

BAB
KETIGA

ASAS HUKUM DALAM BEBERAPA ASPEK HUBUNGAN SOSIAL

3.1 PENGENALAN

Budaya adalah satu cara hidup yang kompleks hasil interaksi masyarakat dengan alam sekeliling. 'Urf dan adat yang menjadi fokus perbincangan adalah hasil daripada interaksi masyarakat. Dalam menjana pergaulan hidup itu, lahirlah tindakan, aktiviti atau kegiatan yang menjadi kebiasaan. Kebiasaan tersebut apabila dilakukan berulang kali menjadi norma dan nilai yang diterima bersama seterusnya menjadi 'urf dan adat sebagai cara hidup yang mengikat anggota masyarakat.

Kedatangan Islam dalam keadaan manusia mempunyai pelbagai cara hidup dan kebiasaan. Sebahagiannya kebiasaan yang positif, diperakui Islam dan diperkuatkan pengamalannya. Sedangkan sebahagian lagi negatif memberi kesan yang tidak baik, maka diingkari keabsahannya dan tidak diambilkira pengamalannya.¹ Sikap selektif ini penting dalam pembinaan hukum berlatarkan realiti setempat dan mentaliti tempatan.

Dalam menghasilkan hukum *fiqh* semasa yang berlatarkan realiti dan mentaliti tempatan, sarjana kontemporari perlu menggunakan mekanisme *ijtihad*. Sepertimana ditegaskan oleh Iqbal dalam bukunya, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, *ijtihad* adalah *principled of movement* dalam struktur Islam.² Sehubungan dengan

¹ Maḥmūd Syaltūt (1983), *Al-Fatāwā : Dirāsah li Musykilāt al-Muslim al-Mu'āṣir fī Ḥayātihī al-Yawmiyyah al-'Āmmah*. (cetakan kedua belas), Beirut : Dār al-Syurūq, h. 214.

² Mohammad Iqbal (1982), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore : S.H. Muhammad Ashraf, h. 148.

itu, dalam bahagian ini, pengkaji menggunakan metode *sosiologi hukum*³ untuk menganalisis asas hukum dalam cara hidup masyarakat setempat.

Asas hukum ini dapat diterokai dalam pelbagai pola kebudayaan. Pengkaji hanya membincangkan beberapa aspek dalam hubungan sosial. Hubungan sosial di sini merujuk kepada rangkaian interaksi yang berlaku antara manusia dalam masyarakat yang mana ia adalah pola tingkah laku yang lazim ada pada kelompok-kelompok manusia.

Justeru, dalam analisis berasaskan pendekatan *sosiologi hukum* ini, pengkaji telah memilih tiga aspek hubungan sosial iaitu perspektif politik, kehartaan dan keagamaan. Dalam perspektif politik, budaya klasik kepimpinan wanita yang telah diabaikan telah dinilai kembali keabsahannya manakala dalam perspektif kehartaan, Harta Sepencarian telah dipilih untuk melihat budaya klasik yang telah dikodifikasikan dalam enakmen kekeluargaan negeri, sedangkan dalam perspektif keagamaan satu budaya baru bangsa Malaysia iaitu Rumah Terbuka telah dikaji. Dengan penelitian ini, keabsahan *'urf* sebagai satu metode dan sumber hukum relevan sebagai asas pembinaan *fiqh* tempatan.

³ Metode sosiologi hukum termasuk dalam metode empiris Islami dan sebahagian daripada metodologi penelitian hukum Islam.

3.2 ASAS HUKUM DALAM ASPEK HUBUNGAN SOSIAL

3.2.1 Aspek Hubungan Sosial Dalam Perspektif Politik (Kepimpinan Wanita)

I. Pengenalan

Kepimpinan wanita merupakan isu yang sensitif dan menjadi polemik dalam masyarakat Islam. Polemik ini kesan pemahaman *naşş* yang bersifat patriaki (*patriarchalism legalistic oriented*) yang mendasari pemikiran dan latarbelakang *fuqahā'* dan pentafsiran ulama (teologis) yang berorientasikan patriaki (*patriarchalism theological oriented*).⁴ Atau dengan kata lain, epistemologi agama yang didominasi kaum lelaki (*male-dominated religious epistemology*).⁵

Terdapat beberapa pandangan yang berkaitan dengan kepimpinan wanita, terutama dalam kepimpinan tertinggi negara. Golongan pertama adalah pandangan konservatif-tradisionalis yang tidak membenarkan sebarang kepimpinan wanita. Wanita hanya makhluk reproduksi (pembinaan) dan domestik (rumah tangga) semata-mata.⁶ Kedua golongan liberal-reformis yang melihat tanggungjawab kepimpinan bukan sebagai tugas berasaskan seksual sebaliknya berhubung dengan gender. Wanita boleh menjawat sebarang jawatan yang dipegang oleh kaum lelaki.⁷ Golongan ketiga golongan apologetis yang berpandangan wanita boleh terlibat dengan kepimpinan tetapi

⁴ Mengkaji teks literatur klasik tidak dapat dipisahkan antara penulis dan *background* sosial budayanya. Lihat Nasaruddin Umar (2002), "Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam" dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin *et.al.*, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, h. 86; Syafiq Hasyim (2001), *Hal-hal Yang Tak Terfikirkan Tentang Isu-isu Keperempuanan Dalam Islam*. Bandung : Penerbit Mizan, h. 82.

⁵ Abdulaziz Sachedina (2001), "Woman, Half-the-Man? The Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence", dalam Farhad Daftary, *Intellectual Traditions in Islam*. New York : I.B. Tauris Publishers, h. 164.

⁶ Golongan yang berpegang teguh pada tradisi klasik mungkin sebagai jalan berhati-hati dan bersifat tekstual dalam pemahaman *naşş*.

⁷ Golongan yang peka dengan perkembangan zaman dan perubahan sosial yang berlaku dan bersifat kontekstual dalam pemahaman *naşş*.

terhad kepada bentuk kepimpinan tertentu dan khusus sahaja.⁸ Dalam huraian ini, pengkaji hanya memilih golongan liberal-reformis yang mampu menangani kemelut semasa berasaskan latarbelakang realiti dan mentaliti tempatan.

II. Latar belakang Kepimpinan Wanita

Kepimpinan wanita bukanlah episod sporadik dalam historiografi manusia sama ada dalam masyarakat Islam atau bukan Islam. Dalam tradisi pemerintahan Islam, terdapat beberapa episod kepimpinan wanita. Sebagai contoh, di India Puteri Radiyah Begum Jalal al-Din (1236M).⁹ Begitu juga di Alam Melayu, wanita akan menaiki takhta untuk meneruskan dinasti sepertimana di Bentan yang diperintah oleh Uwan Seri Beni (Permaisuri Sakidar Syah)¹⁰ dan Majapahit oleh Raden Galoh Awi Kesuma (Puteri Naya Kesuma).¹¹

Selepas kemangkatan Sultan Mansur Shah pada 1584M sehingga lebih kurang 1688M, negeri Patani telah diperintah oleh empat orang Raja perempuan dengan gelaran Siam *Phra-cao*. Raja dan rakyat Siam memanggil *Phra Nang Chao Yang* dan orang Melayu memanggil dengan gelaran *Raja Nang Cayam*.¹² Raja perempuan pertama ialah Raja Hijau (1584M-1616M) dipercayai bertanggungjawab membina taliair di negerinya. Kedua Raja Biru (1616M-1624M), sementara di bawah Raja perempuan ketiga, Raja

⁸ Golongan yang mengambil jalan selamat di antara pandangan yang ekstrem dan liberal.

⁹ Chris Waddy (1980), *Women in Muslim History*. London : Longman, h. 91; U.S. Goswami (1993), *Woman in Man's World*. New Delhi : M.D. Publications, hh. 13-23.

¹⁰ Muhammad Haji Salleh (ed.) (1997), *Sulalat al-Salatin Ya'ni Perteturan Segala Raja-Raja (Sejarah Melayu Tun Seri Lanang)*. Kuala Lumpur : Yayasan Karyawan & Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 22.

¹¹ *Ibid.*, h. 83.

¹² Mohd Zamberi A. Malik (1993), *Umat Islam Patani : Sejarah dan Politik*. Shah Alam : Hizbi, h. 48; A. Bengnara (1977), *Patani Dahulu dan Sekarang*. Patani : Panel Penyelidikan Angkatan al-Patani, h. 15.

Ungu negeri Patani mencapai zaman kegemilangannya. Manakala Raja perempuan Patani yang keempat adalah Raja Kuning (1635M-1688M).¹³

Dalam waktu yang sama, ketika Patani diperintah oleh Raja perempuan, wanita juga menaiki takhta negeri Kelantan. Dari tahun 1610M-1667M, Cik Siti Wan kembang memerintah dari Gunung Cinta Wangsa di Ulu Kelantan. Di bawah pemerintahannya, perdagangan berkembang dengan pesat. Kemudian digantikan oleh anak angkat perempuannya Puteri Saadong hingga 1671M.¹⁴

Begitu juga di Aceh, kaum wanita juga mengetuai pemerintahan dari tahun 1641M-1699M. Terdapat empat ratu yang mengetuai kerajaan Aceh Dār al-Salām, iaitu Sulṭānah Tāj al-‘Ālam Ṣafiyat al-Dīn Syāh (1641m-1675M) yang merupakan zaman kegemilangan,¹⁵ diikuti Sulṭānah Naqiyat al-Dīn Nūr al-‘Ālam (1675M-1678M), Sulṭānah ‘Ināyat Syāh (1678M-1688M) dan Sulṭānah Kamalāt Syāh (1688M-1699M).¹⁶ Perlantikan wanita sebagai pemimpin telah menimbulkan konflik dan pergolakan antara kumpulan yang pro dan kontra.¹⁷ Konflik dalaman tersebut dapat ditangani selepas campur tangan Syaykh ‘Abd al-Ra’ūf al-Singkelī.¹⁸ Era pemerintahan Sultanah merupakan era kritikal dalam pemerintahan beraja Aceh kesan pergolatan dengan penjajah Belanda.¹⁹ Walaupun begitu, semasa pemerintahan Sultanah keempat, Sulṭānah

¹³ A. Teeuw & D.K. Wyatt (1970), *Hikayat Patani*. The Hague : Martinus Nijhoff, j. 1, h. 16. Lihat juga Ibrahim Syukri (t.t.), *Sejarah Kerajaan Melayu Patani*. Pasir Puteh : (t.p.), h. 44; terjemahannya oleh Connen Bailey & John N. Miksic (1985), *History of Malay Kingdom of Patani*. Ohio : Ohio University, h. 23.

¹⁴ Mohd Taib Osman (1961), "Hikayat Sri Kelantan", (Disertasi M.A., Universiti Malaya). Lihat juga Nik Mohamed Nik Mohd Salleh (1987), "Sistem Politik dan Kesultanan Kelantan" dalam Nik hassan Shuhaimi Nik Abd Rahman (ed.), *Kelantan Zaman Awal : Kajian Arkeologi dan Sejarah di Malaysia*. Kota Bharu : Perbadanan Muzium Negeri Kelantan, hh. 38-39.

¹⁵ H.M. Zainuddin (1966), *Srikandi Atjeh*. Medan : Pustaka Iskandar Muda, h. 16.

¹⁶ Iljas Sutan Pamenan (1959), *Rentjong Atjeh di Tangan Wanita Zaman Pemerintahan Radja-radja Puteri di Atjeh 1641-1699*. Jakarta : (t.p.). Lihat juga Haji Abdul Malik Karim Amrullah (1977), *Sejarah Umat Islam*. (cetakan kedua), Kuala Lumpur : Pustaka Antara, hh. 576-578.

¹⁷ Hj. Abdul Malik Karim Amrullah (1981), *Dari Perbendaharaan Lama*. Kuala Lumpur : Pustaka Antara, hh. 256-260.

¹⁸ H.M. Zainuddin (1961), *Tarich Atjeh dan Nusantara*, Medan : Pustaka Iskandar Muda, h. 406.

¹⁹ Mohammad Said (1961), *Atjeh Sepandjang Abad*. Medan : (t.p.), h. 191.

Kamalāt Syāh telah diminta fatwa dari Mekah dan fatwa tersebut menegaskan sebuah negara Islam haruslah tidak diperintah oleh seorang wanita.²⁰ Dengan legitimasi fatwa dari Timur Tengah itu, Sultānah Kamalāt Syāh telah turun dari takhta kerajaan.

Sementara fatwa dari Mekah tahun 1699M mengakhiri pemerintahan wanita di Aceh, situasi yang sama tidak berlaku di Patani. Ini kerana selepas lapan tahun fatwa itu dikeluarkan, Raja Dewi²¹ menaiki takhta sebagai pemerintah keempat Dinasti Kelantan di Patani selepas ketiadaan pewaris takhta. Apabila baginda turun takhta pada 1716M, berakhirlah pemerintahan wanita.²²

Menurut Akbar S. Ahmed, penjajahan memberi kesan yang mendalam terhadap masyarakat sama ada dari sudut internal mahupun eksternal, terutamanya membesarkan (*exaggerate*) pembahagian peranan dan pekerjaan berdasarkan kategori seksual yang sedia ada dalam masyarakat.²³ Fenomena ini dapat diteliti dalam sistem feudal bangsawan elit yang diperkukuhkan oleh kolonial Inggeris. Pengukuhan golongan ini menandakan peranan kaum wanita dipinggirkan dari lingkungan awam (*public*).

Menjelang tahun 1900M, timbul kesedaran di kalangan anggota masyarakat bahawa nasib kaum wanita perlu diberi perhatian.²⁴ Kaum wanita Melayu bergiat aktif dalam politik selepas Perang Dunia II.²⁵ Gelombang kebangkitan dan kesedaran ini telah mewarnai politik Tanah Melayu yang sebelumnya didominasi kelompok elit feudal lelaki. Wanita yang menyertai politik tanah air pada peringkat awalnya adalah

²⁰ *Ibid.*, h. 215. Lihat juga Azyumardi Azra (1995), *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad xvii dan xviii*. (cetakan kedua), Bandung : Penerbit Mizan, h. 77.

²¹ Keturunan kerabat Kedah yang melarikan diri semasa serangan Aceh ke atas Kedah.

²² A. Teeuw & D.K. Wyatt (1970), *Op.cit.*, j. 1, h. 129.

²³ Lihat huraian beliau dalam Akbar S. Ahmed (1988), *Discovering Islam : Making Sense of Muslim History and Society*. London : Routledge, h. 185.

²⁴ Zaiton Ghani (1984), "Wanita Melayu Dalam Politik 1946-1948" dalam Khoo Kay Kim (ed.), *Sejarah Masyarakat Melayu Modern*. Kuala Lumpur : Persatuan Muzium Malaysia, h. 210.

²⁵ Khoo Kay Kim (1994), "Malaysian Women's Participation in Politics : A Historical Perspective" dalam Robert Haas & Rahmah Hashim (eds.), *Malaysian Women Creating Their Political Awareness*. Kuala Lumpur : Asian Institute for Development Communication (AIDCOM), h. 2.

kalangan mereka yang mempunyai latar belakang pendidikan keagamaan. Faktor ini disebabkan ibu bapa yang enggan menghantar anak-anak ke sekolah Inggeris ketika itu kerana dikhuatiri mereka menjadi Kristian. Oleh itu sejak 1930-an lagi anak-anak perempuan dihantar bersekolah di Padang Panjang Sumatera. Antaranya ialah Tan Sri Aishah Ghani, Datin Sakinah Junid dan Shamsiah Fakeh. Mereka telah mengasaskan pergerakan wanita yang dikenali sebagai Angkatan Wanita Sedar (AWAS). Apabila pergerakan tersebut diharamkan penjajah Inggeris, mereka berpecah. Tan Sri Aishah menyertai United Malays National Organisation (UMNO), Datin Sakinah Junid menyertai Parti Islam Se-Malaya (PAS) dan Shamsiah Fakeh menyertai Parti Komunis Malaya (PKM).²⁶ Kaum Wanita juga menganggotai beberapa pertubuhan tempatan dan kebangsaan. Persatuan pertama wanita Melayu iaitu Persatuan Guru-guru Perempuan Johor (*the Union of Johore Malay Women Teachers*) ditubuhkan oleh Hajah Zain Suleiman pada 1929M.²⁷

Cadangan kerajaan British untuk menubuhkan Malayan Union membangkitkan semangat juang di kalangan masyarakat Melayu menentang penjajah. Sekaligus saranan tersebut turut menarik perhatian kaum wanita Melayu untuk turut serta membela diri di arena politik, membela kedaulatan bangsa dan negara. Selain golongan aliran agama, keterlibatan dalam politik tanahair juga diwarnai dengan penyertaan kalangan mereka yang menjadi isteri kepada ketua dan penyokong kuat kepada sesebuah pertubuhan politik. Begitu juga dengan kedudukan yang baik di dalam masyarakat, latarbelakang keluarga, keturunan, pendidikan dan kerjaya turut mempengaruhi wanita untuk aktif di dalam politik.

²⁶ Andek Masnah Andek Kelawa (1999a), *Kepimpinan Wanita Dalam Islam : Kedudukannya Dalam Syariah*. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 142.

²⁷ Virginia H. Dancz (1987), *Women and Party Politics in Peninsular Malaysia*. Singapore : Oxford University Press, h. 26; Jamilah Ariffin (1992), *Women and Development in Malaysia*. Petaling Jaya : Pelanduk Publications, h. 8.

Perjuangan wanita di arena politik Malaysia kini yang merupakan kesinambungan dari perjuangan tokoh-tokoh politik wanita terdahulu amat membanggakan. Semakin hari semakin ramai wanita yang terlibat secara aktif di arena politik. Perkara yang menggalakkan ialah ramai di antara mereka telah berjaya memegang jawatan penting di dalam pentadbiran negara. Namun demikian, penglibatan mereka di peringkat kebangsaan masih terbatas. Kenyataan ini dapat dilihat pada jumlah perwakilan wanita di dalam Dewan Perundangan Negeri dan Dewan Parlimen yang terlalu sedikit berbanding dengan perwakilan lelaki.

Tokoh wanita pertama yang telah dipilih untuk bertanding di pilihanraya ialah Dato' Halimatun Abd Majid. Beliau telah menang di dalam pilihanraya yang diadakan pada 27 Julai 1955. Kemudian diikuti oleh Ibu Zain, Tan Sri Aishah Ghani, Dato' Paduka Fatimah Abd Majid dan lain-lain. Pada pilihan raya tahun 1974, seramai 5 orang calon wanita UMNO memenangi kerusi pilihan raya. Tahun 1978 enam orang. Tahun 1986 dan 1990 seramai tujuh orang. Penyertaan wanita di dalam kabinet pula menjadi kenyataan apabila Tan Sri Fatimah Hashim dilantik sebagai Menteri Kebajikan Am pada tahun 1969. Sesudah itu digantikan oleh Tan Sri Aishah Ghani.²⁸ Perjuangan kaum wanita diteruskan lagi oleh beberapa orang menteri dan timbalan menteri masa kini.²⁹

Apa yang menyedihkan, era gelombang kesedaran dan kebangkitan wanita ini digambarkan sebagai cetusan daripada gerakan emansipasi dari Barat. Ini bukan bererti sindrom *westoxification* yang menganggap semua dari barat adalah bersifat toksik sebaliknya nilai masyarakat Asia (*Asian values*) berbeza dari barat terutamanya dalam persoalan layanan terhadap kaum perempuan. Sekaligus fenomena ini menafikan sumbangan Islam dalam gelombang ini. Dakwaan ini adalah salah jika dilihat dalam konteks Malaysia;

²⁸ Andek Masnah Andek Kelawa (1999b), "Penglibatan Wanita di Arena Politik Malaysia Kini" dalam Abdul Karim Ali & Raihanah Haji Azahari (eds.) (1999), *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*. Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, h. 260.

²⁹ Sebagai contoh, Rafidah Aziz, Zaharah Sulaiman dan Shahrizat Abdul Jalil.

- a. Fakta tentang Islam yang mengangkat status wanita sehingga dapat memegang tampuk kuasa yang tertinggi dalam lipatan sejarah seperti di Patani dan Aceh.
- b. Islam menganjurkan demokrasi pendidikan yang tidak menghadkan penguasaan dan pencarian ilmu kepada suatu kelas atau jantina semata-mata.
- c. Dalam gerakan Kaum Muda, isu gender dan emansipasi wanita telah ditonjol meluas sekali terutamanya di dalam penulisan, khususnya oleh Syed Sheikh al-Hadi³⁰ walau mendapat tentangan Kaum Tua yang konservatif.³¹

Walaupun persamaan hak antara kaum wanita dengan kaum lelaki dalam Islam dan masyarakat Melayu diiktiraf, namun partisipasi kaum wanita masih terhad dalam bidang politik dan pembuat keputusan (*decision making*).³²

III. Asas Hukum dan Penilaian Semasa

Keharusan kaum wanita dalam memegang urusan yang berkait dengan *al-Wilāyah al-Khāṣṣah* tidak dipertikaikan oleh ulama. Walau bagaimanapun dalam *al-Wilāyah al-‘Āmmah* timbul timbul polemik mengenai kewajaran melantik seseorang wanita, lantaran sifatnya wanita, memegang sesuatu jawatan yang digolongkan sebagai *al-Wilāyah al-‘Āmmah*.³³

³⁰ Wazir Jahan Karim (1992), *Women and Culture Between Malay Adat and Islam*. Oxford : Westview Press, h. 163. Lihat juga, Talib Samat (1992), *Syed Sheikh al-Hadi : Sasterawan Progresif Melayu*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 105.

³¹ Lenore Manderson (1981), *Women, Politics and Change : The Kaum Ibu UMNO, Malaysia 1945-1972*. (terj.) Samsudin Jaapar, *Wanita, Politik dan Perubahan : Pergerakan Kaum Ibu UMNO Malaysia 1945-1972*. Kuala Lumpur : Fajar Bakti, h. 31.

³² Heather Strange (1981), *Rural Malay Women in Tradition and Transition*. New York : Praeger Publishers, h. 13.

³³ Lihat Mohammad Hashim Kamali (1999), *Freedom, Equality and Justice in Islam*. Petaling Jaya : Ilmiah Publishers & The Islamic Foundation, hh. 85-105.

Al-Wilāyah al-‘Āmmah ditakrifkan sebagai suatu jawatan atau kuasa yang menjalankan sesuatu urusan umum. Dalam istilah sekarang, penggunaan kuasa itu bermaksud menjalankan sesuatu jawatan yang melibatkan Kuasa Perundangan (*Legislative Power*), Kuasa Kehakiman (*Judicative Power*) dan Kuasa Eksekutif (*Executive Power*). Dengan kata lain, ia adalah kekuasaan tertinggi, kekuasaan kehakiman, badan pengawas, kekuasaan perundangan dan lain-lain yang termasuk dalam fardu kifayah.³⁴

Situasi percanggahan ini berasaskan hadis Nabi s.a.w. :

a. Kepimpinan wanita tidak akan berjaya.³⁵ Sabda Nabi s.a.w.:

لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ

Ertinya :

*Tidak akan berjaya selama-lamanya sesuatu bangsa yang melantik
wanita memegang urusan mereka*

(Riwayat al-Bukhārī, al-Nasā’ī, al-Tirmidhī & Aḥmad)

Terdapat tiga pandangan utama berhubung dengan hadis tersebut. Pertama, hadis tersebut meliputi seluruh kaum wanita dalam semua bentuk kepimpinan. Kedua, hadis

³⁴ Abū Ḥassan ‘Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī (t.t.), *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah*. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 25; Abū Ya‘lā al-Farrā’ (t.t.), *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, hh. 19-24.

³⁵ Muḥammad b. Ismā‘il al-Bukhārī (1987), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (cetakan ketiga), Beirut : Dār Ibn Kathīr, Kitāb al-Maghāzī, no. hadis 4163, juz. 4, h. 1610. Lihat juga; Muḥammad b. ‘Alī al-Syawkānī (1961), *Nayl al-Awṣar Syarḥ Muntaqa al-Akḥbār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār*. (cetakan ketiga), Kaherah : Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Ḥalabī, juz. 8, h. 273; Abū ‘Isā Muḥammad b. ‘Isā b. Sawrah al-Tirmidhī (t.t.), *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ wa huwa Sunan al-Tirmidhī*. Beirut : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Kitāb al-Fitan, no. hadis 2262, juz. 4, h. 527.

tersebut berkaitan dengan pemerintahan khalifah bukan kepimpinan lainnya dan ketiga, golongan yang mempertikaikan keautoritian hadis tersebut.³⁶

Kesahihan hadis tersebut dipertikaikan kerana;

- i. Perawi hadis (Abū Bakrah) tersebut hanya mengutarakan hadis tersebut selepas 25 tahun beliau dengar daripada Nabi s.a.w. iaitu semasa Perang Jamal yang diketuai Aisyah. Hadis ini dikemukakan selepas beliau tidak mahu terlibat dalam Perang Jamal.³⁷ Beliau disifatkan sebagai seorang yang misoginis.³⁸
- ii. Matan hadis khusus kepada Maharaja Persia dan kerajaan Kisra yang melantik anak perempuannya.³⁹ Hadis tersebut adalah menjawab persoalan yang dikemukakan oleh para sahabat tentang tindakan Raja Parsi, Busyrawayh b. Abruwiz b. Hurmuz yang melantik anak perempuannya, Buran untuk menggantikannya sebagai Maharaja Parsi. Tujuan di sebalik hadis ini adalah untuk memperkecil-kecilkan Kerajaan Parsi dan tiada kaitan dengan kepimpinan dalam Islam. Walaupun adanya kaedah *uṣūl* “pengambilkiraan hukum berdasarkan lafaz umum bukannya sebab khusus”, dalam kes ini ia bersifat khusus.
- iii. Bertentangan dengan *naṣṣ al-Qur'ān*. *Al-Qur'ān* telah memerihalkan kisah Ratu Saba' dengan jelas.⁴⁰ Ratu Balqis seorang pemimpin yang bijak, berfikiran luas, demokratis dan mengutamakan kesejahteraan rakyat baginda.

³⁶ Hibah Ra'ūf 'Izzat (1997), *Al-Mar'ah wa al-'Amal al-Siyāsī : Ru'yah Islāmiyyah*. (terj.) Bahrudin Fannani, *Penglibatan Wanita Dalam Politik Mengikut Perspektif Islam*. Kuala Lumpur : The International Institute of Islamic Thought, h. 100.

³⁷ Fatima Mernisi telah melakukan *double investigation* sama ada secara pensejarahan atau metodologi terhadap perawi hadis Abū Bakrah. Untuk maklumat lanjut, lihat Fatima Mernissi (1991), *Women and Islam : An Historical and Theological Enquiry*. (terj.) Mary Jo Lakeland, Cambridge : Blackwell, h. 49.

³⁸ Misoginis merujuk kepada seorang yang tidak suka kepada perempuan.

³⁹ Ahmad b. 'Alī b. Hajr al-'Asqalani (1379), *Fath al-Bārī* Beirut : Dār al-Ma'rifah, juz. 13, h. 56.

⁴⁰ *Al-Qur'ān*, al-Naml (27) : 23.

iv. Hadis tersebut adalah hadis *Āḥād*. Secara sebulat suara para ulama menyatakan bahawa hadis *Āḥād* hanya menghasilkan hukum yang *ẓanni* sekalipun perawinya Imām al-Bukhārī, seorang imam hadis yang besar.

Berdasarkan empat sebab di atas,⁴¹ hadis tersebut jelas tidak boleh dijadikan asas bagi menafikan wanita memegang jawatan *al-Wilāyah al-‘Āmmah*.⁴²

b. Wanita golongan yang lemah akal.⁴³ Sabda Nabi s.a.w. :

ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن...

Ertinya :

Aku tidak pernah melihat wanita-wanita yang kurang akal dan agamanya dapat meluluhkan hati lelaki yang perkasa dari salah seorang dari kalian

(Riwayat al-Bukhārī, al-Tirmidhī, Aḥmad)

Hadis tersebut tidak mengesahkan kelemahan akal dan agama kaum wanita, sebaliknya didapati;

- i. Wanita lebih dahulu memeluk Islam berbanding lelaki kerana dorongan akal seperti Ummu Ḥabībah terlebih dahulu dari bapanya Abū Sufyān, Fāṭimah dahulu dari saudaranya ‘Umar al-Khaṭṭāb dan lain-lain.⁴⁴
- ii. Bertentangan dengan amalan para isteri Nabi s.a.w. dan sahabat wanita yang melibatkan dalam setiap aktiviti politik pada zaman Nabi s.a.w. dan Khulafā’ al-

⁴¹ Asghar Ali Engineer (1992), *The Rights of Women in Islam*. Petaling Jaya : IBS Books, h. 76.

⁴² Lihat juga analisis Yūsuf al-Qaraḍāwī berhubung hadis tersebut, Yūsuf al-Qaraḍāwī (1999), *Min Fiqh al-Dawlah fī al-Islām*. (cetakan kedua), Kaherah : Dār al-Syurūq, hh. 174-176.

⁴³ Muḥammad b. Ismā‘il al-Bukhārī (1987), *Op.cit.*, Kitāb al-Ḥayḍ, no. hadis 298, juz. 1, h. 116; Abū ‘Isā Muḥammad b. ‘Isā b. Sawrah al-Tirmidhī (t.t.), *Op.cit.*, Kitāb al-Imān, no. hadis 2613, juz. 5, h. 10.

⁴⁴ Asmā’ Muḥammad Ziyādah (2001), *Dawr al-Mar’ah al-Siyāsī fī ‘Ahd al-Nabī wa al-Khulafā’ al-Rāsyidīn*, (terj.) Kathur Suhardi, *Peran Politik Wanita Dalam Sejarah Islam*. Jakarta : Pustaka al-Kautsar, h. 11.

Rāsyidīn. Begitu juga dalam peperangan.⁴⁵ Sekiranya tanpa panduan akal, kaum wanita hanya berdiam diri di rumah semata-mata.

iii. Kekurangan tersebut kesan penafian hak wanita pra-Islam. Justeru Islam mengasaskan demokrasi pendidikan tanpa melihat kepada jantina. Dengan peluang pendidikan yang ada, kaum wanita dapat menyamai dan mengatasi kemampuan mental kaum lelaki.

iv. Kekurangan agama merujuk kepada biologi wanita yang mempunyai kitaran haid, nifas dan sebagainya. Ini kerana kaum wanita tidak wajib mendirikan solat dan puasa ketika waktu tersebut. Dalam masa yang sama, Islam tidak merendahkan wanita yang sedang mengalaminya. Justeru kekurangan tersebut adalah berhubungkait dengan kekurangan dalam ibadah tertentu.⁴⁶

v. Islam sering disalahanggapkan sebagai agama yang mengongkong dan merendahkan taraf kaum wanita, sedangkan perkembangan masyarakat patriaki adalah warisan pra-Islam yang mempengaruhi tafsiran para *mufassir* dan kefahaman (*fiqh*) para *faqīh*. Fenomena ini berkembang selepas era Rasulullāh s.a.w. dan Khulafā' al-Rāsyidīn.⁴⁷

Selain daripada *naṣṣ* dan hujjah-hujjah tersebut, cara hidup masyarakat setempat perlu diambilkira dalam proses pembinaan hukum. Terdapat tiga teori utama berkaitan kepimpinan wanita. Pertama teori ras, kedua teori nature vs nurture dan ketiga, teori perubahan sosio-ekonomi.

⁴⁵ Asghar Ali Engineer (1999), *The Qur'an, Women and Modern Society*. New Delhi : Sterling Publishers, hh. 203-211.

⁴⁶ Zaitunah Subhan (1999), *Tafsir Kebencian : Studi Bias Gender Dalam al-Qur'an*. Yogyakarta : LkiS, h. 62.

⁴⁷ Pengaruh patriaki dari zaman sebelum Islam tetap ada tetapi berjaya diminimumkan oleh Nabi s.a.w. melalui kata-kata dan perbuatan Baginda.

i. Teori Ras

Berasaskan teori ras dalam disiplin *phylogeny*,⁴⁸ terdapat perbezaan besar antara masyarakat Melayo-Polinesia dan masyarakat Arab-Caucasian. Perbezaan ini dapat dilihat dalam jadual 3.2.1 (a) di bawah;

Jadual 3.2.1 (a) : Perbezaan karakter di antara ras Melayo-Polinesia dengan Arab Caucasian

MELAYO-POLINESIA	ARAB CAUCASIAN
a. Hormat wanita	a. Wanita dianggap kelas kedua
b. Bilateral/ Matriaki	b. Patriaki
c. Superior	c. Inferior

Sumber : Kaji selidik pengkaji

Masyarakat Melayu adalah komuniti yang mesra wanita. Sikap positif ini dapat diteliti dalam pelbagai pendekatan yang mengambilkira kepentingan kaum wanita. Ia dapat dilihat dalam amalan Harta Sepencarian, pemberian hantaran ketika pertunangan serta perkahwinan dan sebagainya. Fenomena ini berbeza dengan masyarakat Arab yang memandang kaum wanita dengan pandangan inferioriti dan kaum wanita dianggap sebagai golongan kelas kedua dalam hierarki keluarga. Akibatnya, kaum wanita dipinggirkan. Begitu juga dalam struktur kekerabatan dan kekuasaan. Dalam struktur kekerabatan, masyarakat Melayu cenderung kepada persanakan dwisisi⁴⁹ atau bilateral dan matrilineal bagi masyarakat Adat Perpatih.

⁴⁸ Cabang kepada disiplin biologi yang membahaskan tentang evolusi pembangunan dan kepelbagaian spesis atau kumpulan organisma.

⁴⁹ Masyarakat yang tidak mengamalkan sama ada sistem keturunan patrilineal, matrilineal atau ambilineal. Ia merujuk kepada saudara mara kedua-dua belah pihak ibu dan bapa sama penting. Lihat Norazit Selat (1993), *Konsep Asas Antropologi*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 133.

Menurut Wazir Jahan Karim, bentuk penting sistem masyarakat Asia Tenggara adalah bilateral yang mana kedudukan dan peranan kaum wanita sama dengan kaum lelaki.⁵⁰ Ini merupakan dinamisme adat Melayu ketika berinteraksi dengan syariah Islam. Kaum wanita terdedah kepada adat Melayu yang mengiktiraf kedudukan wanita sedangkan kaum lelaki dengan syariah Islam yang dibawa oleh kelompok patriaki walaupun Islam pada asasnya memperakui hak-hak wanita. Proses sintesis antara pengamalan adat dan syariah menghasilkan anjakan pada pembinaan gender (*shifting construction of gender*) di mana lahir masyarakat bilateral.⁵¹ Sedangkan masyarakat Arab berasaskan sistem patriaki.⁵² Sistem ini merujuk kepada dominasi kaum lelaki dalam keluarga⁵³ yang menuntut hierarki⁵⁴ ataupun hubungan kuasa yang mana kepentingan kaum perempuan subordinat kepada kepentingan kaum lelaki.⁵⁵ Situasi ini berbeza dalam masyarakat Melayu.

Selain itu, masyarakat Melayu memberi gambaran superioriti kepada kaum wanita. Wanita sebagai pelengkap rumah tangga sepertimana yang ditetapkan Islam bukan bersaing antara satu sama lain untuk dominasi dan kekuasaan,⁵⁶ sedangkan kaum Arab membina imej-imej inferioriti terhadap kaum wanita. Gambaran ini dapat dilihat

⁵⁰ Wazir Jahan Karim (1995), "Bilateralism and Gender in Southeast Asia" dalam Wazir Jahan Karim (ed.), *'Male' and 'Female' in Developing Southeast Asia*. Herndon : Ber Publisher, h. 39; Wazir Jahan Karim (2002), *Sexuality and Domination*. Pulau Pinang : Women's Development Research Centre (KANITA), hh. 33-35.

⁵¹ *Ibid.*, h. 44.

⁵² 'Azizah al-Hibri (1982), "A Study of Islamic Herstory : Or How Did We Ever Get into This Mess?" dalam 'Azizah al-Hibri (ed.), *Women and Islam*. Oxford : Pergamon Press, h. 210.

⁵³ Kamla Bhasin (1994), *What is Patriarchy?*. (cetakan kedua), New Delhi : Kali for Women, h. 17. Lihat juga Eleanor Leacock (1986), "Ideologies of Male Dominance as Divide and Rule Politics : An Anthropologist's View", dalam Marian Lowe & Ruth Hubbard (eds.), *Woman's Nature : Rationalizations of Inequality*. (cetakan keempat), New York : Pergamon Press, h. 113.

⁵⁴ Amina Wadud Muhsin (1992), *Qur'an and Women*. Kuala Lumpur : Fajar Bakti, h. 80. Lihat juga Amina Wadud Muhsin (2001), *Qur'an and Women : Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. (terj.) Abdullah Ali, *Qur'an Menurut Perempuan : Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir*. Jakarta : PT. Serambi Ilmu Semesta, h. 145.

⁵⁵ Chris Weedon (1987), *Feminist Practice and Post Structuralist Theory*. Cambridge : Blackwell Publishers, h. 2.

⁵⁶ Zeenath Kausar (2001), *Feminist Sexual Politics and Family Deconstruction : An Islamic Perspective*. Kuala Lumpur : International Islamic University Press, h. 130.

dalam pentafsiran-pentafsiran klasik yang bercorak *androcentric* atau *phalocentric*⁵⁷ terhadap keupayaan wanita. Contoh ketara dalam pertumbuhan fahaman patriarki adalah pentafsiran berbentuk misogynis dalam persoalan *qawwām*.⁵⁸ Kenyataan ini bukan bertujuan menuduh golongan *mufasssir* sengaja merendahkan kaum perempuan, namun perspektif sebagai produk dari sosialisasi budaya secara kolektif sedikit sebanyak akan mempengaruhi pentafsiran mereka.⁵⁹

ii. Teori Nature vs Nurture

Teori nature merujuk kepada pembahagian dan perbezaan antara lelaki dan perempuan adalah berasaskan faktor biologi⁶⁰ dan anatomi, iaitu berhubung dengan ciptaan Allah s.w.t.⁶¹ iaitu suatu yang mutlak. Walaupun lelaki dan wanita setaraf, namun mereka tetap berbeza.⁶² Lelaki dan wanita dilahirkan dengan sistem reproduksi yang berbeza. Kaum wanita memiliki rahim, payu dara, ovarium, haid, hamil, melahirkan dan menyusui anak. Sementara kaum lelaki memiliki kemaluan yang dilengkapi dan sperma untuk pembiakan. Perbezaan ini merupakan ketentuan Allah s.w.t. yang tidak berubah dari semasa ke semasa.⁶³ Ini merupakan keistimewaan khusus kepada kaum lelaki dan wanita. Sedangkan secara umumnya tiada perbezaan tugas antara lelaki dan wanita. Walaupun begitu, kaum lelaki tidak lebih kerana kelakiannya,

⁵⁷ "Androcentric" : Kajian berpusat pada kepentingan lelaki. Lihat Judith Worell (ed.) (2001), *Encyclopaedia of Women and Gender*. San Diego : Academic Press, v. 1, h. 125.

⁵⁸ Zeenath kausar (2001), *Op.cit.*, h. 153. Rujuk al-Qur'ān, al-Nisā' (4) : 34.

⁵⁹ Siti Ruhaini Dzuhayatin (2002), *Op.cit.*, h. 12.

⁶⁰ Arief Budiman (1982), *Pembahagian Kerja Secara Seksual : Sebuah Perbahasan Sosiologis Tentang Peran Wanita di Dalam Masyarakat*. Jakarta : PT Gramedia, h. 2.

⁶¹ Golongan sekularis menisbahkan kepada keadaan semulajadi.

⁶² Muhammad Abdul Rauf (1997), *The Islamic View of Women and the Family*, (terj.) Mahani Che Ibrahim, *Wanita dan Keluarga Dari Pandangan Islam*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 18.

⁶³ Zaitunah Subhan (1999), *Op.cit.*, h. 22.

manakala kaum wanita tidak kurang kerana kewanitaannya.⁶⁴ Dalam konteks ini, perbezaan hanya berlandaskan ketakwaan kepada Allah s.w.t.⁶⁵

Manakala teori nurture merupakan perbezaan yang berasaskan interpretasi sosial dan simbolik yang lahir dari proses belajar dalam lingkungan sesebuah masyarakat.⁶⁶ Dengan kata lain ia adalah pembinaan sosial (*social construction*) dalam kebudayaan sesebuah masyarakat. Seorang individu tidak lahir secara automatik menjadi anggota masyarakat. Ia lahir dalam keadaan mudah terpengaruh terhadap *sociality* dan ia akan menjadi anggota masyarakat⁶⁷ melalui proses sosialisasi primer (*primary socialization*)⁶⁸ dan sosialisasi sekunder (*secondary socialization*).⁶⁹

Perbezaan ini bersifat relatif, tidak kekal, boleh berubah berdasarkan ruang dan waktu. Pembinaan sosial berdasarkan karakteristik mencetuskan pembahagian peranan dan pekerjaan. Justeru, kaum lelaki biasanya berperanan di bidang umum dan produksi sedangkan kaum wanita bertanggungjawab dalam urusan rumahtangga, domestik dan reproduksi.⁷⁰

Sehubungan dengan itu, dalam menanggapi persoalan kepimpinan wanita, perlunya pemisahan di antara teori nature dengan nurture. Halangan kepimpinan wanita bukan berasaskan ciptaan Allah s.w.t. sebaliknya hasil dari proses sosialisasi dalam masyarakat. Lihat jadual 3.2.1 (b) di bawah;

⁶⁴ As'ad al-Sahmarānī (1997), *Op.cit.*, h. 48.

⁶⁵ Al-Qur'ān, al-Hujurāt (49) : 13.

⁶⁶ Arief Budiman (1982), *Op.cit.*, h.2.

⁶⁷ Peter L. Berger & Thomas Luckmann (1966), *The Social Construction of Reality*. London : Penguin Books, h. 149.

⁶⁸ *Ibid.*, h. 152.

⁶⁹ *Ibid.*, h. 158.

⁷⁰ Zaitunah Subhan (1999), *Op.cit.*, h. 23.

Jadual 3.2.1 (b) : Teori Nature vs Teori Nurture

TEORI NATURE	TEORI NURTURE
a. Biologi dan anatomi	a. Proses belajar dari lingkungan
b. Ciptaan tuhan (divine creation)	b. Pembinaan sosial (social construction)
c. Kealaman	c. Kebudayaan (Patriaki/Bilateral)
d. Peranan domestik	d. Peranan Publik
e. Absolut	e. Relatif
f. Seks	f. Gender

Sumber : Kaji selidik pengkaji

iii. Teori Perubahan Sosio-Ekonomi

Manusia adalah makhluk yang dinamik. Berasaskan skema perkembangan masyarakat, berlakunya tingkatan perubahan dari satu tahap ke tahap yang lebih baik. Perkembangan ini seiring dengan kemajuan sektor ekonomi dan struktur masyarakat. Pembahagian pekerjaan (*division of labour*) pertama menurut Marxisme berlaku antara lelaki dan perempuan adalah ketika melahir dan memelihara anak.⁷¹ Perkembangan sistem kekuasaan ini dapat dilihat dalam jadual 3.2.1 (c) di bawah;

Jadual 3.2.1 (c) : Pertumbuhan sistem bilateral dalam masyarakat

Zaman	Kekuatan Fizikal	Kekuatan Mental	Sistem	Penglibatan
Ekonomi Primitif	Berburu, Berperang	-	Patriaki	Lelaki
Ekonomi Pertanian/ Agraris	Bercucuk-Tanam/ Berternak	-	Matriaki/ Patriaki	Lelaki/ Perempuan
Ekonomi Industrial	Pembinaan/ Perkilangan	Mengurus/ Mentadbir	Patriaki/Bilateral	Lelaki- Perempuan

Sumber : Kaji selidik pengkaji

⁷¹ Friedrich Engels (1954), *The Origin of the Family, Private Properties and the State*. Moscow : Foreign Languages Publishing House, hh. 108-109.

Menurut skema Marxisme, zaman primitif merupakan era kepemimpinan kaum lelaki (patriaki). Ini kerana aktiviti ekonomi memerlukan kekuatan fizikal. Aktiviti ini melibatkan memburu binatang selain peperangan antara satu *tribe* dengan yang lain.⁷² Justeru kaum wanita berperanan dalam sektor domestik dan reproduksi. Apabila masyarakat berkembang ke tahap agraris (sektor pertanian), pembahagian peranan lebih seimbang. Kaum wanita terlibat dalam aktiviti pertanian kerana aktiviti ini tidak perlu penggunaan kekuatan fizikal yang maksimum. Justeru, terdapatnya sistem matriaki (kepemimpinan wanita)⁷³ dan patriaki dalam masyarakat berasaskan pertanian, contohnya dalam masyarakat Nusantara lahirnya sistem Adat Perpatih.⁷⁴ Sedangkan dalam era industri, lazimnya aktiviti ekonomi melibatkan penjaan mental walaupun terdapatnya pekerjaan yang memerlukan kekuatan fizikal. Revolusi industri memperbaiki standard kehidupan lelaki dan perempuan.⁷⁵ Sejalan dengan ini, penglibatan kaum lelaki dan wanita adalah sama malah kadangkala kaum wanita mendominasi kaum lelaki. Dalam era ini wujudnya sistem bilateral.

⁷² Friedrich Engels (1972), "The Origin of the Status of Women" dalam Nona Glazer-Malbin & Helen Youngelson Waehrer (eds.), *Woman in a Man-made World*. Chicago : Rand McNally, hh. 101-102.

⁷³ Walaupun adanya kenyataan tidak pernah terdapat kekuasaan wanita, lihat Joan Bamberger (1975), "The Myth of Matriarchy : Why Men Rule in Primitive Society" dalam M.Z. Rosaldo & L. Lampere (eds.), *Women, Culture and Society*. Stanford : Stanford University Press, h. 261.

⁷⁴ Terdapat juga pengkaji yang mendakwa masyarakat Melayu dalam sistem Adat Perpatih mengamalkan sistem matriaki. Lihat G.A. De Moubray (1931), *Matriarchy In the Malay Peninsula and Neighbouring Countries*. London : George Routledge & Son, h. 19.

⁷⁵ Menurut Naisbitt, era ini merupakan dekad kepemimpinan wanita. Rujuk "The 1990's : Decade of Women in Leadership" dalam John Naisbitt & Patricia Aburdene (1990) *Megatrends 2000 : Ten New Directions for the 1990's*. New York : Avon Books, hh. 228-256.

IV. Kesimpulan

Islam tidak seperti agama dunia lain dalam memperjuangkan nasib golongan wanita. Kaum wanita mendapat pelbagai hak termasuk dalam bidang kepimpinan. Sehubungan dengan itu, teori-teori tersebut perlu diteliti dalam pengambilkiraan kepimpinan wanita berasaskan latar belakang setempat. Pembahagian bidang tugas berasaskan aspek biologi perlu diketepikan sebaliknya aspek gender perlu ditekankan.

Perubahan dan perbezaan budaya antara sebuah masyarakat perlu diambil kira sebagai menghormati kesesuaian syariah Islam di setiap masa dan tempat. Masyarakat Melayo-Polinesia mempunyai latar belakang pertumbuhan budaya yang tersendiri berbanding masyarakat lain. Justeru budaya klasik ini perlu digilap semula dalam penilaian kepimpinan wanita masa kini agar kaum wanita dapat menikmati hak-hak yang dinafikan dalam sejarah kepimpinan utama negara.

3.2.2 Hubungan Sosial Dalam Perspektif Kehartaan (Harta Sepencarian)

I. Pengenalan

Kaum wanita mengalami pelbagai nasib yang tragis. Dalam sejarah kemanusiaan, wanita dilayan sebagai barangan dan alat pemuas nafsu kaum lelaki. Masyarakat Sumeria dan Yunani menganggap kaum wanita sebagai sejumlah pemilikan kaum lelaki.⁷⁶ Begitu juga masyarakat Arab pra-Islam menanam anak perempuan hidup-hidup⁷⁷ dan menganggap wanita sebagai sejumlah pemilikan yang boleh diwarisi.⁷⁸ Bagaimanapun situasi ini berubah apabila kedatangan Islam dalam realiti sosial yang menafikan hak kemanusiaan wanita. Nabi Muhammad s.a.w. telah mengangkat martabat kaum wanita. Intipati ajaran baginda dalam isu ini yang pertama adalah penyamarataan taraf wanita sebagai manusia, kedua penyamaan taraf dari segi seks dan ketiga, sikap menghormati wanita serta larangan keras mengambil sikap prejudis terhadap wanita.⁷⁹ Justeru, Islam memperakui kemanusiaan wanita dan keahliannya untuk *taklif*, tanggungjawab, balasan, masuk syurga,⁸⁰ hak pemilikan,⁸¹ hak menguruskan harta⁸² dan sebagainya. Bagaimanapun, ketinggian martabat wanita ini tidak kekal lama selepas menularnya fahaman sekular yang menafikan unsur keagamaan

⁷⁶ As'ad al-Sahmarānī (1997), *Al-Mar'ah fī al-Tārīkh wa al-Syari'ah*. (cetakan kedua), Beirut : Dār al-Nafā'is, hh. 20-30.

⁷⁷ Al-Qur'ān, al-Nahl (16) : 58-59. Lihat juga Reuben Levy (1969), *The Social Structure of Islam*. (edisi kedua), Cambridge : Cambridge University Press, h. 91.

⁷⁸ W. Robertson Smith (1903), *Kinship and Marriage in Early Arabia*. London : Adam & Charles Black, h. 92.

⁷⁹ Kamar Ainiah Kamaruzaman (1986), "The Legal Status of Women in Islam With Special Reference to the Islamic Family Law in West Malaysia" (Tesis M. Phil., Universiti of Kent), h. 18.

⁸⁰ Yūsuf al-Qarāḍāwī (1996), *Markaz al-Mar'ah fī al-Hayāt al-Islāmiyyah*. Kaherah : Maktabah Wahbah, h. 9.

⁸¹ Muḥammad Sa'īd Ramadān al-Būṭī (2002), *Al-Mar'ah : Bayna Ṭuqyān al-Nizām al-Gharbī wa Laṭā'ifihī al-Tasyrī'*. (terj.) Darsim Ermaya Imam Fajaruddin, *Perempuan : Antara Kezaliman Sistem Barat dan Keadilan Islam*. Solo : Era Intermedia, h. 51.

⁸² Jan Hjärpe (1983), "The Attitude of Islamic Fundamentalism Towards the Question of Women in Islam" dalam Bo Utas (ed.), *Women in Islamic Societies : Social Attitudes and Historical Perspectives*. London : Curzon, h. 16.

dalam kehidupan⁸³ berserta dengan amalan ekonomi kapitalis yang mengeksploitasi kaum wanita. Begitu juga dengan penyusupan kembali tradisi patriaki dalam masyarakat Islam selepas berjaya ditangani oleh Nabi Muhammad s.a.w.⁸⁴

Namun, senario ini berbeza bagi kaum wanita di Malaysia yang mengalami nasib bertuah kerana dilayan dalam keadaan yang baik. Hak kaum wanita Melayu diiktiraf dalam adat masyarakat setempat. Dalam masyarakat yang mengamalkan sistem bilateral, kaum wanita memainkan peranan bersama dengan kaum lelaki dalam pemilikan harta.⁸⁵ Justeru, sumbangan kaum wanita perlu diambil kira dalam pembahagian perolehan harta ketika dalam tempoh ikatan perkahwinan, sebagai contoh amalan Harta Sepencarian.⁸⁶ Konsep Harta Sepencarian ini pada asasnya bertunjangkan adat Melayu yang disokong dengan prinsip-prinsip Islam.⁸⁷

II. Konsep Amalan Harta Sepencarian

Amalan harta sepencarian telah dikenali ramai di peringkat antarabangsa yang menunjukkan bagaimana pendekatan budaya Melayu dalam menghargai sumbangan kaum wanita dalam penglibatan mereka di alam rumah tangga. Situasi ini berbeza dengan masyarakat Arab Caucasian di mana nafkah rumahtangga menjadi

⁸³ Rahimin Affandi Abdul Rahim (2001), "Persoalan Gender di Dalam Perundangan Islam di Malaysia" dalam Raihanah Abdullah, *Wanita dan Perundangan Islam*. Petaling Jaya : Ilmiah Publishers, h. 2.

⁸⁴ Walau ada dakwaan penulis yang menyatakan ciri masyarakat *al-Qur'an* adalah patriaki, lihat Lois Lamy' al-Fārūqī (1991), *Women, Muslim Society and Islam*. Indianapolis : American Trust Publications, h. 43. Tetapi pengkaji menegaskan fahaman patriaki ini adalah kesan latarbelakang setempat bukannya intipati dari *al-Qur'an* sendiri.

⁸⁵ Amalan ini selaras dengan isu gender yang dipinggirkan oleh gerakan wanita masakini.

⁸⁶ Untuk melihat perbincangan dalam perspektif undang-undang, sila rujuk Suwaid Tapah (1996), "Konsep dan Amalan Harta Sepencarian Orang-orang Islam di Malaysia", (Tesis Ph.D., Universiti Malaya, Kuala Lumpur). Kajian ini bersifat penerokaan dalam pendekatan sosiologi hukum.

⁸⁷ Nik Noriani Nik Badlishah (1998), *Marriages and Divorce Under Islamic Law*. Kuala Lumpur : International Law Book Services, h. 132.

tanggungjawab mutlak para suami, sedangkan kaum wanita hanya terlibat dalam urusan rumahtangga.

Kaum wanita di Malaysia memainkan peranan berganda sama ada dalam sektor domestik (rumah tangga) atau bukan domestik (luar rumah tangga). Mereka merupakan golongan yang berkerjaya untuk meringankan bebanan rumahtangga. Sang isteri perlu turun ke medan kerja untuk membantu para suami. Menurut Rosemary Firth, walaupun orang Melayu beragama Islam, tetapi kaum wanita tidak dihalang daripada memainkan peranan yang amat penting dalam sektor ekonomi.⁸⁸ Untuk menghargai sumbangan kaum wanita sebagai rakan sekerja, lahirnya konsep Harta Sepencarian.

Asas ini dapat dilihat dalam fatwa yang disusun oleh Syaykh Ahmad b. Muhammad Zayn al-Faṭānī :

Adalah dua orang laki isteri pada negeri Kemboja setengahnya buat kebun bertanam kapas, maka suaminya tebas anak-anak kayu dan cangkul tanah buang rumput-rumput dan isterinya tanam, apabila berbuah pergilah ambil kedua laki isteri itu dan setengahnya buat kerja kayu, maka suaminya kerja ini berasa di dalam hatinya inilah pekerjaanku beristeri, dan isteri itu buat berasa dan ambil kayu api dan tanak nasi dan bertenun kain berasa di dalam hatinya inilah pekerjaanku bersuami, maka apabila dapat riyal sedikit sebanyak daripada kedua taruh sekali, maka tatkala hidup keduanya adakah sah tasarruf harta itu salah seorang daripada keduanya dengan tiada izin taulannya atau tiada, dan apabila mati salah seorang daripada keduanya apa kita buat harta itu atau bercerai dua isteri itu, maka berbalah akan harta itu, maka ia angkat perkara itu kepada kita apa kita hukum antara keduanya itu". Jawab, al-jawab Allahumma hidayah li al-sawwab. "Tiada sah tasarruf oleh salah seorang daripada keduanya pada harta itu melainkan jika ridha oleh taulannya yang satu lagi itu kerana² harta itu milik bagi keduanya padalah bersekutu keduanya padanya atau pada hal bercampur ia, maka tiada

⁸⁸ Rosemary Firth (1966), *Housekeeping Among Malay Peasants*. (edisi kedua), New York : The Athlone Press, h. 26.

harus terasing oleh salah seorang daripada keduanya dengan tasarruf padanya, dan apabila mati salah seorang daripada keduanya, maka tak dapat tiada daripada berbahagi antara keduanya jika tiada ridha yang hidup kepada warathah orang yang mati atau tiada ridha oleh warisnya kepada yang hidup itu, dan jika adalah berbahagi itu atas jalan musahamah pada kadar yang lebih kurang itu sekalipun dan kemudian daripada berbahagi itu baharulah mengambil pusaka akan tarikh mayyit oleh warisnya”⁸⁹

Amalan ini merupakan sebahagian daripada budaya masyarakat Nusantara walaupun dari segi istilahnya bervariasi. Orang Jawa menyebutnya sebagai *Gono-gini*, di Aceh *Hareuta Sihareukat*, di Minangkabau *Harta Suarang*, di Kalimantan *Barang Berpantangan*, di Bali *Druwe Gabro*, di Sunda *Guna-kaya*, di Madura *Ghuna-ghana*, di Sulawesi Selatan (Bugis dan Makasar) *Barang-barang Cakkara*⁹⁰ dan di Malaysia terdapat istilah *Harta Syarikat* di Perak, *Pencarian* dalam masyarakat Melayu Sarawak, *Pencurian* oleh masyarakat Islam Melanau dan *Carian Laki Bini* dalam masyarakat beradat Perpatih tetapi yang lebih umum dipanggil *Harta Sepencarian*.

Konsep ini dapat dilihat dalam pepatah adat;⁹¹

Pembawa kembali

Dapatan Tinggal

Carian Bahagi

Mati laki tinggal ke bini

Mati bini tinggal ke laki

⁸⁹ Syaykh Ahmad b. Muḥammad Zayn al-Faṭānī (1377), *Al-Fatāwā al-Faṭāniyyah*. Siam : Patani Press, h. 104.

⁹⁰ Ismail Muhammad Syah (1978), *Pencaharian Bersama Suami Isteri di Indonesia : Adat Gono-gini Ditinjau dari Sudut Hukum Islam*. (cetakan kedua), Jakarta : Bulan Bintang, h. 42.

⁹¹ Nordin Selat (1982), *Sistem Sosial Adat Perpatih*. Kuala Lumpur : Utusan Publications, h. 118.

Menurut M.B. Hooker, Harta Sepencarian adalah harta yang diperolehi bersama oleh suami isteri dalam masa perkahwinan.⁹² Begitu juga pandangan Hakim Briggs ketika memutuskan kes Hajjah Lijah bt. Jamal vs Fatimah Mat Diah. Harta Sepencarian merujuk kepada harta yang diperolehi semasa perkahwinan antara suami isteri hasil dari sumber-sumber mereka berdua atau hasil daripada usaha mereka bersama.⁹³ Secara detilnya, ia adalah suatu harta sama ada harta alih atau tak alih yang diperolehi bersama oleh suami dan isteri hasil daripada usaha atau sumbangan bersama dalam tempoh perkahwinan pasangan itu dan termasuk juga nilai harta asal yang dimajukan atau ditingkatkan dalam tempoh perkahwinan di mana harta asal itu diperolehi sebelum berkahwin.⁹⁴

Justeru, Harta Sepencarian adalah harta yang diperolehi secara usaha sama antara kedua-dua suami isteri. Dalam hal ini, apa yang diisyaratkan ialah elemen sumbangan dan hak masing-masing terhadap harta tersebut.

Sumbangan tersebut boleh berlaku dalam tiga bentuk;

- i. Pengumpulan harta atau modal.
- ii. Usaha ke arah menambah harta yang sedia ada.
- iii. Sumbangan lain seperti pandangan, nasihat dan dorongan.⁹⁵

⁹² M.B. Hooker (1976), *Personal Laws of Malaysia*. Kuala Lumpur : Oxford University Press, h. 77.

⁹³ [1950] MLJ 63. Dinukil dari Mohd Ridzuan Awang (1987), *Konsep Undang-undang Tanah Islam : Pendekatan Perbandingan*. Kuala Lumpur : Al-Rahmaniah, h. 124.

⁹⁴ Suwaid Tapah (2001), *Harta Perkahwinan : Harta Sepencarian*. Kuala Lumpur : Jabatan Syariah Undang-undang APIUM, h. 2. Lihat juga Zaleha Kamaruddin & Raihanah Abdullah (2002) *Kamus Istilah Undang-undang Keluarga Islam*. Kuala Lumpur : Zebra Editions, h. 47.

⁹⁵ Siti Zalikah Md Nor (1996), *Op.cit.*, h. 16.

III. Latar belakang Kedudukan Kaum Wanita di Malaysia

Dua gambaran yang kontradik pernah diberikan kepada wanita Melayu. Pertama, wanita Melayu semenjak kecil lagi telah dikurung dan dipingit, diasuh dan dididik untuk menjadi isteri yang taat dan ibu pengasih. Dia juga mempunyai kehidupan yang terbatas di luar rumahnya, pergaulannya dihadkan dan diawasi. Pakaianya termasuklah kain tudung dan tempatnya di majlis-majlis keramaian ialah kawasan yang berasingan dari lelaki. Pendek kata, dia menghadapi hidup dengan penuh pasif.⁹⁶ Kedua, wanita Melayu telah mendapatkan kebebasan, malah kadangkala ditonjolkan sebagai golongan yang mempunyai kehidupan merdeka atau maju melebihi apa yang dikecapi kaum lelaki sendiri.⁹⁷

Menurut Mohammad Abu Bakar, kedua-dua pandangan dia atas adalah antara gambaran inferioriti wanita dan pembebasan wanita (emansipasi) dibentuk bagi menepati kerangka atau paradigma analisis kebaratan, gagal memaparkan hakikat sebenar kehidupan wanita Melayu. Sebenarnya, wanita yang dibendung di rumah bukan sahaja mengalami proses rutin seperti memasak dan membasuh tetapi juga diajar bersopan santun dan berperibadi mulia sebagai persediaan untuk menghadapi kehidupan berumahtangga yang merupakan satu jaminan sosial. Dan wanita yang sama juga setelah bersuami, akan turut terlibat dengan pekerjaan di luar rumah seperti bertani, atau meneroka hutan mencari kayu api, menjual dan menjaja makanan atau menyang ikan dan menyirat jala.⁹⁸

⁹⁶ Sebagai contoh, lihat Ingrid Rudie (1983), "Women in Malaysia : Economic Autonomy, Ritual Segregation and Some Future Possibilities" dalam Bo Utas (ed.), *Op.cit.*, hh. 134-135; Michael Swift (1965a), "Men and Women in Malay Society" dalam Barbara E. Ward (ed.), *Women in the New Asia*. (cetakan kedua), Paris : UNESCO, h. 269.

⁹⁷ Mohammad Abu Bakar (1987), *Penghayatan Sebuah Ideal : Suatu Tafsiran Tentang Islam Semasa*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 124.

⁹⁸ *Ibid.*, hh. 124-125.

Kedatangan Islam ke Alam Melayu telah dihayati bersama dengan ciri kehidupan sosial Melayu pada masa itu. Ekonomi masyarakat Melayu yang berorientasikan sektor pertanian telah melibatkan penyertaan kaum wanita walaupun pada dasarnya, hukum syarak mewajibkan tanggungjawab nafkah hanya tertakluk ke atas suami. Oleh itu, adalah wajar penyertaan dan sumbangan kaum wanita diambilkira.⁹⁹

Kaum wanita secara tradisionalnya terlibat dalam pekerjaan bersama kaum lelaki dalam bidang pertanian dan di pasar-pasar semenjak sebelum kedatangan penjajah.¹⁰⁰ Begitu juga selepas kedatangan penjajah. Sepertimana digambarkan oleh Abdullah Munsyi (1796-1854) bahawa wanita Kelantan telah berniaga di pasar,¹⁰¹

Maka apabila petanglah hari, maka kelihatan beratus-ratus perempuan berjalan turun dari darat. Maka ada masing-masing menjunjung seorang satu bakul hendak dibawanya ke pasar. Maka adalah dalam bakul itu serba jenis makanan dan sayur-sayur dan pisang, tebu dan segala jenis hulam-hulam dan sebagainya.

Selain itu, kaum wanita juga bersama membantu suami dalam aktiviti pertanian¹⁰² khususnya sawah padi.¹⁰³ Realiti ini dapat diteliti dalam gambaran yang diberikan oleh

⁹⁹ Siti Zalikah Md Nor (1996), *Pemilikan Harta Dalam Perkahwinan*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 20.

¹⁰⁰ Anthony Reid (1988), *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680 : Volume One the Lands Below the Winds*. New Haven : Yale University Press, hh. 162-172; Roziah Omar (1994), *The Malay Women in the Body : Between Biology and Culture*. Kuala Lumpur : Penerbit Fajar Bakti, h. 12.

¹⁰¹ Kassim Ahmad (ed.) (1981), *Kisah Pelayaran Abdullah ke Kelantan dan ke Judah*. Kuala Lumpur : Fajar Bakti, h. 56.

¹⁰² Terdapat beberapa jenis aktiviti ekonomi Melayu, iaitu padi, nelayan, getah, campuran ketiga-tiga tersebut dan jaluran bersambungan tanaman kelapa, pisang serta pokok pinang. Lihat Shamsul Amri Baharuddin (ed.) (2001), *Social Anthropology of the Malays : Collected Essays of M.G. Swift*. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 126.

¹⁰³ Maila Stivens (1996), *Matriliney and Modernity : Sexual Politics and Social Change in Rural Malaysia*. Victoria : Allen & Unwin, h. 75.

anak beliau Muhammad Munsyi (1840M-1904M).¹⁰⁴ Beliau memprioritaskan pekerjaan kaum wanita dalam bidang pertanian;¹⁰⁵

Menabur benih, menyemai, mengubah, menganyam, menumbuk, menendang, menuai, menyapu, membela anak-anak, memasak-masak, menjahit, menekat. Memungut, memetik, menampi, mengayak, menggelek, menjunjung, memotong, mengikat, meraut, menyimpai dan sebagainya.

Kaum wanita juga terlibat dalam aktiviti menoreh getah,¹⁰⁶ penternakan ayam¹⁰⁷ dan sebagainya. Pendek kata, kebanyakan kaum wanita di Malaysia mempunyai peranan berganda iaitu dalam urusan rumahtangga dan sektor ekonomi untuk menjana pendapatan keluarga.

Penerimaan ia sebagai asas hukum berasaskan budaya masyarakat setempat memperlihatkan sikap Islam yang positif dalam isu gender, sekaligus menolak dakwaan golongan yang mendakwa Islam sebagai agama yang mendiskriminasi kaum wanita. Dengan ini, secara langsung menghargai peranan kaum wanita dalam membangunkan ekonomi keluarga dan negara.

Terdapat beberapa faktor utama penyertaan wanita dalam sektor ekonomi, iaitu;

- i. Peluang pendidikan yang lebih baik berbanding sebelum merdeka¹⁰⁸ telah meningkatkan bilangan kaum wanita dalam sektor profesional dan teknikal.

¹⁰⁴ Beliau merupakan salah seorang dari anak Abdullah Munsyi. Adik beradik beliau yang lain ialah Hussin, Muhammad Said, Muhammad Khalid, Muhammad Ibrahim dan Siti Lela.

¹⁰⁵ Mohd Fadzil Othman (ed.) (1980), *Kisah Pelayaran Muhammad Ibrahim Munsyi*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 40.

¹⁰⁶ Carol C. Laderman (1982), "Putting Malay Women in Their Place" dalam Penny van Esterik (ed.), *Women of Southeast Asia*. Illinois : Northern Illinois University, h. 81.

¹⁰⁷ M.G. Swift (1965b), *Malay Peasant Society in Jelebu*. London : The Athlone Press, h. 71.

¹⁰⁸ Leslie O'Brien (1988), "Capitalist Penetration and Segmentation of the Malaysian Labour Force", dalam Glen Chandler *et.al.* (eds.), *Development and Displacement : Women in Southeast Asia*. Victoria : Monash University, h. 52.

- ii. Implementasi dari Dasar Ekonomi Baru (DEB) selepas peristiwa Rusuhan 1969. Dasar ini bertujuan menghapuskan kemiskinan dan menstrukturkan semula masyarakat Malaysia yang berasaskan pertanian komoditi kepada sektor ekonomi perindustrian sekunder.
- iii. Peningkatan pembangunan ekonomi dan perindustrian telah mencipta peluang pekerjaan kepada wanita dengan intensif pekerja industri seperti elektronik dan tekstil.¹⁰⁹
- iv. Peralihan ekonomi berasaskan pertanian kepada industri. Proses peralihan daripada penggunaan tenaga fizikal kepada tenaga mental membuka ruang dan peluang kepada kaum wanita untuk terlibat dalam kegiatan ekonomi dengan lebih meluas.
- v. Budaya Melayu memandang tinggi golongan wanita yang bekerja sama ada dalam sektor domestik rumah tangga atau luar rumahtangga. Berbanding dengan masyarakat Barat yang melihat wanita yang terlibat dalam luar tanggungjawab domestik sebagai proses pembebasan wanita (emansipasi) dan tanggungjawab domestik dianggap sebagai jenis diskriminasi terhadap kaum wanita.¹¹⁰

Sehubungan dengan itu, penglibatan kaum wanita dalam bidang kerjaya di Malaysia berasaskan data bancian dari sebelum merdeka sehingga tahun 1990 dapat dilihat dalam jadual 3.2.2 (a) di bawah;

¹⁰⁹ Noraini Mohd Noor (2001), *Work, Family and Women Well-being : Challenges of Contemporary Malaysian Women*. Kuala Lumpur : International Islamic University Malaysia Press, h. 1.

¹¹⁰ Barbara Rogers (1983), *The Domestification of Women : Discrimination in Developing Societies*. (cetakan kedua), London : Tavistock Publications, hh. 24-25.

Jadual 3.2.2 (a) : Pertumbuhan tenaga buruh mengikut jantina (1947-1991)¹¹¹

TAHUN BANDI	BILANGAN ('000)			PERTAMBAHAN ANTARA BANDI (%)		
	JUMLAH	LELAKI	PEREMPUAN	JUMLAH	LELAKI	PEREMPUAN
1947	1904.1	1462.7	441.4	-	-	-
1957	2164.9	1635.1	529.8	13.7	11.8	20.5
1970	1870.9	1958.3	912.7	32.6	19.8	72.3
1980	4069.7	2707.4	1362.3	41.8	38.3	49.3
1991	5997.6	4073.3	1924.2	47.4	50.5	41.2

Sumber : Fatimah Abdullah (2000).

Begitu juga peratusan wanita yang terlibat dalam sektor-sektor tertentu terutama yang melibatkan tenaga mental semakin meningkat, sedangkan pola pekerjaan yang melibatkan elemen fizikal semakin berkurangan peratusannya. Lihat jadual 3.2.2 (b) di bawah;

Jadual 3.2.2 (b) : Peratus guna-tenaga wanita dan pekerjaan utama¹¹²

PEKERJAAN	1957	1970	1980	1991
Profesional & Teknikal	3.5	5.7	8.1	12.9
Pentadbiran & Pengurusan	0.1	0.1	0.3	1.4
Perkeranian	0.9	4.3	10.6	16.2
Jualan	3.4	5.4	6.6	8.8
Perkhidmatan	10.0	9.4	8.1	11.9
Pertanian	75.0	63.2	42.0	21.6
Pengeluaran & Yang Berkaitan	7.21	2.0	16.5	25.9
Pekerjaan Yang Tidak Dinyatakan Dengan Jelas	0.4	9.9	7.9	1.1
JUMLAH	100.0	100.0	100.0	100.0

Sumber : Fatimah Abdullah (2000).

¹¹¹ Fatimah Abdullah (2000), "Penyertaan Wanita Dalam Ekonomi Negara" dalam Abdul Rahman Embong (ed.), *Negara Pasaran dan Pemodenan Malaysia*. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 367.

¹¹² *Ibid.*, h. 373.

Justeru, fenomena ini memperlihatkan peningkatan keterlibatan kaum wanita dalam sektor pekerjaan khususnya yang melibatkan penggunaan tenaga mental. Sebaliknya, pekerjaan yang melibatkan tenaga fizikal semakin berkurangan. Sehubungan dengan itu, sumbangan kaum wanita tersebut wajar diambilkira dalam penetapan hukum.

IV. Asas Hukum dan Penilaian Semasa

Secara umumnya, terdapat empat pandangan utama mengenai asas pengambilkiraan hukum berhubung dengan amalan Harta Sepencarian. Perbezaan ini kesan pendekatan para sarjana yang teliti dan *rigid* dalam memutuskan sesuatu hukum. Sikap berhati-hati ini menyebabkan hukum yang diputuskan kurang tepat serta tidak sesuai dengan realiti yang berlaku dalam masyarakat.

- a. Golongan pertama menisbahkan amalan ini sebagai Harta Syarikat berasaskan instrumen qiyās.¹¹³ Pelbagai penyesuaian dilakukan dengan merujuk kitab-kitab *fiqh* klasik untuk mengabsahkan relevansi harta syarikat dengan amalan Harta Sepencarian. Ternyata penyesuaian tersebut tidak relevan kerana konsep perkongsian memerlukan kontrak sama ada secara lisan atau tulisan. Justeru, *syarikat al-abadan* dalam mazhab Ḥanafī, Mālikī dan Ḥanbalī telah digunapakai kerana ia tidak memerlukan kontrak. Pelbagai pandangan *fiqh* dalam persoalan “*al-syarīkah*” menjadi rujukan sebagai asas hukum tetapi akomodasi yang dibuat

¹¹³ Sarjana hukum Islam tempatan terpaksa memutuskan ia sebagai Harta Syarikat kerana sebelum pindaan Perlembagaan Malaysia Perkara 121, bidangkuasa mahkamah sivil melebihi mahkamah syariah dan berlakunya pertindanan. Justeru, selepas pindaan tersebut kes Harta Sepencarian hanya boleh didengar di mahkamah syariah.

tidak begitu kemas. Ini kerana yang nyata Harta Sepencarian tidak boleh dikaitkan dengan konsep pensyarikatan.¹¹⁴

b. Golongan kedua berpandangan ia adalah harta *musyā'*, iaitu pembahagian harta suami isteri yang bercampur sehingga tidak dapat menentukan hak pasangan suami isteri. Ia merupakan pendapat Imām al-Syāfi'ī dalam kitab al-Umm.¹¹⁵ Namun, penyesuaian ini ternyata tidak tepat.

c. Golongan ketiga mengambil jalan tengah dan menganggap ia sebagai muamalah upah di antara suami isteri berasaskan doktrin siyasah syar'iyah.¹¹⁶ Konsep perupahan dalam sistem muamalah Islam tidak selaras dengan konsep Harta Sepencarian kerana ia hanya boleh berlaku akibat daripada perkahwinan sahaja.¹¹⁷

d. Golongan keempat menerima ia sebagai adat masyarakat Melayu dan boleh dikelompokkan kepada dua kumpulan.

i) Kumpulan pertama adalah sarjana Islam realistik yang menegaskan ia adalah adat masyarakat Melayu. Pengambilkiraan ini adalah berasaskan pendekatan Islam yang mesra budaya di mana adat dan cara hidup yang tidak bercanggah dengan Islam diperakui sebagai nilai hukum.¹¹⁸

ii) Kumpulan kedua adalah para pentadbir undang-undang Barat yang menisbahkan adat tersebut sebagai undang-undang Islam.¹¹⁹ Ia sebagai usaha pihak orientalis dalam menafikan elemen syariah dalam kehidupan

¹¹⁴ Di negeri Perak, selepas kemangkatan Sultan Idris, ulama memutuskan Harta Sepencarian bukan Harta Syarikat kerana tiada elemen perkongsian.

¹¹⁵ Md. Akhir Hj. Yaacob & Siti Zalikah Md Noor (1989), *Beberapa Aspek Mengenai Enakmen Keluarga Islam di Malaysia*. Petaling Jaya : al-Rahmaniah, h. 81.

¹¹⁶ *Ibid.*, h. 84.

¹¹⁷ Suwaid Tapah (2001), *Op.cit.*, h. 13.

¹¹⁸ Ahmad Ibrahim (1999), *Undang-undang Keluarga Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur : Malayan Law Jurnal, h. 212. Lihat juga Mohd Ridzuan Awang (1987), *Op.cit.*, h. 125.

¹¹⁹ Contohnya, dalam kes Ramah Iwn Laton (1927) 6 F.M.S.L.R. 128.

masyarakat. Pendekatan ini ekoran pengaruh teori *receptio* yang dikemukakan oleh Snouck Hurgronje di Indonesia.¹²⁰

Secara ringkasnya, pandangan-pandangan ini dapat dilihat dalam jadual 3.2.2 (c) di bawah;

Jadual 3.2.2 (c) : Perbezaan di antara Harta Sepencarian, harta syarikat, muamalah upah dan harta musyā‘

ITEM	HARTA SEPENCARIAN	HARTA SYARIKAT	MUAMALAH UPAH	HARTA MUSYA‘
Sumber	Adat	Qiyas	Siasah Syar‘iyyah	Qiyas
Asas	Elemen sumbangan	Elemen modal/ perkongsian	Elemen kerja	Elemen perkongsian
Masa perolehan	Selepas berpisah/cerai	Keuntungan/ kerugian	Siap kerja	Selepas berpisah
Kontrak	Kontrak perkahwinan	Kontrak syarikat	Kontrak kerja	Kontrak perkahwinan

Sumber : Kaji-selidik pengkaji

Merujuk kepada jadual 3.2.2 di atas, amalan Harta Sepencarian adalah berkaitan dengan adat tempatan yang diperakui sebagai nilai hukum. Amalan ini berasaskan penghargaan terhadap kaum wanita dalam sumbangan mereka membantu meringankan bebanan rumah tangga. Kebiasaannya, ia diperolehi selepas perpisahan pasangan suami isteri. Pandangan yang menisbakkannya dengan harta syarikat dan muamalah upah adalah tidak relevan kerana perolehan Harta Sepencarian adalah selepas terlerai ikatan perkahwinan bukannya berdasarkan untung rugi ataupun kontrak kerja telah selesai. Begitu juga dengan harta musyā‘ kerana Harta Sepencarian meliputi harta alih dan tak alih dan ia boleh dipisahkan antara hak suami-isteri berdasarkan elemen sumbangan.

¹²⁰ Lihat perbincangan mengenai teori tersebut dalam halaman 45.

Walaupun begitu, muamalah upah lebih menepati konsep Harta Sepencarian berbanding harta *musyā'* dan harta syarikat (*al-abdan*). Namun pengambilkiraan berasaskan *siyāsah syar'iyah* ini tetap mempunyai kelemahan kerana ia hanya dibayar selepas pasangan suami isteri berpisah sama ada bercerai hidup atau mati. Pada sudut yang lain, sang isteri telah mendapat nafkah dari suami semasa bersama.¹²¹

V. Kesimpulan

Harta Sepencarian sebenarnya bukanlah satu peruntukan yang ada di dalam undang-undang Islam tetapi ia merupakan adat Melayu yang diperakui sebagai nilai hukum. Dengan kata lain, ia adat yang dikodifikasikan oleh pemerintah sebagai menghargai elemen sumbangan oleh kaum wanita. Adat ini telah dikodifikasi dalam enakmen kekeluargaan Islam negeri. Pengambilkiraan amalan setempat ini menunjukkan betapa perbezaan budaya bukan suatu yang negatif dalam Islam, malah sikap Islam yang mesra budaya merupakan kekuatan yang dapat dijadikan asas dalam pembinaan *fiqh* tempatan.

¹²¹ Mahmood Zuhdi Abdul Majid & Rahainah Azahari (1989), *Undang-undang Keluarga Islam : Konsep dan Perlaksanaannya di Malaysia*. Kuala Lumpur : Karya Abazie, h. 215.

3.2.3 Hubungan Sosial Dalam Perspektif Keagamaan (Rumah Terbuka)

I. Pengenalan

Etnik perkauman merupakan ciri yang penting masyarakat Malaysia. Kepercayaan agama, perbezaan bahasa, pengkhususan ekonomi, sikap politik dan bentuk kediaman kesemuanya secara kasar selari dengan pengenalan kumpulan etnik.¹²² Walaupun fenomena tersebut telah 30 tahun dikaji, namun kenyataannya hingga kini masih relevan dengan perkembangan realiti semasa. Menurut Harold Crouch :

*By the late 1990s, Malaysian society was still divided along communal lines. Each ethnic community had its own distinct sense of identity*¹²³

Menyedari hakikat ini, kerajaan telah melaksanakan pelbagai kempen dan program integrasi antara kaum dalam rangka meminimumkan jurang heterogeniti antara kaum. Antara kempen yang dikemukakan adalah sekolah wawasan, perkongsian bilik dan konsep rumah terbuka dalam perayaan utama antara pelbagai kaum. Program rumah terbuka tidak terdapat di tempat lain dan merupakan satu bentuk 'urf Malaysia. Idea ini telah diterapkan oleh kerajaan dan diamalkan oleh syarikat swasta serta orang perseorangan. Amalan ini telah mengundang polemik pro dan kontra. Sehubungan dengan itu, kajian ini akan menganalisis hukum dengan mengambilkira nilai-nilai antara kaum yang boleh dijadikan asas dalam penetapan hukum tersebut.

¹²² Paul Douglas Marshall Starr (1973), *Status Consistency and Marginality : A Study of Self and Society in Malaysia*. Ann Arbor Michigan : University Microfilms, hh. 45-46.

¹²³ Harold Crouch (2001), "Managing Ethnic Tensions Through Affirmative Action : The Malaysian Experience" dalam Nat J. Colletta *et.al.* (eds.), *Social Cohesion and Conflict Prevention in Asia : Managing Diversity through Development*. Washington : The World Bank, h. 244.

II. Konsep dan Latarbelakang Amalan Rumah Terbuka

Masyarakat Melayu sebagai teras bangsa Malaysia memiliki perbendaharaan nilai dan budi bahasa yang mulia dan terpuji seperti yang tersurat dan tersirat dalam pantun dan peribahasanya.¹²⁴ Mereka menyanjung tinggi, memuji, menggalakkan dan menghargai budi bahasa yang mulia seperti berhati-hati, merendah diri, sabar, pemurah, menunaikan janji, muafakat, tolong menolong dan sebagainya.¹²⁵ Semua amalan ini bersesuaian dengan ajaran Islam.¹²⁶

Satu nilai positif lain yang terdapat dalam budaya Melayu adalah kunjung-mengunjungi serta ziarah-menziarahi.¹²⁷ Ia menjadi amalan dalam perayaan umat Islam di Malaysia sama ada pada Hari Raya Aidil Fitri ataupun Aidil Adha. Daripada tradisi ziarah menziarahi masyarakat Melayu ini, lahirnya idea rumah terbuka pada setiap musim perayaan agama-agama masyarakat Malaysia.¹²⁸ Amalan ini cuba dikembangkan oleh kerajaan sebagai program bersama dalam rangka mewujudkan dan memupuk perpaduan serta integrasi antara kaum.

¹²⁴ Untuk merujuk pelbagai nilai murni Melayu yang selaras dengan ajaran Islam, lihat Abdullah al-Qari Salleh (2002), *Sinar Wahyu Menembusi Pantun Falsafah Melayu*. Kuala Lumpur : al-Hidayah Publishers.

¹²⁵ Ahmad Hj. Yusof (1959), *Sarenjis Mawar*. Port Wellesley : Pustaka Rumaja, h. 5.

¹²⁶ Mustafa Daud (2002), "Budi Bahasa Dalam Tamadun Melayu dan Tamadun Islam : Satu Perbandingan" dalam Syed Muhammad Dawilah al-Edrus (ed.), *Pemikiran Melayu Tentang Alam dan Hakikat Diri*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 110.

¹²⁷ Haji Mohtar H. Md. Dom (1977), *Adat Perpatih dan Adat Istiadat Masyarakat Malaysia*. Kuala Lumpur : Federal Publications, h. 45; Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (2000), *Tradisi dan Perubahan Norma dan Nilai di Kalangan Orang-orang Melayu*. Petaling Jaya : Masfami Enterprise.

¹²⁸ Lihat jenis-jenis perayaan masyarakat Malaysia dalam Taha Abdul Kadir (1985), *Hari Perayaan Penduduk Malaysia*. Petaling Jaya : Pelanduk Publications.

Sepertimana yang diungkapkan oleh Dr. Mahathir Mohamad

*Di Malaysia di mana penduduknya terdiri daripada berbagai-bagai agama, sudah menjadi tradisi penduduknya merayakan perayaan semua kaum. Jika sesuatu kaum mengadakan sambutan hari raya, maka kaum-kaum yang lain turut bersama-sama merayakannya. Sama ada perayaan itu bercorak agama ataupun hanya adat resam sahaja seperti perayaan tahun baru, pesta menuai atau lain-lain perayaan seumpamanya yang dikaitkan dengan sesuatu kaum di Malaysia, maka apabila kaum berkenaan mengadakan hari raya, semua kaum turut bersama... Mereka kunjung-mengunjung untuk berjumpa kawan-kawan di hari perayaan kawan mereka itu supaya dapat bersama merayakannya, walaupun yang mengunjugi atau yang dikunjugi itu dari bangsa dan agama yang berlainan.*¹²⁹

Amalan ini tidak terdapat di kebanyakan negara lain. Setiap kaum merayakan perayaan masing-masing tanpa melibatkan kaum lain. Sebagai contoh di negara India, penganut Hindu tidak dapat hidup bersama orang Islam dan orang Sikh, tetapi di Malaysia, setiap kaum, kepercayaan dan amalan perayaan bebas dipraktikkan dan hidup dalam suasana yang harmoni.

Justeru, rumah terbuka merupakan satu wadah kepada proses integrasi antara kaum di Malaysia. Hasil dalam pembinaan budaya bangsa dapat menjadi kerangka dalam proses pembinaan *fiqh* Malaysia.

III. Asas Hukum dan Penilaian Semasa

Satu pemahaman serta pengoreksian kembali terhadap tafsiran sarjana klasik mengenai pola hubungan orang Islam dengan bukan Islam perlu dilakukan selaras

¹²⁹ Mahathir Mohammad (1995), *Tradisi Merayakan Perayaan Semua Kaum*. (cetakan kedua), Kuala Lumpur : Jabatan Perkhidmatan Penerangan Malaysia, hh. 4-5.

dengan realiti masa kini.¹³⁰ Ia juga sejajar dengan semangat ajaran Islam serta gagasan Islam inklusif-pluralis. Proses ini penting dalam membina suatu hubungan yang akrab dengan penganut agama lain. Ia memerlukan suasana yang damai dan semangat perpaduan.

Dengan demikian, perasaan saling memusuhi, membenci dan mencurigai antara penganut agama dapat diminimumkan.¹³¹ Sehubungan dengan itu, 'urf rumah terbuka penting untuk sebuah masyarakat majmuk seperti Malaysia pada realiti masa sekarang.

Sarjana hukum Islam berbeza pandangan dalam membolehkan dan melarang amalan sambutan rumah terbuka dalam perayaan-perayaan utama di Malaysia.¹³² Perselisihan ini adalah berlandaskan beberapa asas;

a. Hadis Nabi s.a.w.

Rasulullah s.a.w. bersabda¹³³ :

من تشبه من قوم فهو منهم

Ertinya :

Barang siapa meniru syiar sesuatu kaum (bukan Islam), maka ia daripada golongan mereka

(Riwayat Abū Dāwūd)

¹³⁰ Untuk melihat perbincangan dalam kerangka klasik, rujuk Ridzwan Ahmad (2000), "Pengaruh Budaya Tempatan Terhadap Penentuan Hukum Menziarahi Rumah Terbuka Perayaan Agama Bukan Islam di Malaysia", dalam (Kertas kerja Seminar Hukum Islam Semasa III Peringkat Kebangsaan. anjuran Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur).

¹³¹ Lihat H. Abuddin Nata (2001), *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*. Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, h. 201.

¹³² Majelis Ulama Indonesia pada 7 Mac 1981 telah mengeluarkan fatwa sambutan hari Krismas oleh orang Islam adalah haram. Lihat Mohammad Atho Mudzhar (1993), *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia : Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. (edisi dwibahasa), Jakarta : Indonesian-Netherlands Cooperation In Islamic Studies (INIS), hh. 117-123.

¹³³ Abū al-Tāyiyb Muḥammad Syams al-Haqq al-'Azīm Ābādī (t.t.), *'Awn al-Ma'būd Syarḥ Sunan Abī Dāwūd*. Beirut : Dār al-Fikr, j. 11, h. 74.

Hari perayaan agama kaum bukan Islam pada hakikatnya adalah syiar agama mereka. Umat Islam disuruh supaya tidak meniru syiar dan budaya kaum bukan Islam. 'Illah pengharaman dan larangan menyertainya adalah penyerupaan (*tasyabbuh*). Memang jelas haram bagi umat Islam menyertai hari raya kaum bukan Islam, seperti memasang lampu warna-warni di keliling rumah, menghias rumah dengan pokok Krismas, menyertai perarakan Hari Deepavali dan lain-lain, kerana amalan ini ada hubungan terus dengan akidah. Selain pengharaman yang berkaitan dengan upacara berbentuk keagamaan, 'illah lain adalah unsur-unsur maksiat seperti minuman keras, nyanyian melalaikan dan pergaulan bebas di antara lelaki dengan perempuan.

Walau bagaimana pun, amalan rumah terbuka ini dibolehkan sekiranya 'illah pengharaman atau larangan tersebut dapat dielakkan. Keadaan ini bersesuaian dengan satu kaedah dalam *uṣūl al-fiqh*,¹³⁴ iaitu:

إن الحكم يدور مع علته لا مع حكمته وجودا وعدما

Ertinya :

Sesungguhnya hukum berputar pada kewujudan dan ketiadaan 'illah bukannya hikmah

b. Kaedah yang berkaitan dengan akidah:¹³⁵

Dalam satu kaedah yang berkaitan, ulama Islam telah mengambil ketetapan, iaitu :

الرضا بالكفر فهو كفر

Ertinya :

Merelai kekufuran adalah kufur.

¹³⁴ Wahbah al-Zuhaylī (1998), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (cetakan kedua), Damsyik : Dār al-Fikr, j. 1, h. 651.

¹³⁵ Muḥammad 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Raḥīm al-Mubārakfūrī (t.t.), *Tuḥfah al-Aḥwāl*. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, juz. 8, h. 418; Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī (1372), *Tafsīr al-Qurṭubī*. Kaheerah : Dār al-Sya'b, juz. 5, h. 418.

Begitu juga kaedah¹³⁶

الرضا بالمعصية معصية

Ertinya :

Merelai maksiat adalah maksiat

Berasaskan kaedah tersebut, merelai kekufuran hukumnya kufur, begitu juga merelai maksiat hukumnya juga maksiat. Menurut Abdul Hayei Abdul Shukor, ikut serta berhari raya dengan kaum bukan Islam [kafir yang bermusuhan dengan orang Islam], serta mengucapkan tahniah dan selamat hari raya kepada mereka, adalah antara tanda kerelaan hati terhadap kekufuran seseorang. Islam menolak sekeras-kerasnya sikap itu.¹³⁷ Sebaliknya orang kafir yang setia kepada kerajaan Islam, seperti kaum-kaum bukan Islam yang tinggal di Malaysia, jika mereka telah menunjukkan kesetiaan yang baik kepada negara, memberi sumbangan ke arah keharmonian antara kaum serta hormat-menghormati antara kaum, terutamanya dengan masyarakat Islam, maka tiada salahnya berkongsi raya dengan mereka dalam hal-hal yang tidak berkaitan akidah dan tidak menyentuh kesucian Islam.¹³⁸

Namun begitu, dalam menganalisis hukum rumah terbuka, beberapa elemen lain perlu diambilkira kerana ia memberi kesan hukum secara tidak langsung. Di antara elemen tersebut adalah;

a. Bentuk keagamaan masyarakat Malaysia.

Dalam konteks masyarakat Malaysia, terdapat dua kumpulan agama utama, iaitu agama Samāwī dan agama budaya. Agama Samāwī merujuk kepada agama yang

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Abdul Hayei Abdul Shukor (2001), "Hukum Merayakan Perayaan Kaum-kaum Bukan Islam" dalam *Mingguan Malaysia*. 31 Disember 2001.

¹³⁸ *Ibid.*

berdasarkan wahyu Ilahi pada asalnya seperti agama Islam dan terdapat penyelewengan selepas tempoh waktu tertentu seperti agama Kristian dan Yahudi. Hari raya agama Samāwī di Malaysia adalah;

i. Orang Islam

- a. Hari Raya Puasa
- b. Hari Raya Adha

ii. Orang Kristian

- Hari Krismas

Manakala agama budaya adalah agama yang lahir daripada budaya masyarakat.

Ciri-ciri agama budaya:¹³⁹

- i. Tidak disampaikan oleh nabi atau rasul.
- ii. Tidak memiliki kitab suci yang diwarisi oleh nabi.
- iii. Sistem merasa dan berfikir agama inheren dengan sistem merasa dan berfikir dari tiap segi kehidupan masyarakat.
- iv. Berubah dengan perubahan akal masyarakat yang menganutnya.

Daripada kepercayaan ini, lahir beberapa bentuk perayaan yang mewakili cara hidup masing-masing. Contoh hari raya agama budaya di Malaysia adalah;

i. Orang India

- Deepavali

ii. Orang Cina

- Tahun Baru China
- Wesak

iii. Orang Sikh

- Vasakhi

¹³⁹ Sidi Gazalba (1972), *Maut, Batas Kebudayaan dan Agama*. (cetakan kedua), Jakarta : Tintamas, h. 105.

iv. Orang Iban

- Pesta Gawai

v. Orang Kadazan Dusun

- Pesta Keamatan

Perbezaan di antara agama Samāwī dengan agama budaya kurang ditekankan dalam penetapan hukum, sedangkan ianya memberi implikasi yang besar. Ini kerana terdapat perbezaan yang mendasar di antara kedua-dua agama tersebut dan perayaan yang lahir dari pegangan berkenaan. Agama Samāwī adalah ciptaan Allah s.w.t. dan pola budaya yang lahir adalah hasil dari ajaran wahyu. Justeru, perayaan-perayaan agama Samāwī adalah berasaskan petunjuk wahyu dan disesuaikan dengan cara hidup masyarakat setempat yang tidak bercanggah dengan ajaran agama. Pendek kata, setiap perayaan mempunyai konotasi keagamaan manifestasi daripada akidah tauhid dan setiap amalan adalah berhubungkait dengan ibadah. Situasi ini berbeza dengan agama Samāwī yang mengalami proses penyelewengan seperti agama Kristian di Malaysia kerana ia telah diserapi dengan doktrin sekularisme dan tidak lagi berasaskan konsep tauhid, bahkan trinititi. Agama Kristian yang wujud pada hari ini adalah ajaran yang telah diasaskan oleh Paul¹⁴⁰ bukannya berasaskan ajaran Nabi 'Īsā a.s.¹⁴¹

Sedangkan agama budaya adalah ciptaan manusia berasaskan keterbatasan akal hasil dari interaksi dengan alam sekeliling dan ia bercorak tempatan. Keadaan ini berikutan agama adalah hasil dari budaya. Justeru, agama adalah budaya dan perayaan yang lahir dari kepercayaan tersebut adalah sebahagian dari agama budaya masyarakat.

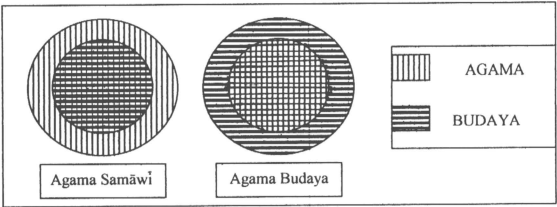
¹⁴⁰ K.H. Hasbullah Bakry (1990), *Jesús Christ in the Quran, Muhammad in the Bible*. Kuala Lumpur : S.A. Majeed, h. 51.

¹⁴¹ Paul pada asalnya merupakan pengikut nabi 'Isa a.s. tetapi menyeleweng selepas pengangkatan Nabi 'Isa. Beliau berasal daripada kaum Yahudi iaitu daripada suku Benjamin yang menganut mazhab Farisi. Mazhab ini merupakan satu aliran yang fanatik kepada undang-undang Yahudi dan anti kepada agama Kristian. Lihat Agus Hakim (1990), *Perbandingan Agama*. (cetakan keenam), Bandung : Penerbit Diponegoro, h. 93.

Ini menunjukkan wujudnya dikotomi dalam apa yang dikatakan sebagai perayaan berbentuk keagamaan dan sambutan yang tiada hubungkait dengan keagamaan malah adat dan cara hidup masyarakat semata-mata. Sebagai contoh, sambutan Tahun Baru Cina yang tidak berbentuk keagamaan.

Perbezaan di antara agama Samāwī dengan agama budaya dapat dilihat dalam rajah 3.2.3 di bawah.

Rajah 3.2.3 : Perbezaan di antara agama Samāwī dengan agama budaya



Sumber : Kaji selidik pengkaji

Justeru, dalam konteks Malaysia, penganut agama budaya lebih besar berbanding dengan agama Kristian yang tidak murni. Orang Islam perlu toleran dan teliti dalam membezakan di antara sambutan yang berhubungkait dengan keagamaan atau sambutan yang luar dari konotasi keagamaan.

b. Pola hubungan di antara orang Islam dengan bukan Islam.

Pada dasarnya terdapat perubahan sosial dalam pola hubungan orang Islam dan bukan Islam dalam latarbelakang sejarah. Fenomena ini ditandai dengan hubungan yang berbentuk damai dan konflik. Ia dapat dilihat dalam jadual 3.2.3 di bawah;

Jadual 3.2.3 : Pola hubungan antara orang Islam dengan bukan Islam

TAHAP HUBUNGAN	ZAMAN	SEBAB
Teori konflik (keras)	Awal Islam	Orang kafir memusuhi Islam
Teori damai (lembut)	Perkembangan Islam	Orang kafir menerima perjanjian damai
Teori damai/konflik (pilihan)	Kekuatan Islam	Perang/damai
Teori damai (lembut)	Kemunduran umat Islam (penjajahan dan post kolonial)	Umat Islam tiada kekuatan

Sumber : Kaji selidik pengkaji

Bentuk perhubungan dengan bukan Islam bukan satu perkembangan linear dari satu titik ke satu titik tetapi memperlihatkan hubungan turun naik dan pasang surut. Ketika zaman awal perkembangan Islam hubungan berasaskan teori konflik kerana orang bukan Islam memusuhi dan memerangi orang Islam,¹⁴² kemudiannya ditandai dengan teori damai selepas orang bukan Islam memilih untuk berdamai.¹⁴³ Proses ini berterusan dengan pilihan antara damai dan konflik ketika umat Islam memegang paksi kuasa. Namun dalam era kemunduran dan kejatuhan umat Islam, hubungan ini berbentuk damai untuk mengelak kemusnahan umat Islam.

Perubahan demografi dan politik umat Islam perlu diberi perhatian dan diambilkira dalam memutuskan sesuatu hukum yang berhubungan dengan orang bukan Islam. Realiti kini, umat Islam berada dalam era perdamaian disebabkan kemunduran disebabkan faktor dalaman (gejala taqlid) atau luaran (penjajahan Barat). Ketika paksi kekuatan dan kekuasaan umat Islam berubah lebih-lebih lagi selepas kejatuhan Empayar

¹⁴² Al-Qur'ān, al-Tawbah (9), : 29.

¹⁴³ Al-Qur'ān, al-Mumtahanah (60) : 8-9.

'Uthmaniyah kepada kuasa penjajahan Barat, umat Islam sering diperkotak-katikan. Begitu juga dalam era penjajahan kuasa barat, konsep ummah ditransformasikan kepada *nation-state*. Justeru, dalam memutuskan hukum rumah terbuka, elemen-elemen tersebut memberi kesan secara tidak langsung.

Dalam perlembagaan Malaysia, iaitu Perlembagaan Persekutuan menyatakan bahawa Islam adalah agama Persekutuan manakala agama-agama lain boleh diamalkan dengan aman.¹⁴⁴ Ini menunjukkan toleransi beragama di Malaysia bagi menjamin perpaduan yang utuh di kalangan masyarakat *multiracial*. Golongan bukan Islam di Malaysia mendapat hak yang sama dan jaminan di sisi undang-undang perlembagaan Malaysia.¹⁴⁵ Seajar dengan kedudukan tersebut, golongan bukan Islam di Malaysia bukan dari kafir *dhimmi*, *harbi* ataupun *musta'min*.¹⁴⁶

Selaras dengan pandangan al-Qaraḍāwī bahawa kebanyakan hukum berbeza dengan perubahan masa kerana perubahan '*urf*' penduduknya dan berlaku dharurat atau kerosakan massa. Sekiranya kekal hukum seperti yang telah berlaku, akan berlaku kesukaran dan kesulitan kepada manusia serta akan bertentangan dengan kaedah syariah yang dibina berlandaskan keringanan, kemudahan, menolak kesulitan dan kerosakan untuk mengekalkan dunia pada sistem yang sempurna dan sebaik-baik perundangan.¹⁴⁷

Satu kaedah dalam teori perubahan sosial adalah;

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان

Ertinya :

Tidak boleh disangkal berlaku perubahan hukum dengan sebab perubahan masa (perubahan adat dan 'urf).

¹⁴⁴ Perkara 11, Perlembagaan Malaysia. Kebebasan ugama, lihat Lembaga Penyelidikan Undang-undang (2001), *Perlembagaan Persekutuan*. (hingga 1 Jun 2001), Kuala Lumpur : International Law Book Services.

¹⁴⁵ Melainkan beberapa unsur keistimewaan yang dikhususkan kepada orang Melayu.

¹⁴⁶ Lihat kupasan tersebut dalam halaman 124.

¹⁴⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī (1998), *Al-Siyāsah al-Syar'iyah fī Ḍaw'i Nuṣūṣ al-Syar'iah wa Maqāṣidihā*. Kaerah : Maktabah Wahbah, h. 296.

c. Amalan rumah terbuka relevan dengan realiti masa kini bersandarkan beberapa perkara ;

- i. Menghayati saranan *al-Qur'ān* dalam prinsip *ta'āruf*. Kepelbagaian yang diciptakan oleh Allah s.w.t. adalah untuk saling kenal-mengenal.¹⁴⁸ Manusia tidak mempunyai alternatif lain kecuali menerima dan memelihara realiti dan ketentuan Allah ini dengan mengarahkan kepada kepentingan dan tujuan bersama.¹⁴⁹
- ii. Selaras dengan keteladanan Nabi Muhammad s.a.w. Toleransi dan moderasi yang Baginda ajarkan harus sentiasa menjadi acuan dan pedoman dalam interaksi dengan penganut agama lain.¹⁵⁰ Sirah Nabi Muhammad s.a.w. mencatatkan bagaimana Baginda bersikap toleransi apabila berinteraksi dengan golongan bukan Islam.¹⁵¹ Contohnya, dalam perjanjian Hūdaybiyah,¹⁵² Baginda s.a.w. bertolak ansur dengan karenah golongan kafir, tetapi Baginda bersikap tegas apabila perjanjian tersebut dilanggar oleh orang bukan Islam.
- iii. Seajar dengan konsep muhibbah yang diamalkan dalam masyarakat Melayu klasik. Melaka sebuah bandaraya kosmopolitan telah didiami oleh berbagai jenis suku kaum.¹⁵³ Perpaduan wujud hasil interaksi masyarakat tempatan

¹⁴⁸ *Al-Qur'ān*, al-Hujurāt (49) : 13.

¹⁴⁹ Sahibi Naim (1983), *Kerukunan Antar Umat Beragama*. Jakarta : PT. Gunung Agung, h. 49.

¹⁵⁰ Alwi Shihab (1998), *Islam Inklusif : Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. (cetakan keempat), Bandung : Penerbit Mizan, h. 337.

¹⁵¹ Syed Othman Alhabshi & Faisal Hj Othman (1996), "Principles of Tolerance in Islam and the Historical Practices" dalam Syed Othman Alhabshi & Nik Mustapha Nik Hassan (eds.), *Islam and Tolerance*. (cetakan kedua), Kuala Lumpur : Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM), h. 57.

¹⁵² 'Abd al-Malik b. Hisyām al-Humayrī (1997), *Al-Sīrah al-Nabawiyyah*. Beirut : Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, juz. 3, h. 346; Šafī al-Rahmān al-Mubarakfūrī (1418), *Al-Raḥīq al-Makhtūm : Baḥṡ fī al-Sīrah al-Nabawiyyah 'alā Šāhibihā Afḍal al-Ṣolah*. Riyadh : Dār al-Salām, h. 324; Abū al-Ḥassan 'Alī al-Nadwī (2001), *Al-Sīrah al-Nabawiyyah*. Damsyik : Dār al-Qalam, h. 275.

¹⁵³ Muhammad Yusoff Hashim (1983) "Masyarakat Melaka Zaman Kesultanan dan Sifat Kosmopolitannya" dalam Kernial Singh Sandhu & Paul Wheatley (eds.), *Melaka : The*

dengan pedagang asing seperti Arab, Farsi, Cina, Tamil, Cettiar, Keling dan sebagainya.¹⁵⁴

- iv. Saling memahami kepekaan masing-masing berhubung dengan kecintaan serta ikatan batin dengan agama anutan.¹⁵⁵ Pergaulan dengan golongan bukan Islam berprinsipkan fikiran positif melahirkan saling memahami dan saling mengerti. Kesemua ini menghilangkan rasa asing antara golongan Islam dan bukan Islam.¹⁵⁶
- v. Saling hormat menghormati pegangan agama masing-masing untuk mencapai keharmonian antara kaum. Sikap ini penting untuk menghindari sebarang konflik sepertimana peristiwa 13 Mei yang merosakkan harta benda malah mengorbankan jiwa.
- vi. Sesuai dengan semangat pluralisme agama yang mana setiap penganut agama perlu memahami perbezaan dan persamaan untuk mencapai perpaduan dalam kepelbagaian.
- vii. Selaras dengan doktrin toleransi. Wagas Islam telah menjadi mantap akibat penerapan nilai kemelayuan. Gabungan Melayu Islam bukan sekadar telah membentuk sempadan akidah dan batasan budaya, tetapi telah menjadikan orang Melayu sebagai kaum yang toleran, berkesanggupan menerima kumpulan dan etnik lain.¹⁵⁷ Yang pentingnya, setiap orang Islam dan bukan Islam haruslah memahami dasar-dasar toleransi Islam dan dasar-dasar hidup bersama di antara orang Islam dan bukan Islam. Islam bukan agama yang

Transformation of a Malay Capital C. 1400-1980. Kuala Lumpur : Oxford University Press, hh. 122-123.

¹⁵⁴ Perpaduan ini teruji dengan pencefobohan imperialis Portugis.

¹⁵⁵ Alwi Shihab (1998), *Op.cit.*, h. 338.

¹⁵⁶ Sahibi Naim (1983), *Op.cit.*, h. 59.

¹⁵⁷ Mohammad Abu Bakar (2001), "Wagas Islam, Warisan Melayu dan Weltanschauung Malaysia", dalam (Kertas kerja Seminar Sehari Dialog Peradaban Melayu II anjuran Pusat Dialog Peradaban Universiti Malaya, Kuala Lumpur), h. 3.

berasaskan paksaan ataupun agama yang menekan sesuatu golongan yang tertentu kerana dalam sejarah Islam, tidak ada satu pun peristiwa yang menunjukkan bahawa Islam memaksa atau menekan golongan bukan Islam. Sikap toleransi ini perlu dijana dan dijelmakan dalam amalan rumah terbuka untuk mencapai perpaduan antara kaum.

Perselisihan pendapat antara sarjana hukum mengenai hukum rumah terbuka berpunca daripada tasawwur yang kurang jelas terhadap konsep yang diterapkan oleh kerajaan dan pengamalannya di kalangan individu. Terdapat dua pandangan utama berhubung rumah terbuka. Pertama, rumah terbuka boleh dihadiri jika maksud rumah terbuka hari-hari kebesaran kaum bukan Islam itu tidak lebih daripada hanya diadakan majlis di tempat tertentu tanpa pengaruh unsur dan upacara keagamaan serta elemen maksiat. Begitu juga ikut bercuti pada hari itu, membalas ucapan selamat hari raya yang diucapkan terdahulu, atau hanya memperlihatkan rasa senang hati dengan kegembiraan mereka berhari raya, maka tindakan seumpama ini tidak termasuk dalam hal-hal akidah atau menunjukkan keadaan rela hati terhadap agama dan kepercayaan mereka. Tetapi jika maksud rumah terbuka itu adalah ikut serta berhari raya di pusat-pusat keagamaan, berunsur maksiat, merelai kekufuran kaum bukan Islam dan berkasih sayang dengan mereka atas nama agama, maka sememangnya haram dan sama sekali tidak boleh dihadiri.

IV. Kesimpulan

Malaysia adalah sebuah negara yang unik kerana mempunyai rakyat yang terdiri daripada berbagai keturunan, bahasa dan agama di samping mempunyai berbagai-bagai adat resam dan budaya masing-masing. Namun begitu, masalah perpaduan antara kaum

adalah satu masalah yang kritikal yang sukar dikendalikan sekiranya pemimpin negara tidak pandai menanganinya manakala rakyat pula tidak dapat bertolak ansur antara satu sama lain.

Pengalaman dan takdir sejarah telah mengundang pelbagai hasil yang sukar dikikis dalam hubungan antara kaum di Malaysia. Dasar penjajah yang menjalankan polisi “pecah dan perintah” telah berjaya mewujudkan polarisasi antara kaum, spesialisasi pekerjaan dan segregasi tempat tinggal. Fenomena ini sekiranya berlanjutan akan menimbulkan krisis dan konflik yang kronik antara kaum.

Justeru Islam haruslah dijelaskan dari segi toleransinya, selama mana orang bukan Islam dapat mengakui kedaulatan Islam dan mengakui ketinggian Islam serta mengakui kebebasan Islam untuk bergerak dan berkembang. Masyarakat bukan Islam haruslah memahami bahawa Islam merupakan agama sejagat, diturunkan Allah s.w.t. kepada semua umat manusia tidak kira warna kulit dan keturunan, tidak kira budaya, tradisi dan rupa bangsa mereka, malahan seperti yang dimaklumi Rasulullah s.a.w. diutus untuk seluruh umat manusia di mana sahaja mereka berada. Islam tidak melarang penganutnya berhubungan dengan penganut agama lain tetapi perhubungan tersebut mestilah tidak membawa kemudharatan dan keburukan kepada Islam itu sendiri serta para penganutnya. Justeru, pihak yang berkenaan perlu berhati-hati dalam menjayakan misi perpaduan nasional berlandaskan sambutan rumah terbuka.

3.3 KESIMPULAN

Hubungan sosial sesama etnik atau di antara etnik yang membentuk bangsa Malaysia berlangsung dalam suasana yang harmoni. Interaksi yang berlaku ini menimbulkan pelbagai gaya hidup yang positif, malah ada juga yang negatif. Namun begitu, gaya hidup atau budaya yang positif sahaja boleh diambil kira dalam penetapan hukum.

Masyarakat Melayu sebagai tonggak bangsa Malaysia mempunyai cara hidup yang berbeza dengan masyarakat Arab Timur Tengah atau masyarakat Barat. Seajar dengan hakikat tersebut, setiap implementasi hukum yang tiada naşş yang jelas perlu merujuk kepada realiti dan mentaliti masyarakat setempat. Setiap perbezaan dan perubahan sosiobudaya perlu diteliti oleh para pengkaji agar tidak timbul unsur keserbasalahan dan kesukaran dalam masyarakat. Sebagai contoh, masyarakat Melayu menghormati dan mesra wanita. Nilai ini mencetuskan episod kepimpinan wanita di Alam Melayu. Begitu juga, nilai tolong-menolong di antara pasangan suami isteri melahirkan amalan Harta Sepencarian. Sumbangan kaum wanita sebagai pasangan hidup di ambilkira dalam masyarakat Melayu.

Begitu juga dengan penjanaan nilai-nilai bersama sebagai asas pembentukan bangsa Malaysia selaras dengan realiti kemajmukan. Setiap nilai universal dan positif boleh dijadikan landasan dalam pembentukan budaya bangsa Malaysia. Nilai masyarakat “miniatur Asia” ini berbeza dengan nilai masyarakat Barat. Namun, apabila ia diamalkan dalam masyarakat setempat, budaya tersebut dapat dijadikan asas dalam penetapan hukum. Sebagai contoh, nilai toleransi, hormat menghormati dalam budaya bangsa Malaysia menjadi momentum kepada amalan rumah terbuka di musim perayaan.

Justeru, amalan dan cara hidup masyarakat Malaysia yang bervariasi ini perlu diambilkira dalam penetapan hukum yang tiada naşş yang jelas. Ini kerana budaya masyarakat bersifat lokal (tempatan), sedangkan syariah Islam bersifat universal.¹⁵⁸ Paduan di antara unsur lokal dengan unsur universal menjadi sebatian hukum yang positif

¹⁵⁸ Komaruddin Hidayat (2002), "Ketika Agama Menyejarah", dalam *al-Jāmi'ah*. (Journal of Islamic Studies), Yogyakarta : Institut Agama Islam Negeri (IAIN), v. 40, Jan-Jun 2002, h. 103.