik pascakolonial, tekanan ideologi modern seperti nasionalisme, sosialisme, dan sekularisme, serta tuntutan masyarakat terhadap keadilan dan efisiensi sistem hukum. Sebagaimana dicatat oleh N.J. Coulson, kodifikasi hukum keluarga di Irak adalah reaksi terhadap kegagalan sistem pluralistik berbasis mazhab dalam menyatukan hukum nasional yang dapat diberlakukan secara seragam. Sementara Lucy Carroll menilai bahwa legislasi hukum keluarga di Pakistan pascareformasi 1961 merefleksikan kehendak negara untuk mengendalikan praktik keagamaan yang dianggap merugikan perempuan. Adapun dalam kasus Turki, Herbert J. Liebesny menyebut reformasi hukum keluarga sebagai bentuk sekularisasi total terhadap hukum Islam yang dilakukan dalam rangka membentuk identitas nasional Turki modern. Kajian terhadap keempat negara ini memberikan potret utuh mengenai bagaimana hukum keluarga Islam ditantang dan dikonstruksi ulang dalam bingkai negara modern, serta bagaimana negara-negara tersebut menegosiasikan antara otoritas teks klasik dan kebutuhan realitas sosial kontemporer.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan (*library research*) yang bersifat deskriptif-analitis dan komparatif, guna menelaah dinamika reformasi hukum keluarga Islam di empat negara Muslim, yakni Mesir, Turki, Pakistan, dan Irak. Secara metodologis, pendekatan historis digunakan untuk menelusuri latar belakang sosio-politik dan perkembangan sistem hukum di masing-masing negara sejak awal abad ke-20, terutama dalam konteks kolonialisme, sekularisasi, dan pembentukan negara-bangsa. Pendekatan yuridis-normatif diterapkan untuk menganalisis isi dan struktur legislasi hukum keluarga yang telah dikodifikasi, termasuk perbandingan pasal-pasal hukum yang mengatur tentang perkawinan, talak, poligami, dan warisan, dengan merujuk pada produk legislasi seperti *Law of Personal Status* Irak tahun 1959, *Muslim Family Laws Ordinance* Pakistan tahun 1961, serta *Swiss Civil Code* yang diadopsi oleh Turki tahun 1926. Data diperoleh dari sumber-sumber hukum primer berupa teks undang-undang dan dokumen hukum resmi, serta sumber sekunder berupa buku-buku akademik, artikel jurnal, dan hasil penelitian terdahulu yang relevan. Teknik analisis data dilakukan melalui pembacaan kritis dan interpretatif terhadap dokumen hukum dan literatur ilmiah, dengan fokus pada bagaimana hukum keluarga Islam di masing-masing negara direformasi, dikodifikasi, dan dinegosiasikan dalam kerangka negara modern, serta sejauh mana reformasi tersebut tetap merefleksikan prinsip-prinsip syariah atau justru mengalami sekularisasi substansial dalam konstruksi hukumnya.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Reformasi Hukum Keluarga Islam Mesir

Reformasi hukum keluarga Islam di Mesir menandai babak penting dalam sejarah transformasi hukum di dunia Arab. Inisiatif ini muncul dari kesadaran bahwa ketentuan klasik fikih, khususnya

yang bersumber dari mazhab Hanafi, tidak lagi memadai untuk menjawab dinamika sosial modern yang dihadapi masyarakat Mesir. Para reformis seperti Muhammad Abduh, Rashid Rida, dan Qasim Amin memainkan peran penting dalam membangun fondasi pemikiran hukum yang adaptif terhadap zaman. Mereka menyuarakan bahwa kodifikasi hukum Islam tidak harus terikat pada satu mazhab, melainkan harus terbuka terhadap seluruh khazanah ijtihad dalam mazhab Sunni maupun non-Sunni (Mahmood, 1972).

Gerakan ini tidak hanya berpijak pada keinginan untuk pembaruan formalistik, tetapi juga merespons kondisi struktural yang mendesak perubahan, seperti ketimpangan gender, ketidakpastian hukum, dan ketertinggalan regulasi dibandingkan dengan realitas sosial. Mesir menjadi pelopor dalam mengembangkan sistem legislasi keluarga yang berbasis sintesis antar-mazhab, tanpa menanggalkan akar normatif dari Al-Qur'an dan Sunah. Ini mencerminkan apa yang disebut oleh Wael Hallaq sebagai "*modern legal hybridity*," yaitu penggabungan antara otoritas tradisional dan modernitas hukum (Hallaq, 2005).

Reformasi hukum keluarga di Mesir merupakan contoh paling awal dan signifikan dari pembaruan hukum Islam di dunia Arab modern. Mesir sejak berada di bawah pemerintahan Umar bin Ash, telah memisahkan ranah hukum keagamaan dengan perdata, khususnya dalam pengurusan perkara antara Muslim dan non-Muslim (Musyarrafah, 1992). Kemajuan pesat dalam bidang ilmu pengetahuan mendorong para intelektual Mesir untuk melakukan reformasi dalam sistem hukum keluarga, yang sebelumnya berbasis pada mazhab Maliki. Namun, sejak masa Dinasti Thulan, orientasi hukum berpindah ke mazhab Hanafi, yang pada gilirannya memberikan landasan untuk terbukanya adaptasi terhadap hukum-hukum modern yang datang dari pengaruh Turki Utsmani (Musyarrafah, 1992). Kondisi tersebut mendorong pakar-pakar hukum untuk merumuskan sistem hukum yang tidak hanya tekstual, tetapi juga kontekstual dan mampu memenuhi rasa keadilan sosial masyarakat Mesir (Rasyid, 1998).

Ransformasi hukum keluarga secara konkret dimulai pada tahun 1915 dengan ditunjuknya Syaikh al-Maraghi, Rektor Universitas al-Azhar, sebagai ketua komite reformasi hukum keluarga. Perubahan hukum ini kemudian melahirkan sejumlah legislasi penting: UU No. 25 Tahun 1920 tentang nafkah dan perceraian, UU No. 56 Tahun 1923 tentang usia perkawinan, serta UU No. 25 Tahun 1929 yang memperkuat aspek-aspek pengaturan perceraian. Pembaruan berlanjut dengan lahirnya UU No. 77 Tahun 1943 yang mengatur sistem waris dan UU No. 71 Tahun 1946 tentang wasiat (Rohman, 2021). Beberapa dari undang-undang tersebut bahkan mengalami revisi, misalnya pada tahun 1979 lahir UU No. 44, dikenal sebagai hukum "Jihan Sadat", dan selanjutnya UU No. 100 Tahun 1985 yang memperkuat regulasi status personal. Terakhir, pada tahun 2005 Mesir mengesahkan UU No. 4 yang merevisi aspek perwalian dalam UU sebelumnya (Wahib, 2014). Seluruh dinamika ini menandakan kesinambungan antara hukum klasik dan kebutuhan reformasi sosial.

Tidak semua pembaruan hukum keluarga berjalan tanpa hambatan. Wacana terakhir mengenai legalisasi perceraian lisan (*talāq bi al-lisān*) yang diusulkan oleh Presiden Abdel Fattah el-Sisi mendapat penolakan dari Dewan Ulama Mesir karena dinilai menyimpang dari prinsip keagamaan (Republika, 2021). Penolakan terhadap gagasan reformasi bukan hal baru; pada akhir abad ke-19, tokoh feminis Muslim Qasim Amin sempat menuai kontroversi melalui karyanya *Tahrīr al-Mar'ah* (1899), yang menuntut pembebasan perempuan dalam hukum keluarga, termasuk dalam isu poligami dan talak. Meskipun awalnya dianggap liberal, pemikirannya kelak memengaruhi substansi UU No. 25 Tahun 1929 (Nasution, 2002). Muhammad Abduh dan Sayyid Ameer Ali juga tercatat sebagai tokoh sentral yang memperjuangkan pembaruan hukum melalui pendekatan rasional dan kontekstual terhadap prinsip-prinsip syariah (Anderson, 1991).

Perubahan besar yang dilakukan adalah pengakuan terhadap konsep kemaslahatan (*public interest*) sebagai dasar hukum positif. Reformasi hukum keluarga Mesir menggunakan pendekatan *maqāsid al-sharī'ah* yang menekankan perlindungan terhadap hak hidup, kehormatan, dan keturunan. Pendekatan ini berakar pada prinsip *maslahah* yang pada dasarnya merujuk pada upaya untuk meraih manfaat atau keuntungan, atau menghindari bahaya atau kesulitan (RF Maulana, 2024). Gagasan ini mencerminkan orientasi etik hukum Islam yang tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga responsif terhadap realitas sosial. Pendekatan ini sejalan dengan teori keadilan substantif yang dikembangkan oleh para filsuf hukum seperti Ronald Dworkin, yang menegaskan bahwa hukum bukan sekadar sistem peraturan formal, melainkan harus mampu melindungi martabat individu dan menjamin nilai-nilai kemanusiaan yang esensial dalam setiap pengambilan kebijakan hukum. (Dworkin, 1986).

Reformasi hukum perceraian di Mesir mencerminkan proses ijtihad legislatif yang progresif, dengan menempatkan negara dan pengadilan sebagai otoritas formal dalam mengesahkan perceraian. Hal ini diatur melalui beberapa produk hukum penting, seperti Undang-Undang No. 25 Tahun 1920 tentang nafkah dan perceraian, Undang-Undang No. 25 Tahun 1929, dan amandemennya dalam Undang-Undang No. 100 Tahun 1985. Tidak seperti dalam fikih klasik, khususnya mazhab Hanafi yang membolehkan talak dilakukan secara lisan tanpa pencatatan, hukum Mesir mensyaratkan bahwa perceraian hanya dianggap sah bila telah dinyatakan dan dicatatkan secara resmi di hadapan pengadilan, serta disampaikan kepada istri dalam kurun waktu 30 hari (Mahmood, 1972). Kebijakan ini merupakan penyimpangan yang konstruktif dari praktik fikih klasik, karena memperkuat perlindungan hukum bagi perempuan pasca perceraian, terutama dalam hal kompensasi ekonomi dan jaminan hak-hak sipil (Sadari, 2015). Amandemen melalui dekrit Presiden Anwar Sadat pada UU No. 44 Tahun 1979 bahkan memungkinkan istri untuk mengajukan cerai melalui arbitrase jika ia tidak dapat membuktikan penderitaan secara langsung, dengan ketentuan hakim menunjuk penengah yang akan menilai layak tidaknya gugatan dilanjutkan.

Hukum Mesir juga mengakomodasi ketentuan cerai yang diajukan istri akibat dampak negatif dari praktik poligami. Dalam konteks ini, istri dapat mengajukan permohonan cerai ke pengadilan apabila suami menikah lagi tanpa persetujuannya dan kondisi tersebut menyebabkan kemudharatan ekonomi, sebagaimana diatur dalam UU No. 25 Tahun 1929 dan diperjelas dalam UU No. 44 Tahun 1979 (Kurniati, 2014; Sadari, 2015). Ketentuan ini mencerminkan pengaruh dari mazhab Maliki yang memberikan ruang hukum lebih besar bagi perempuan untuk mengajukan perceraian berdasarkan alasan kerugian atau penderitaan. Bahkan dalam persoalan murtad, hukum Mesir mengatur bahwa jika suami murtad, maka perkawinan otomatis dianggap batal demi hukum, sedangkan bila istri murtad, pernikahan tetap dianggap sah, hal ini menunjukkan inkonsistensi dalam tafsir gender terhadap status murtad dalam hukum positif Mesir, sekaligus menegaskan dominasi struktur patriarki yang tetap bertahan meski reformasi hukum telah berjalan. Hukum perceraian di Mesir tidak hanya mencerminkan formalisasi hukum syariah ke dalam sistem peradilan negara, tetapi juga menunjukkan dinamika selektif dalam memilih pendapat fikih lintas mazhab untuk mendukung prinsip keadilan substantif dalam relasi suami-istri.

Reformasi hukum waris di Mesir mencerminkan respons kritis terhadap keterbatasan struktur hukum Islam klasik dalam menjamin keadilan antar-generasi, khususnya dalam kasus representasi ahli waris. Salah satu contoh paling menonjol adalah pengakuan terhadap hak cucu yatim untuk memperoleh harta warisan dari kakek melalui konsep *wasiat wajibah*. Secara tradisional, sistem waris Islam tidak mengakui prinsip representasi, sehingga cucu yang ditinggal wafat ayahnya sebelum kakek meninggal sering kali terhijab oleh saudara-saudara ayahnya. Reformasi hukum ini menjadi langkah korektif terhadap realitas sosial tersebut, dengan memperkenalkan keadilan distributif sebagai prinsip utama, yang tidak hanya menjamin pemerataan tetapi juga perlindungan terhadap kelompok rentan (Sen, 2009). Dalam hal ini, Mesir berhasil melampaui paradigma keadilan formal yang rigid dan menuju ke keadilan kontekstual, sebagaimana ditekankan oleh para pemikir kontemporer seperti Kamali (2008), melalui penyesuaian sistem hukum dengan kebutuhan sosial yang nyata.

Lahirnya Undang-Undang No. 71 Tahun 1946 menjadi tonggak penting dalam pergeseran paradigma waris di Mesir. Pasal yang mengatur tentang *wasiat wajibah* memberikan ketentuan bahwa cucu dari anak laki-laki yang telah meninggal sebelum pewaris, berhak mendapatkan bagian wasiat sebesar porsi ayahnya seandainya ia masih hidup, dengan batas maksimal sepertiga dari harta pewaris. Konsep ini awalnya merupakan gagasan dari Ibnu Hazm dari mazhab Zahiri yang tidak populer di kalangan fikih Sunni, tetapi berhasil diangkat menjadi norma hukum positif di Mesir (Ibnu Hazm, n.d.). Peraturan ini dimaksudkan untuk mengatasi ketimpangan yang kerap terjadi ketika cucu yatim tidak mendapatkan apa pun dari harta kakeknya, meskipun secara moral banyak pewaris yang berniat mewariskan harta kepada cucunya tetapi tidak sempat menyatakan secara sah menjelang wafat. Coulson menyebut langkah ini sebagai bentuk *quasi ijtihad*, yaitu kreativitas legislasi yang belum dikenal dalam kitab-kitab fikih klasik tetapi tetap dapat dipertanggungjawabkan secara normatif karena berdasar pada semangat keadilan dan maqashid syariah (Coulson, 1964).

Pembaruan hukum ini tidak lahir dalam ruang hampa, melainkan berakar dari dinamika sosial dan perlawanan terhadap sistem hukum asing seperti *Code Napoleon* yang saat itu diterapkan di Mesir. Pengaruh Kedatangan Ekspedisi Napoleon Terhadap Upaya Pembaharuan Islam di Mesir. Aspirasi masyarakat Mesir untuk memiliki sistem hukum yang otentik namun adaptif terhadap realitas

kontemporer mendorong reformasi hukum secara luas sejak 1920-an (Zulhimma, 2015). Selain Undang-Undang tentang wasiat, Mesir juga menerbitkan berbagai legislasi lain yang mencakup hukum pernikahan, poligami, perceraian, hingga pencatatan pernikahan. Semua pembaruan tersebut terintegrasi dalam struktur hukum keluarga dan warisan yang lebih inklusif dan progresif. Undang-Undang No. 77 Tahun 1943 tentang kewarisan intestato dan Undang-Undang No. 100 Tahun 1985 sebagai amandemennya, semakin memperkuat prinsip bahwa sistem waris Islam dapat dimodifikasi secara hukum positif untuk mengatasi ketidakadilan yang bersumber dari kejumudan tekstual. Dengan demikian, *wasiat wajibah* bukan hanya inovasi hukum, tetapi juga manifestasi dari keberanian epistemik dalam menghadirkan hukum Islam yang hidup, kontekstual, dan berpihak kepada keadilan sosial (Fadhilah, 2021).

Sistem reformasi ini mendapat pengaruh besar dari struktur negara modern, di mana negara menjadi produsen hukum bukan hanya berdasarkan fatwa ulama, tetapi juga berdasarkan nalar legislatif yang formal. Ini menggeser locus otoritas dari fuqaha ke institusi negara, dan menunjukkan bahwa reformasi hukum tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga politis dan sosiologis (Messick, 1993).

Reformasi ini tidak bebas dari kritik. Sebagian pihak menilai bahwa pendekatan eklektik lintas mazhab yang dilakukan Mesir berisiko menciptakan sistem hukum yang incoherent. Selain itu, adaptasi terhadap nilai-nilai Barat dalam penalaran keadilan dianggap oleh sebagian konservatif sebagai bentuk sekularisasi terselubung. Tetapi kritik ini justru membuka ruang perdebatan akademik tentang otoritas dan legitimasi dalam hukum Islam kontemporer.

Pelajaran penting dari Mesir adalah bahwa reformasi hukum Islam dapat dilakukan tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip dasar syariah. Dengan pendekatan maqashid dan penggunaan ijtihad lintas mazhab, hukum Islam terbukti mampu beradaptasi secara normatif dan praktis dengan tantangan zaman. Ini adalah bentuk aktualisasi dari apa yang disebut oleh Khaled Abou El Fadl sebagai *moral trajectory of the law* yakni hukum sebagai ekspresi moral yang dinamis (Fadl, 2001).

Reformasi hukum keluarga Islam di Mesir dapat dilihat sebagai model sintesis antara tradisi dan modernitas, antara teks dan konteks. Mesir telah menunjukkan bahwa kodifikasi hukum Islam yang progresif tidak hanya mungkin, tetapi juga perlu, jika hukum ingin tetap menjadi alat keadilan dan bukan sekadar pelestari status quo.

Reformasi Hukum Keluarga Turki

Reformasi hukum keluarga dalam komunitas Turki merepresentasikan dinamika pergulatan antara warisan tradisi Islam, modernitas Barat, dan tantangan sosial-politik yang memaksa redefinisi norma-norma hukum personal. Turki dan komunitas Turki di Siprus menjadi dua wilayah penting yang memperlihatkan arah evolusi hukum keluarga secara kontras namun saling melengkapi. Turki proses reformasi tersebut menunjukkan transformasi drastis dari dominasi mazhab Hanafi menuju adopsi penuh sistem hukum sipil berbasis model Swiss, sementara di Siprus, meski berada di bawah pengaruh Inggris, komunitas Turki mempertahankan nuansa hukum Islam dalam koridor kelembagaan formal (Mahmood, 1972).

Secara historis, hingga awal abad ke-20, hukum keluarga di Turki dijalankan berdasarkan prinsip-prinsip mazhab Hanafi, sebagaimana diformulasikan dalam sistem *Majallat al-Ahkām al-Adliyyah* dalam Bahasa Turki disebut dengan *Mecelle-i Ahkam-i Adliye*. Seiring dengan melemahnya Kekhalifahan Utsmani dan meningkatnya tekanan modernisasi, pemerintah mulai menyadari keterbatasan doktrin Hanafi dalam menjawab persoalan-persoalan sosial kontemporer. Hal ini terlihat dari langkah awal reformasi tahun 1915, di mana penguasa Utsmani mengizinkan pembubaran pernikahan oleh istri atas dasar desertir atau penyakit berbahaya suatu langkah yang secara eksplisit mengadopsi pandangan non-Hanafi, seperti dari mazhab Hanbali (Mahmood, 1972).

Ketimpangan dalam ketentuan *fiqh* klasik terutama dalam hak perempuan untuk menggugat cerai mendorong pemerintah Ottoman mengeluarkan reformasi hukum pertama tahun 1915 yang diikuti kodifikasi pada tahun 1917. Reformasi ini dipicu oleh kasus-kasus nyata seperti suami yang mengabaikan istri atau mengidap penyakit berbahaya yang tidak memberikan ruang hukum bagi istri untuk mengakhiri pernikahan (Anderson, 1952). Kodifikasi 1917 tidak hanya mencerminkan pembaruan hukum, tetapi juga reaksi atas kebutuhan sosial yang mendesak.

Reformasi lanjutan diresmikan melalui penerbitan *Ottoman Law of Family Rights* pada tahun 1917, yang menjadi kodifikasi keluarga Islam pertama di dunia Muslim. Kodifikasi ini bersifat

eklektik, dengan metode *takhayyur* yang mengambil prinsip terbaik dari berbagai mazhab. Meskipun hanya berlaku selama dua tahun di Turki, dampaknya meluas hingga ke wilayah Ottoman lainnya. Namun, krisis politik pasca-Ottoman menunda kelanjutan reformasi hukum hingga Konferensi Lausanne 1923 memulihkan stabilitas. Saat itulah Komite Yudisial dibentuk untuk menyusun kode sipil yang baru, namun gagal menyatukan konsensus atas sumber hukum Islam yang pluralistik dan interpretasinya yang kontroversial (Hakim, 2022).

Kegagalan tersebut mendorong keputusan radikal: Turki mengadopsi Swiss Civil Code tahun 1912 sebagai dasar hukum sipil nasional, dan secara resmi diberlakukan tahun 1926. Walau tidak diadopsi mentah-mentah, modifikasi tertentu tetap dilakukan agar sesuai dengan kondisi lokal. Beberapa akademisi Turki menyebut langkah ini sebagai “solusi tak terelakkan” terhadap kerumitan dan kontradiksi hukum Islam tradisional dalam konteks modern. Pengadopsian hukum ini jelas mengaburkan garis antara hukum Islam dengan prinsip hukum sekuler, terutama dalam bidang waris, pernikahan dan legitimasi anak (Mahmood, 1972).

Menariknya, hukum keluarga baru di Turki tidak sepenuhnya lepas dari pengaruh Islam. Misalnya, aturan mengenai pembatalan pertunangan, batas usia menikah, serta larangan menikah dengan kerabat dekat masih mencerminkan norma-norma Islam, walau melalui lensa hukum sipil. Dalam hal poligami, undang-undang Turki secara eksplisit melarangnya, meski al-Qur’an membolehkan dalam batas tertentu. Pandangan modern menyebut larangan ini sebagai upaya untuk memajukan monogami sebagai bentuk keluarga yang lebih stabil dalam konteks sosial-ekonomi kontemporer (Nasution, 2007).

Materi hukum keluarga yang diatur dalam Undang-Undang Sipil Turki tahun 1926 mencakup sejumlah aspek penting, mulai dari pertunangan, usia pernikahan, larangan pernikahan, poligami, hingga pembatalan dan ketidakabsahan pernikahan. Dalam aspek pertunangan, sistem hukum ini tidak mendorong penyelenggaraan pesta seremonial pra-nikah. Tujuan pertunangan dipahami sebagai proses penjajakan antara calon pengantin, yang dapat memperkuat atau justru menggagalkan rencana pernikahan bila ditemukan ketidakcocokan (Mahmood, 1972). Ketentuan usia pernikahan mengatur batas minimum 18 tahun untuk laki-laki dan 17 tahun untuk perempuan, namun dapat diturunkan menjadi 15 dan 14 tahun dengan izin wali dan persetujuan pengadilan (UU Sipil Turki, 1926: pasal 88). Jika dibandingkan dengan mazhab-mazhab Islam, usia tersebut menunjukkan upaya kompromi antara kebutuhan hukum positif modern dan kerangka hukum fiqh klasik yang berbeda dalam menetapkan kriteria baligh dan kecakapan hukum (Mughniyah, 1999).

Undang-Undang Turki dalam hal larangan pernikahan menyebutkan sejumlah hubungan darah dan hubungan karena perkawinan yang menjadi penghalang sahnya pernikahan, termasuk di antaranya hubungan adopsi meski hal ini tidak dikenal dalam yurisprudensi Islam. Pasal 121 menyatakan bahwa adopsi dapat dihentikan oleh pernikahan, namun secara substansial, UU ini tetap menyesuaikan diri dengan prinsip Islam sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur’an bahwa anak angkat tidak dipersamakan dengan anak biologis (QS. Al-Ahzab: 5). Terkait dengan poligami, hukum Turki secara resmi melarang praktik tersebut, menyatakan tidak sahnya pernikahan kedua apabila pernikahan pertama belum dibubarkan secara sah (UU Sipil Turki, 1926: pasal 93, 112). Padahal dalam sistem hukum sebelumnya, yaitu *The Ottoman Law of Family Rights* tahun 1917, poligami diperbolehkan dengan syarat keadilan antaristri dan adanya perjanjian taklik talak (*The Ottoman Family Rights*, pasal 38). Larangan ini menunjukkan respons terhadap konteks sosial-politik pasca-1920 yang menuntut monogami sebagai bentuk struktur keluarga yang lebih stabil dan setara (Basyir, 1996).

Ketentuan mengenai pembatalan dan ketidakabsahan pernikahan menunjukkan pendekatan legal yang lebih progresif dan formalistik. Pasal 112 mengatur bahwa pernikahan harus dibatalkan apabila salah satu pihak telah menikah, menderita penyakit jiwa, atau melanggar larangan pernikahan. Selain itu, pasal 20 memberikan pengadilan wewenang untuk menyatakan tidak sahnya pernikahan atas dasar paksaan, penipuan, atau ketidaksesuaian ekspektasi pasangan. Dalam hal perceraian, pengadilan memiliki dasar enam alasan yang mencakup perzinahan, kekerasan, kejahatan, penelantaran, penyakit jiwa, dan konflik yang tak terselesaikan, dengan kemungkinan rekonsiliasi sebelum perceraian disahkan (UU Sipil Turki, 1926: pasal 20). Terkait kompensasi, pengadilan dapat memberikan ganti rugi kepada pihak yang dirugikan, bahkan jika tidak bersalah sekalipun, selama belum menikah kembali dalam satu tahun (Fitria, 2015).

Hukum Turki dalam urusan perceraian menyediakan enam alasan utama yang memungkinkan pengajuan cerai atau pisah ranjang, mencakup perzinahan, kekerasan, penyakit mental, dan keretakan

rumah tangga yang tak terselesaikan. Ketentuan-ketentuan ini disusun dengan tetap memperhatikan prinsip moral dan perlindungan bagi pihak yang rentan, dan Siprus turut mengadopsi sistem ini dengan modifikasi pada masa tunggu dan pengecualian tertentu.

Salah satu transformasi paling fundamental terjadi dalam hukum waris. Kitab ketiga dari *Turkish Civil Code* menghapus sistem waris Islam yang berdasarkan prinsip asobah dan perbedaan jender, lalu menggantinya dengan asas kesetaraan penuh antara laki-laki dan perempuan. Dengan ini, hak anak perempuan disamakan sepenuhnya dengan anak laki-laki bertentangan langsung dengan surah al-Nisa ayat 11 yang menegaskan bahwa anak laki-laki memperoleh bagian dua kali dari anak perempuan. Hal ini menandai pemutusan total terhadap hukum waris Islam, dan menciptakan jurang metodologis serta teologis yang tak dapat dijembatani.

Konsekuensinya reformasi hukum keluarga di Turki mencerminkan tidak sekadar revisi teknis, tetapi sebuah pergeseran paradigma: dari otoritas agama menuju dominasi negara sebagai satu-satunya legislator sah dalam urusan pribadi warganya. Meskipun demikian, Islam tetap hidup dalam ranah kultural dan spiritual masyarakat Turki, bahkan ketika perannya dalam hukum positif telah digantikan.

Pengalaman reformasi Turki menjadi bahan refleksi bagi negara-negara Muslim lainnya yang menghadapi dilema serupa: antara mempertahankan integritas syariat dan menjawab tuntutan modernitas. Sementara Turki memilih jalur pemutusan tegas dari hukum Islam, Siprus menunjukkan bahwa kompromi pragmatis juga memungkinkan, terutama di tengah komunitas minoritas yang memiliki keunikan historis dan identitas keagamaan yang kuat.

Reformasi Hukum Keluarga Islam Pakistan

Reformasi hukum keluarga Islam di Pakistan yang dimulai sejak diberlakukannya *Muslim Family Laws Ordinance* (MFLO) tahun 1961 menandai sebuah langkah progresif dalam membingkai ulang relasi antara norma agama dan regulasi negara. Regulasi ini berupaya menyelaraskan prinsip-prinsip hukum Islam dengan kebutuhan sosial modern melalui intervensi legislatif yang tegas. Salah satu bentuk nyatanya adalah pengaturan batas usia minimal perkawinan, yakni 18 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan, yang bertujuan melindungi anak dari praktik pernikahan dini yang merugikan secara fisik maupun sosial (Mahmood, 2005). Meskipun demikian, norma-norma adat yang kuat seperti kawin paksa, barter kawin, dan dominasi orang tua dalam keputusan perkawinan tetap menjadi tantangan dalam pelaksanaannya.

Pencatatan perkawinan juga menjadi elemen sentral dalam MFLO. Dalam Section 5 disebutkan bahwa setiap peristiwa nikah harus dicatat oleh pejabat yang ditunjuk negara, dan kelalaian mencatatkan dapat dikenai sanksi pidana atau denda. Tujuan dari ketentuan ini adalah menciptakan sistem dokumentasi hukum yang tertib, namun bagi sebagian kalangan konservatif, langkah ini dianggap bertentangan dengan prinsip dasar fiqh yang tidak mensyaratkan pencatatan sebagai unsur sahnya pernikahan (Mehdi, 1994). Mereka menilai bahwa menjadikan pencatatan sebagai kewajiban hukum yang dapat berujung pidana merupakan bentuk *tajdid* (pembaharuan) yang melampaui wewenang negara.

Ketentuan tentang poligami dalam MFLO juga menunjukkan inovasi penting dengan diwajibkannya persetujuan istri pertama dan izin tertulis dari Dewan Arbitrasi sebelum seorang laki-laki dapat menikah lagi. Proses perizinan ini diatur secara rinci untuk memastikan keadilan dan mencegah penyalahgunaan hak poligami (Mahmood, 2005). Namun, dalam praktiknya, kasus pelanggaran prosedur ini masih kerap terjadi, seperti yang tergambar dalam peristiwa poligami dua saudara sepupu dalam waktu 24 jam tanpa izin resmi yang sempat menghebohkan media Pakistan (M. Atho Mudzhar, 2014). Hal ini menunjukkan adanya jarak antara regulasi ideal dan realitas sosial yang diwarnai tekanan budaya dan patriarki.

Selain poligami MFLO juga memperketat prosedur perceraian dengan mewajibkan pelaporan talaq kepada Dewan Arbitrasi. Mekanisme ini tidak hanya membuka peluang rekonsiliasi dalam masa 90 hari, tetapi juga memberikan perlindungan terhadap istri agar tidak ditinggalkan secara sewenang-wenang (Mehdi, 1994). Namun, kelemahan terletak pada implementasi di lapangan. Banyak suami yang tidak melaporkan talaq secara resmi, sehingga perceraian tidak tercatat secara hukum, dan perempuan yang menikah lagi dapat dikriminalisasi berdasarkan Undang-Undang Zina tahun 1979 (Mahmood, 2005). Ketidaksinkronan ini memperlihatkan kesenjangan serius dalam sistem hukum yang belum sepenuhnya responsif terhadap kerentanan perempuan.

Hak inisiatif cerai oleh perempuan juga diberikan melalui konsep *talāq-i-tafwīd*, yang

memungkinkan istri menceraikan suami bila syarat tertentu yang disepakati dilanggar, seperti praktik poligami tanpa izin. Konsep ini biasanya dicantumkan dalam perjanjian pra-nikah atau buku nikah dan memberi ruang otonomi hukum bagi perempuan untuk bertindak ketika hak-haknya dilanggar (Mehdi, 1994). Di samping itu, bentuk-bentuk perceraian lain seperti *khulu'* dan *mubāra'ah* juga diakomodasi, meskipun implementasinya masih tergantung pada konsistensi hakim dalam menafsirkan kasus-kasus yang masuk ke pengadilan keluarga.

Upaya negara dalam menjamin keadilan pasca perceraian terlihat pula dalam pengaturan tentang nafkah istri. Melalui Section 9 MFLO, Dewan Arbitrasi diberi kewenangan untuk menentukan besaran nafkah yang wajib dibayarkan suami kepada istri atau istri-istrinya secara adil. Keputusan dewan ini bersifat mengikat dan tidak dapat digugat di pengadilan manapun. Belum terdapat pengaturan eksplisit tentang nafkah anak, batas minimal nafkah, atau jangka waktu pembayarannya. Ini menunjukkan bahwa meskipun sistem ini lebih efisien dibanding jalur pengadilan, ia masih memiliki celah substansial yang perlu diperkuat melalui peraturan pelaksana atau amandemen lanjutan.

MFLO dalam hal waris memperkenalkan prinsip *inheritance by right* melalui Section 4, yang memberikan hak waris kepada cucu dari anak yang telah meninggal sebelum pewaris (nenek/kakek). Ini berbeda dari pandangan fiqh klasik yang menolak pewarisan oleh ahli waris pengganti dalam kondisi semacam itu. Terobosan ini mencerminkan adaptasi terhadap realitas sosial modern di mana keluarga nuklir menjadi dominan dan anak yatim tidak lagi secara otomatis dirawat oleh kerabat lainnya. Kendati demikian, kalangan konservatif mengkritik prinsip ini karena dianggap bertentangan dengan hukum Islam ortodoks, meskipun hingga kini belum berhasil dicabut (Mudzhar, 2014).

Pengendalian biaya perkawinan juga diatur melalui *Dowry and Bridal Gift (Restriction) Act* 1976 yang membatasi jumlah mahar, hadiah pernikahan, dan pemberian lainnya hingga maksimal 5000 Rupee. UU ini lahir dari keprihatinan terhadap praktik "jual beli" perempuan melalui inflasi mahar yang tidak proporsional. Di samping itu, pejabat publik dan anak-anaknya dilarang menerima hadiah dalam bentuk apapun terkait pernikahan. Pengaturan ini patut diapresiasi karena menekan beban ekonomi keluarga calon pengantin laki-laki serta mengikis budaya materialisme dalam pernikahan.

Kompleksitas hukum keluarga Pakistan bertambah dengan berlakunya peraturan-peraturan tambahan seperti *West Pakistan Family Courts Act* 1964 dan *Shariah Application Act* 1962, yang kadang justru saling tumpang tindih. Misalnya, meskipun pengadilan keluarga diberi kewenangan eksklusif untuk menangani perkara-perkara keluarga, pada tahun 2002 pengadilan sipil juga diberi wewenang serupa dengan biaya perkara yang lebih rendah, sehingga memunculkan kebingungan prosedural (Omar, 2007). Situasi ini menunjukkan perlunya harmonisasi sistem hukum agar tidak melemahkan perlindungan hukum terhadap perempuan dan anak dalam ranah keluarga.

Secara umum MFLO 1961 dan perangkat hukum turunannya mencerminkan upaya Pakistan untuk mengembangkan sistem hukum keluarga yang lebih modern dan responsif terhadap kebutuhan sosial kontemporer, tanpa sepenuhnya meninggalkan basis syariah. Pengaturan usia minimum kawin, pencatatan nikah, pembatasan poligami, mekanisme perceraian terstruktur, hak nafkah, dan waris pengganti menunjukkan adanya pola reformasi hukum yang mendekatkan nilai-nilai keadilan Islam dengan prinsip perlindungan terhadap perempuan dan anak. Hambatan terbesar justru berasal dari struktur sosial dan budaya yang belum sepenuhnya menerima pembaruan hukum ini, sehingga reformasi hukum keluarga di Pakistan masih terus berhadapan dengan realitas konservatisme masyarakat.

Reformasi Hukum Keluarga Islam Irak

Reformasi hukum keluarga Islam di Irak mencerminkan proses panjang dari upaya negara untuk menyelaraskan norma-norma hukum Islam klasik dengan kebutuhan masyarakat modern yang plural dan dinamis. Sejak diberlakukannya Undang-Undang Status Personal Nomor 188 Tahun 1959, Irak menjadi salah satu negara dengan sistem hukum keluarga Islam yang menggabungkan unsur-unsur dari mazhab Sunni dan Syiah. Pendekatan eklektik ini dilakukan untuk mengakomodasi realitas sektarian dan etnis di Irak yang beragam, dan bertujuan membangun sistem hukum keluarga yang inklusif tanpa memihak pada satu mazhab dominan (Welchman, 2007).

Salah satu isu paling krusial adalah soal wali nikah (*wilāyah*). Dalam fiqh klasik, khususnya mazhab Hanafi dan Syafi'i, wali dianggap sebagai syarat sah pernikahan bagi perempuan yang belum menikah. Namun, realitas sosial Irak yang terus berubah mendorong pergeseran pemahaman terhadap

konsep ini. Aktivistis perempuan dan organisasi masyarakat sipil semakin gencar mendorong pengakuan hukum atas hak perempuan memilih pasangan hidup secara mandiri tanpa campur tangan wali (Al-Sharmani, 2017).

Undang-undang di Irak telah memberikan ruang bagi perempuan dewasa (18 tahun ke atas) yang memiliki penghasilan sendiri untuk menikah tanpa izin wali. Namun, pada tingkat implementasi, hambatan budaya masih menjadi kendala. Banyak hakim di wilayah konservatif yang enggan mencatat pernikahan tanpa persetujuan wali, yang memperlihatkan kesenjangan antara ketentuan hukum positif dan norma sosial-religius yang masih bertahan (Al-Sharmani, 2017).

Reformasi dalam pernikahan juga terlihat dalam pengaturan talak. Dalam tradisi Sunni, suami dapat menjatuhkan talak secara sepihak. Akan tetapi, Pasal 2 dan 37 UU No. 188/1959 menyatakan bahwa talak bersyarat atau berdasarkan sumpah tidak memiliki kekuatan hukum, kecuali ditetapkan oleh pengadilan syariah (Anderson, 1960). Hal ini merupakan langkah progresif dalam melindungi hak-hak istri serta menegaskan otoritas negara dalam mengatur hubungan privat berdasar asas keadilan publik.

Reformasi lebih radikal ditemukan dalam Pasal 39(1) yang mengharuskan suami untuk mengajukan permohonan resmi cerai ke pengadilan. Ini berbeda dari fiqh klasik yang membolehkan cerai tanpa campur tangan negara. Ketentuan ini memperkuat institusionalisasi hukum dan memberikan perlindungan hukum lebih besar bagi perempuan yang sering menjadi pihak rentan dalam sistem patriarkal (Anderson, 1960).

Irak juga memberikan ruang bagi perempuan untuk mengajukan khul', yakni perceraian atas permintaan istri dengan kompensasi finansial. Berdasarkan Pasal 46, khul' dapat diajukan di dalam atau luar pengadilan, selama proses pencatatan dilakukan dalam masa iddah. Reformasi ini menunjukkan orientasi hukum yang lebih adil terhadap perempuan yang ingin mengakhiri pernikahan tanpa harus membuktikan kesalahan suami (Anderson, 1960).

Namun, salah satu tantangan besar dalam hukum keluarga di Irak adalah praktik perkawinan anak. Pasal 8 UU No. 188/1959 menetapkan usia minimum menikah adalah 18 tahun, namun membuka celah hukum yang memungkinkan pernikahan anak usia 15 tahun, bahkan lebih muda dengan persetujuan wali dan hakim. Ketentuan "situasi mendesak" yang tidak dijelaskan secara rinci memungkinkan terjadinya pernikahan paksa atau prematur secara luas (Amnesty International, 2024).

Meskipun Irak memiliki ketentuan perceraian yang melindungi perempuan dari kekerasan, pengabaian, dan penyakit menular melalui Pasal 40, hal ini belum cukup untuk mencegah pernikahan dini. Perlindungan hukum hanya berlaku pasca pernikahan, sedangkan kerusakan psikologis dan sosial akibat perkawinan anak terjadi jauh sebelum intervensi hukum dapat dilakukan (Iraq Women and Law, 2006).

Pada 2017, usulan amandemen hukum yang memungkinkan pernikahan anak usia sembilan tahun berdasarkan fiqh Ja'fari memicu kecaman luas. *Human Rights Watch* dan *Amnesty International* menyebut bahwa usulan tersebut melanggar Konvensi Hak Anak (CRC) dan CEDAW. Selain menghapus perlindungan minimum usia, usulan ini membuka ruang bagi perkawinan tak tercatat dan dekriminialisasi pelaku dewasa dalam pernikahan anak (Amnesty International, 2024).

Kritik terhadap praktik ini juga datang dari dalam negeri. Laporan International Law and Human Rights Institute menunjukkan ketidaksesuaian sejumlah pasal dalam UU Status Personal dengan Pasal 14 Konstitusi Irak yang menjamin kesetaraan gender. Aktivistis seperti Naziha al-Dulaymi dan Budur Zaki mendesak penghapusan ketentuan yang melegitimasi poligami dan pernikahan anak (Efrati, 2005).

Artikel 9 UU Status Personal memang mengatur bahwa pernikahan paksa tidak sah, namun hanya berlaku untuk pernikahan yang belum dikonsumsi. Hal ini berbeda dengan negara seperti Maroko, yang bisa membatalkan pernikahan paksa meski sudah terjadi hubungan suami-istri. Irak belum memiliki mekanisme yang setara, sehingga banyak perempuan terjebak dalam pernikahan yang tidak mereka inginkan (Walk Free, 2024).

Konflik antara hukum nasional dan kewajiban internasional semakin diperparah oleh Pasal 41 Konstitusi Irak yang mengizinkan warganya diatur berdasarkan afiliasi agama atau sekte mereka. Hal ini menciptakan sistem hukum yang terfragmentasi, yang memungkinkan kelompok konservatif menerapkan norma yang diskriminatif terhadap perempuan dan anak di luar kerangka hukum nasional

(Dahlial dan Maulana, 2025).

Dalam ranah waris, reformasi hukum Irak sempat mencapai kemajuan pesat lewat Pasal 74 UU No. 188/1959 yang menyamakan hak waris laki-laki dan perempuan, berdasarkan Pasal 1187–1199 KUHPerdata yang bersumber dari hukum Utsmani. Namun, reformasi ini dicabut setelah kudeta 1963 dan diganti dengan sistem waris berdasarkan mazhab Ja'fari yang tetap mempertahankan disparitas gender (Hazran, 2010).

Walaupun sistem waris Ja'fari memberikan beberapa keunggulan seperti penghapusan konsep *ta'sīb* yang memihak kerabat laki-laki, tetap saja anak perempuan hanya menerima separuh bagian dari anak laki-laki dalam banyak kasus. Aktivis perempuan menilai bahwa sistem waris yang ada gagal mencerminkan kontribusi perempuan modern sebagai pencari nafkah utama dalam keluarga (Rohman, 2021a).

Secara keseluruhan meskipun Irak menunjukkan langkah progresif dalam beberapa aspek hukum keluarga Islam, sistem ini masih dibayangi oleh tekanan ideologis, norma patriarkal, dan kekuatan mazhab. Untuk menjamin keadilan dan kesetaraan dalam hukum keluarga, diperlukan reformasi struktural yang mencakup harmonisasi hukum dengan standar internasional, pendidikan hukum berbasis HAM, serta pemberdayaan perempuan dalam ranah hukum dan sosial (Fuad, 2018).

Reformasi hukum keluarga Islam di Irak mencerminkan dinamika kompleks antara upaya negara dalam menjamin keadilan sosial dan kesetaraan gender dengan kenyataan struktur masyarakat yang masih sangat dipengaruhi oleh tradisi *fiqh* klasik dan norma patriarkal. Meskipun berbagai ketentuan hukum menunjukkan kemajuan signifikan seperti penguatan hak perempuan dalam talak, *khul'*, dan hak waris pelaksanaan hukum masih menghadapi resistensi dari institusi keagamaan, tekanan politik, serta keterbatasan pendidikan hukum di tingkat akar rumput. Irak sebagai negara dengan sistem hukum pluralistik, dihadapkan pada tantangan besar untuk menyelaraskan hukum nasional dengan standar hak asasi manusia internasional, seperti CRC dan CEDAW. Reformasi yang berhasil tidak cukup hanya dengan perubahan normatif, tetapi juga menuntut transformasi struktural melalui edukasi hukum, penguatan institusi peradilan yang sensitif gender, dan pemberdayaan masyarakat sipil agar hukum keluarga benar-benar menjadi instrumen perlindungan, bukan penindasan, terutama bagi perempuan dan anak.

KESIMPULAN

Studi historis dan yuridis atas reformasi hukum keluarga Islam di Mesir, Turki, Pakistan, dan Irak memperlihatkan bahwa hukum Islam bukanlah entitas monolitik yang tertutup dari perubahan, melainkan suatu konstruksi normatif yang senantiasa dinegosiasikan dalam kerangka negara-bangsa modern. Meskipun masing-masing negara menghadirkan model reformasi yang berbeda dari sekularisasi total di Turki, sintesis lintas mazhab di Mesir dan Irak, hingga pembaruan prosedural berbasis *fiqh* moderat di Pakistan seluruhnya menunjukkan adanya respons aktif terhadap tantangan modernitas, termasuk keadilan gender, perlindungan anak, dan kebutuhan akan sistem hukum yang rasional, tertib, dan akuntabel. Reformasi ini juga mencerminkan upaya serius negara untuk memindahkan *locus* otoritas hukum dari ulama tradisional ke institusi negara modern melalui legislasi dan kodifikasi. Namun demikian, efektivitas reformasi sangat bergantung pada kemauan politik, kesiapan sosial, serta kapasitas institusional dalam mengatasi resistensi budaya dan patriarkal. Dengan demikian, masa depan hukum keluarga Islam sangat ditentukan oleh kemampuan negara-negara Muslim dalam menyeimbangkan warisan normatif syariah dengan realitas sosial-kultural yang terus berubah, serta komitmen terhadap nilai-nilai universal hak asasi manusia.

UCAPAN TERIMAKASIH

Peneliti menyampaikan ucapan terima kasih kepada pihak yang sudah berkontribusi dalam pelaksanaan penelitian dan penyusunan artikel ini.

REFERENSI

- Abdul Muniim Saleh. (2009). *Hukum Manusia Sebagai Hukum Tuhan Berfikir Induktif Menemukan Hakikat Hukum Model Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Pustaka Pelajar.
- Abu Hamid al-Ghazali. (1997). *al-Mustasfa Min Ilm Usul al-Fiqh*. Dar Ihya' al-Turath al-Arabiyyah.
- Ahmad Buyan Wahib. (2014). Reformasi Hukum Keluarga di Dunia Muslim. *Jurnal Wacana Hukum*

- Islam Dan Kemanusiaan, Vol.14(1). doi: <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v14i1.1-19>
- Al-Sharmani, M. (2017). *Gender Justice and Legal Reform in Egypt: Negotiating Muslim Family Law*. American University in Cairo Press.
- Amartya Sen. (2009). *The Idea of Justice*. Harvard University Press.
- Anderson. (1952). *Recent Development In Shari’A Law VIII: The Yordanian Law Of Family Rights 1951*. *The Muslim World*, 52(42).
- Athiyah Musthafa Musyarrafah. (1992). *al-Qadā’ fi al-Islām*.
- Athoī Mudzhar. (1998). *Membaca Gelombang Ijtihad antara Tradisi dan Liberasi*. Titian Illahi Press.
- Coulson, N. J. (1964). *A History of Islamic Law*. Edinburgh University Press.
- Daud Rasyid. (1998). *Islam dalam Berbagai Dimensi*. Gema Insani Press.
- Dawoud El Alami dan Doren Hinchcliff. (1996). *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*. Kluwer Law International.
- Fadl, K. A. El. (2001). *Speaking in God’s name: Islamic law, authority and women*. One World Publication.
- Fauzi Dahlial dan Ramza Fatria Maulana. (2025). *Child Protection in International Law: Synergy between CRC, Humanitarian Law, and Human Rights*. *RIGGS: Journal of Artificial Intelligence and Digital Business*, Vol.4, 410–416.
- Fitria, V. (2015). *Hukum Keluarga di Turki Sebagai Upaya Perdana Pembaharuan Hukum Islam*. *Humanika: Kajian Ilmiah Mata Kuliah Umum*, 1–15. doi:<https://doi.org/10.21831/hum.v12i1.3648>
- Hallaq, W. (2005). *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge University Press.
- Hazran, Y. (2010). *The Rise of Politicized Shi’ite Religiosity and the Territorial State in Iraq and Lebanon*. *The Middle East Journal*, Vol.65.
- Ibnu Hazm. (n.d.). *al-Muḥallā bi al-athār*. Dar al-Fikr.
- J. N. D. Anderson. (1960). *A Law of Personal Status for Iraq*. *The International and Comparative Law Quarterly*, Vol.9.
- J. N. D. Anderson. (1991). *Hukum Islam di Dunia Modern*, Terj. Machnoun Husen. Amarpress.
- Khairuddin Nasution. (2002). *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi tentang Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*. INIS.
- Kurniati. (2014). *Hukum Keluarga di Mesir*. *Al-Daulah: Jurnal Hukum Pidana Dan Ketatanegaraan*, Vol.3(1), 24–34. <https://doi.org/10.24252/ad.v3i1.1497>
- M. Atho Mudzhar. (2014). *Hukum Keluarga di Pakistan (Antara Islamisasi dan Tekanan Adat)*. *Al-Adalah*, Vol.12(1), 11–24. doi: <https://doi.org/10.24042/adalah.v12i1.165>
- Mahmood, T. (2005). *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis*. Academy of Law and Religion.
- Mahsun Fuad. (2018). *Perkembangan Hukum Waris Islam di Irak*. *Al-Mabsut Jurnal Studi Islam & Sosial*, Vol.12.
- Miftahul Huda. (2006). *Filsafat Hukum Islam Menggali Hakekat, Sumber dan Tujuan Hukum Islam*. STAIN Po Press.
- Moh. Mujibur Rohman. (2021a). *Hukum Keluarga Islam Irak; Menakar Historis dan Socio Cultural Masyarakat dalam ber-Fiqh*. *ASASI Journal of Islamic Family Law*, Vol.1.
- Moh. Mujibur Rohman. (2021b). *Reformasi Hukum Keluarga di Dunia Islam (Studi Normatif Perbandingan Hukum Perceraian Mesir-Indonesia)*. *Jurnal Hukum Keluarga Islam Dan Kemanusiaan*, Vol.3(1), 59–77.
- Mughniyah, M. J. (1999). *Fiqh Lima Mazhab*. Lentera Basritama.
- Muhammad Lutfi Hakim. (2022). *Reformasi Hukum Keluarga Islam di Turki: Dari Tradisional ke Modern*. *Berasan: Journal of Islamic Civil Law*, Vol.1(1), 41–61. doi:<http://dx.doi.org/10.29240/berasan.v1i1>
- Naily Fadhilah. (2021). *Pembaharuan Hukum Waris: Wasiat Wajibah Mesir dan Relevansinya dengan Konsep Waris Penganti Indonesia*. *Al-Mawarid: Jurnal Syari’ah Dan Hukum*, Vol.3(1), 36–47. <https://doi.org/10.20885/mawarid.vol3.iss1.art4>
- Nasution, K. (2007). *Pengantar dan pemikiran hukum keluarga, perdata Islam Indonesia*. *Academia & Tazafa*.
- Noga Efrati. (2005). *Negotiating Rights in Iraq: Women and the Personal Status Law*. *Middle East*

Journal, Vol.59.

- Ramza Fatria Maulana. (2024). Sapayuang Marriage In Minangkabau From The Prespectives Of Mashlahah, ‘Urf, And Human Rights. *Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Peradilan Islam*, Vol.5.
- Ronald Dworkin. (1986). *Law’s Empire*. Belknap Press.
- Rubya Mehdi. (1994). *The Islamization of the Law in Pakistan*. Nordic Institute of Asian Studies, Curzon Press.
- Sadari. (2015). Hak Perempuan Pasca Perceraian: Analisis Perbandingan Hukum Keluarga di Indonesia dan Dunia. *Istinbath: Jurnal Hukum*, Vol.12(2), 1–20. <https://e-journal.metrouniv.ac.id/istinbath/article/view/583>
- Shagufta Omar. (2007). Dissolution of Marriage: Practices, Laws and Islamic Teachings. *Policy Perspectives*, Vol.4(1), 91–117. <https://www.jstor.org/stable/42909165>
- Tahir Mahmood. (1972). *Family Law Reform in the Muslim World*. N.M Tripathi Pvt.
- Welchman, L. (2007). *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*. Amsterdam University Press.
- Zulhimma. (2015). Pengaruh Kedatangan Ekspedisi Napoleon Terhadap Upaya Pembaharuan Islam di Mesir. *Jurnal Darul ‘Ilmi*, Vol.3(1), 138–145.