Jurnal Syariah, Jil. 18, Bil. 2 (2010) 277-298 *Shariah Journal*, Vol. 18, No. 2 (2010) 277-298

PEMIKIRAN "MESRA GENDER" DALAM KARYA FIQH ULAMA MELAYU KLASIK

Mohd Anuar Ramli*

ABSTRACT

This article discusses the classical Malay Muslim scholars thought, especially concerning Islamic law from a gender perspective. It also scrutinizes the classical Malay Muslim scholar's background and education as well as their role in the socialization of Islamic teachings in Malay society. They have played a significant role in introducing changes to Muslim society. Most classical Malay Muslim scholars are from the Shafiite school and are quite prolific in the production of Jawi books, as well as being renowned for their learning based on their experience and international pursuit of knowledge (riḥlah 'ilmiyyah). Usually, in liberal feminism literature, classical Malay Muslim scholars are characterized by various negative traits, including being misogynist, narrow minded, rigid, and backward looking. The enthusiasm of Western secular feminist thought has resulted in the reckless criticism of Muslim scholars and institutions. Religious texts are no longer regarded as sacred, and the views of scholars are dismissed as an ideological collection of perspectives without taking into account their credibility and intellectual value. The guiding principle of higher criticism rather than principled dynamism diverts western feminist groups from the basis of truth. The bad label given will create prejudice against the credibility of Muslim scholars. Hence,

* Lecturer, Department of Fiqh and Usul, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, Kuala Lumpur, rausyanfekr@yahoo.com.

researcher should study classical Malay Muslim scholar's views that are characterized as gender friendly to explain the mistaken perception of anti-Muslim scholars (ulama phobia).

Keywords: *gender, feminist, misogynist, jawi book, Malay Muslim*

PENGENALAN

Islam datang ke Alam Melayu dalam era kejatuhan tamadun intelektualnya di Timur Tengah. Ia diwarnai dengan gejala kejumudan terutamanya dalam aliran pemikiran hukum Islam. Senario ini berlaku ekoran timbulnya gejala *taqlīd* dalam kalangan umat Islam dan aktiviti ijtihad yang semakin menguncup dikalangan sarjana Islam. Ijtihad dianggap sebagai larangan. Zaman ini juga dipanggil fasa penutupan pintu ijtihad. Tiada lagi mazhab baru yang dilahirkan. Ini kerana timbul pelbagai cabaran dari dalaman dan luaran umat Islam yang mana akibatnya para ulama kebanyakannya menisbahkan pandang mereka dengan mazhab terdahulu.

Walaupun begitu, hukum Islam tetap terus berkembang dengan variasinya yang kompleks sama ada dalam bentuk tradisi *syaraḥ*, *ḥāsyiyah* dan *mukhtaṣar*. Lanjutan dari tradisi ini, ulama Melayu klasik memperkembangkannya dalam pelbagai disiplin ilmu keislaman sama ada fiqh, tauhid, bahasa dan sebagainya. Ulama Melayu klasik memainkan peranan yang penting dalam menghasilkan karya-karya Arab dan jawi sebagai wadah sosialisasi ajaran Islam. Selain itu, mereka turut menjadi agen yang mempertautkan hubungan Islam pinggiran (luar lingkaran Timur Tengah) dengan Islam pusat (lingkaran Timur Tengah) dalam bentuk jaringan intelektual dari kurun ke 17-20 M. Hasil kegigihan ulama Melayu klasik, syariat Islam umumnya, ilmu fiqh khususnya berkembang pesat.

Dalam wacana feminis Muslim beraliran liberal, hasil karya fiqh ulama klasik dianggap sebagai koleksi pandangan yang *bias gender*. Ini kerana pandangan mereka yang kesemuanya lelaki bersifat misoginis (anti perempuan). Kaum perempuan mengalami subordinasi dan marginalisasi. Selaras dengan itu, lahir berbagai pandangan fiqh yang dilihat merugikan kaum perempuan, contohnya perempuan tidak boleh menjadi imam lelaki, warisan perempuan kurang daripada kaum lelaki dan seumpamanya.

Walaupun begitu, pandangan aliran liberal ini lebih bersifat prejudis terhadap para ulama dan golongan lelaki. Hakikatnya, di dalam kitab fiqh klasik terdapat juga pandangan yang bersifat mesra gender. Hal ini boleh dilihat dalam penetapan hukum harta sepencarian khususnya. Ia merupakan

dinamisme 'uruf dan budaya masyarakat Melayu Nusantara dan ia diambilkira oleh ulama Melayu klasik dalam penetapan hukum mereka.

KARYA-KARYA FIQH ULAMA MELAYU KLASIK

Dalam tradisi intelektual Islam, khususnya di Timur Tengah, terdapat dua istilah untuk kategori karya-karya ilmiah berdasarkan kurun atau format penulisannya. Kategori pertama disebut kitab-kitab klasik (*al-kutub al-qadīmah*), sedangkan kategori kedua disebut kitab-kitab moden (*al-kutub al-'aṣriyah*). Perbezaan yang pertama dari yang kedua dicirikan, antara lain, oleh cara penulisannya yang tidak mengenal noktah atau titik henti, tanda baca (*punctuation*), dan kesan bahasanya yang berat, klasik, dan tanpa baris. Apa yang disebut kitab kuning pada dasarnya merujuk kepada kategori yang pertama, iaitu kitab-kitab klasik (*al-kutub al-qadīmah*).[11]

Secara umum, kitab fiqh klasik atau kitab kuning difahami sebagai kitab rujukan keagamaan yang merupakan produk pemikiran para ulama pada masa lampau (*al-salaf*) yang ditulis dengan format khas pra-moden sebelum abad ke-17M. Ada juga yang menyebutnya, "kitab gundul". Ini kerana disandarkan pada kata per kata dalam kitab yang tidak berbaris, bahkan tidak ada tanda bacanya sama sekali. Selain itu, istilah "kitab kuno" juga sebutan lain kitab kuning.[2] Lebih terperinci lagi, kitab kuning didefinisikan dengan tiga pengertian. Pertama, kitab yang ditulis oleh ulama-ulama asing, tetapi secara turun-temurun menjadi rujukan yang menjadi panduan oleh para ulama Melayu. Kedua, ditulis oleh ulama Melayu sebagai karya yang tersendiri. Ketiga, kitab yang ditulis ulama Melayu sebagai komentar atau terjemahan atas kitab karya ulama asing, khususnya berbahasa Arab.[3]

Secara khususnya, karya fiqh dapat diklasifikasikan kepada tujuh kategori,[4] tetapi dalam konteks karya fiqh klasik ulama Melayu,[5] ia dapat dibahagikan

---

1 Affandi Mochtar (2001), *Membedah Diskursus Pendidikan Islam*. Jakarta: Penerbit Kalimah, h. 37.

2 *Ibid.,* h. 37.

3 *Ibid.,* hh. 36-37.

4 Cik Hasan Bisri (2003), *Model Penelitian Fiqh: Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*. Bogor: Kencana, hh. 291-292.

5 Baki lagi lima ialah i) karya yang berupa himpunan fatwa-fatwa, iaitu koleksi pandangan mujtahid sebagai jawapan kepada persoalan semasa yang diajukan kepadanya ketika itu; ii) karya yang berupa kitab perbandingan (*muqārin*), iaitu perbandingan pandangan antara imam mujtahid dan mazhab tanpa pemihakan dan dapat disebut sebagai kitab panel; iii) kitab rujukan yang menjadi teks-teks

kepada dua kategori, iaitu pertama, kitab fiqh lengkap yang mengandungi pelbagai masalah hukum dalam suatu aliran pemikiran (mazhab) sama ada berbentuk *matan*, *sharaḥ* (huraian), *ta'līq* (komentar), *ḥāsyiyah* (anotasi), *mukhtaṣar* (ringkasan), *taḥqīq* (edit) dan seumpamanya. Karya-karya ini lebih dikenali sebagai kitab klasik (*al-kutub al-qadīmah*) atau kitab kuning dalam tradisi pondok (pesantren). Kedua, kitab fiqh yang bersifat khusus dalam bidang tertentu sama ada *ibādah, mu'āmalah, mawārīth, siyāsah* dan sebagainya.

Dalam konteks kajian ini, kitab fiqh klasik ulama Melayu merujuk kepada karya-karya fiqh yang dihasilkan oleh ulama Kepulauan Melayu dari kurun ke 17M-20M. Ia termasuklah yang dihasilkan oleh ulama Melayu di Mekah dan pusat keislaman yang lain mahupun di Kepulauan Melayu, dalam bahasa Arab atau bertulisan Jawi khususnya membincangkan tentang fiqh sama ada dalam bentuk perbincangan fiqh yang lengkap ataupun dalam bidang-bidang tertentu sahaja.

Penghasilan karya dalam pelbagai disiplin ilmu ini menggambarkan dinamisme kearifan tempatan (*local genius*)[6] dalam mencorakkan budaya ilmu di Nusantara. Ini kerana walaupun bersifat toleransi dalam penerimaan ajaran Islam, tradisi asalnya tetap mempunyai peranan dalam mewarnai perkembangan budaya ilmu,[7] khususnya dalam pengenalan huruf Jawi sebanyak 29 huruf yang diinspirasikan oleh huruf Arab di samping penambahan beberapa huruf baru. Huruf baru ini tiada dalam khazanah bahasa Arab, dan dikatakan diambil dari bahasa Farsi dan Barbar contohnya, *cha, nga, ga, pa,* dan *nya*.[8] Huruf *va* ditambah kemudiannya oleh Dewan Bahasa dan Pustaka pada tahun 1994.[9] Dengan pengenalan huruf baru dalam tradisi penulisan ini, banyak karya-karya telah dihasilkan berasaskannya, sama ada dalam bidang keagamaan seperti tauhid, fiqh, bidang sastera seperti hikayat dan seumpamanya.

---

pengajian di sekolah, atau universiti dan dipanggil sebagai buku teks; iv) kitab fiqh bersifat umum bukan membincangkan substansi fiqh, sebaliknya berupa gagasan pengembangan fiqh kontemporari dan seumpamanya dan v) karya berbentuk kamus dan ensiklopedia yang menghuraikan istilah-istilah teknikal dalam wacana fiqh dan sebagainya.

6 Istilah ini diperkenalkan oleh Quaritch Wales dalam H.G. Quaritch Wales (1974), *The Making of Greater India*, e. 3, London: Bernard Quaritch, h. 57.

7 Rahimin Affandi Abdul Rahim (1999), "Islamic Legal Reform in The Administration of Islamic Law in Malaysia: A Critical Analysis", (Tesis PhD, University of Birmingham, tidak diterbitkan), hh. 157-160.

8 Syed Muhammad Naquib al-Attas (1990), *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Petaling Jaya: Angkatan Belia Islam Malaysia, hh. 40-41.

9 Hashim Musa (2006), *Epigrafi Melayu: Sejarah Sistem Tulisan dalam Bahasa Melayu.* e. 2, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hh. 70-71.

KARYA FIQH KLASIK ULAMA MELAYU DAN PEREMPUAN

Menurut Wan Mohd Shaghir Abdullah, dalam seluruh pembicaraan ilmu keislaman, perkataan yang digunakan untuk merujuk jenis keturunan Adam dan Hawa adalah lelaki dan perempuan. Khususnya perkataan perempuan, penggunaannya adalah disebabkan persaingan dengan perkataan wanita. Para ulama Melayu tidak mahu mencemarkan kitab-kitab yang mereka karang dengan perkataan wanita. Ini kerana perkataan yang dianggap lebih sopan dan halus ialah penggunaan perkataan perempuan bukannya wanita.[10]

Walaupun begitu, kitab kuning dilihat sarat dengan elemen bias gender. Salah satu faktor penyebabnya adalah kenyataan bahawa kitab kuning hampir semuanya dikarang oleh ulama lelaki. Menurut Van Bruinessen, faktor ini menyebabkan prasangka dan kepentingan jenis lelaki sangat mewarnai pembahasannya.[11] Dalam kajian Azyumardi Azra, tiada ulama Melayu dalam kalangan perempuan dicatatkan dalam sejarah Alam Melayu.[12]

Di antara kitab kuning yang banyak dibaca di kepulauan Melayu terdapat satu yang dikarang oleh seorang ulama Melayu perempuan. Namun, tidak ramai pembaca menyedari hal ini, disebabkan kitab tersebut di atas nama seorang lelaki, iaitu bapa saudaranya sendiri. Kitab ini dikenali dengan judul *Perukunan Jamaluddin*. Kitabnya sederhana sahaja terkandung *perukunan* bererti huraian dasar mengenai rukun Islam dan rukun iman, tetapi merupakan salah satu karya yang popular, dan sering dicetak kembali. Di halaman pertama ditulis bahawa kitab ini adalah "*karangan bagi al-'Alim al-'Allamah Mufti Jamal al-Din ibn al-Marhum al-'Alim al-Fadil al-Syeikh Muhammad Arshad al-Banjari*". Syeikh Jamal al-Din merupakan anak lelaki kepada Syeikh Arshad al-Banjari, seorang lelaki yang berpengaruh, ulama yang terkemuka di Kalimantan Selatan pada zamannya. Tetapi tradisi setempat mengingatkan bukan beliau yang mengarang kitab perukunan tersebut, melainkan seorang anak saudara perempuannya, iaitu Fatimah (yang lahir hasil dari perkahwinan anak perempuan Syeikh Arshad, iaitu Sharifah, dengan 'Abd al-Wahhab al-Bugisi). Kurang jelas mengapa Syeikh Jamal al-Din dinisbahkan kepada

---

[10] Wan Mohd Shaghir Abdullah (2006), "Etika Penggunaan Bahasa Melayu Kitab Pelbagai Disiplin Ilmu", (Kertas kerja Persidangan Antarabangsa Bahasa, Sastera dan Budaya Melayu ke 2, anjuran Dewan Bahasa dan Pustaka, pada 24-25 Januari 2006), h. 9.

[11] Martin Van Bruinessen (1999), *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat,* c. 3, Bandung : Mizan, h. 175.

[12] Azyumardi Azra (2002), *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana Aktualitas dan Aktor Sejarah,* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, h. 14.

karangan ini. Dalam dunia kitab kuning memang tiada hak cipta yang khusus. Namun, dalam hal ini identiti pengarang yang sebenarnya telah disembunyikan. Kalau digali dalam sejarah, tidak mustahil akan ditemui perempuan lain yang menguasai ilmu-ilmu agama dan telah menulis kitab.[13]

Dari segi isi, kitab *Perukunan Jamaluddin* tidak jauh berbeza dari kitab sejenis lainnya. Fatimah pastilah bukan seorang feminis yang dengan sengaja menulis fiqh alternatif. Kitabnya sangat sederhana dan hanya menghuraikan beberapa ajaran pokok berhubungan dengan salat, puasa dan cara menguruskan mayat sahaja. Namun, pengarang tidak meletakkan perempuan pada posisi lebih rendah atau kurang suci daripada lelaki. Ia menghindari dari perkara yang sangat membezakan antara kedua jenis kelamin (seperti *'aqīqah*, warisan atau kesaksian). Ketika ia membicarakan haid dan mandi sesudah haid, tidak ada kesan seolah-olah perempuan dalam haid adalah kotor. Ia tidak memakai istilah seperti "bersuci" (yang secara tersirat menyatakan perempuan dalam haid tidak "suci"); secara lebih neutral ia menulis bahwa ada lima perkara yang mewajibkan mandi: mati (kecuali mati syahid), haid, nifas, *wilādah* (bersalin), dan *janābah* (persetubuhan). Tidak ada huraian panjang tentang hal-hal yang dilarang bagi perempuan pada masa haid.[14]

Setakat penelitian Wan Mohd Shaghir dalam senarai tokoh-tokoh ulama Nusantara, beliau hanya menyenaraikan Wan Fatimah binti Syeikh Wan Ali bin Abdul Rahman Kutan al-Kalantani bin Abdul Ghafur bin Syeikh Izzuddin @ Syeikh Taqiyuddin. Wan Fatimah adalah di antara perempuan alim dan kuat beramal, seperti membaca al-Qur'an, berwirid, dan berzikir. Beliau dilahirkan dalam keluarga besar ulama Patani dan Kelantan pada zamannya.[15]

Selain itu beliau aktif mengajar di rumahnya di Mekah. Sebahagian besar wirid ayahnya, Syeikh Wan Ali Kutan, terutama amalan-amalan yang termaktub dalam *Lum'at al-Awrād* yang bersambung sampai sekarang adalah diijazahkan oleh Wan Fatimah. Wan Fatimah tidak menghasilkan penulisan tetapi bertanggungjawab atas penerbitan karya-karya ayahnya, Syeikh Wan Ali bin Abdul Rahman Kutan. Selanjutnya Wan Fatimah pindah ke Kota Bharu, Kelantan mengikut suaminya, Syeikh Dawud bin Ismail al-Fatani. Walaupun begitu, tiada ulama perempuan khususnya dalam bidang fiqh ditemui beliau.[16]

---

13 Van Bruinessen (1999), *op.cit.,* hh. 177-178.

14 *Ibid.,* h. 178.

15 Wan Mohd Shaghir Abdullah (2005), "Wan Fatimah al-Kalantani: Wanita Melayu Alim di Mekah", dalam http://www.utusan.com.my/, bertarikh 25/07/2005.

16 *Ibid.*

Sehubungan dengan itu, terdapat keragaman sikap terhadap perempuan dalam kitab kuning yang dikarang oleh ulama lelaki. Di antaranya dapat dilihat dalam kitab-kitab mengenai hubungan suami-isteri. Misalnya kitab *'Uqud al-Lujjayn* karangan Syeikh al-Nawawī al-Bantani, yang banyak dibaca di pesantren Kepulauan Melayu.[17] Kewajipan utama perempuan, menurut kitab ini, adalah melayani suami di tempat tidur. Menolak permintaan seksual sang suami, adalah dosa besar bagi seorang perempuan. Dalam hal ini Syeikh al-Nawawi tidaklah sendirian, hampir semua kitab yang membincangkan tentang hubungan suami isteri mewakili sikap yang sama.[18]

Dalam mengkomentar penulisan kitab fiqh, Abdul Rahman Abdullah mengatakan:

> *"Jadi kalau dalam bidang tauhid terdapat semacam sifat 'chauvinisme' lelaki di mana mereka mendapat ganjaran 'bidadari' di dalam syurga, sedangkan kaum wanita digambarkan sebagai golongan yang banyak disiksa kerana dosa-dosa mereka, demikianlah juga halnya di dalam fiqh ini. Dengan banyak menekankan tanggungjawab isteri terhadap suami itu kelihatannya ciri 'chauvinisme' lelaki itu semakin bertambah mantap."*

Kewujudan elemen bias gender terutama dalam bahagian munakahat ini turut disokong oleh Mohd Nor Ngah. Beliau berpendapat:

> *"Most, however, discuss and explain the punishment towards the woman who is unfaithful to her husband. Thus, the Malay Muslim scholars provide only onesided explanations. Nearly every chapter of the kitab discusses the responsibilities of a wife and only a few pages mention those of husband."*[19]

---

17 Kitab ini ditulis oleh Muhammad Nawawi bin 'Umar atau al-Nawawi al-Bantani. Kitab yang nipis, hanya 22 halaman dan hanya membincangkan hubungan suami isteri. Lihat Muhammad al-Nawawi (1998), *'Uqud al-Lujjayn fi Bayān Ḥuqūq al-Zawjayn,* Misr: Maktābah Musṭāfa al-Bābī al-Ḥalabī.

18 Kitab *'Uqud al-Lujjayn* ini dikritik sebagai penyebab bias gender dalam masyarakat oleh Kiyai Hussein dan kumpulan kajiannya. Lihat Husein Muhammad (2001), *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender,* (ed.) Faqihuddin Abdul Kodir, Yogyakarta: LKiS, The Ford Foundation & Rahima, hh. 171-183. Buku yang sama dialih bahasa ke Bahasa Malaysia. Nelly Van Doorn-Harder (2008), *Menimbang Tafsir Perempuan terhadap al-Quran*. (terj.) Josien Folbert, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, h. 33.

19 Mohd Nor Ngah (1982), *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars*. Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, h. 30.

Begitu juga dengan bidang jenayah, contohnya persoalan diyat perempuan. Kebanyakan ulama Melayu menetapkan *diyat* perempuan separuh dari lelaki.[20] Sedang hak nyawa adalah sama di antara lelaki dan perempuan. Menurut Paizah Hj. Ismail:

> *"Ijtihad memainkan peranannya dalam menentukan wanita dalam masalah jenayah… Ia tidak terlepas dari pengaruh persekitaran para mujtahid berkenaan. Dengan lain perkataan, jalan masih terbuka untuk menentukan bahawa diyat wanita sama dengan lelaki, kerana ada asas syariat yang kukuh dan huraian fiqh yang wajar."*[21]

Walaupun begitu, dalam realiti amalannya, undang-undang jenayah Islam sama ada *ḥudūd* atau *qiṣāṣ* tidak dilaksanakan di dalam masyarakat muslim dan hanya disimpan sebagai norma fiqh dalam kitab fiqh tanpa sebarang penguatkuasaan. Justeru, ia lebih bersifat pemikiran semata-mata dan tidak dalam amalan.

Selain itu, realiti kehidupan dengan paparan teks hukum fiqh kadangkala tidak berjalan selari, ada yang diterima dan diamalkan sepenuhnya terutama dalam aspek ibadat seperti solat, puasa, zakat dan haji, dan ada yang diterima serta dicampur serta disesuaikan dengan tradisi tempatan (asimilasi dan sinkretik) khususnya dalam aspek muamalat secara umum, contohnya amalan maulud, bacaan zikir beramai-ramai (tahlil), bacaan Yasin beramai-ramai, kenduri arwah dan sebagainya, malah kadangkala diabaikan dan ditinggalkan contohnya dalam aspek jenayah. Tiada negara yang melaksanakan undang-undang jenayah Islam secara keseluruhannya walau dalam kitab-kitab fiqh terdapat catatan yang lengkap. Pelaksanaan dan penguatkuasaan undang-undang hanya melibatkan aspek munakahat sahaja.

Justeru, tidak adil untuk menilai dan mendakwa ulama silam bias gender dalam wacana fiqh klasik atau memberikan gelaran *misoginis* terhadap ulama lelaki. Ini kerana ketiadaan ulama perempuan dalam penulisan kitab fiqh tidak bermakna wacana yang dihasilkan berasaskan kepentingan atau menindas kaum perempuan dan tidak bermakna golongan ulama lelaki sewenang-wenangnya menetapkan hukum berasaskan hawa nafsu. Begitu juga dakwaan wacana fiqh klasik cenderung meminggirkan kaum perempuan dan berat sebelah. Dalam proses pengajaran dan pembelajaran, biasanya huraian yang dilakukan oleh sang

---

[20] Sebagai contoh, Syeikh Dawud b. 'Abd Allah al-Fatani (t.t.), *Furū' al-Masā'il.* Fatānī: Matba'ah Ben juz. 2, h. 305.

[21] Kajian PhD beliau yang dibukukan, Paizah Hj Ismail (2004), *Status Wanita dalam Undang-undang Jenayah Islam.* Kuala Lumpur: Yadim, hh. 241-242.

guru lebih panjang dan terperinci. Bukan sekadar bacaan matan teks semata-mata.

Sejajar dengan itu, tidak adil untuk menghukum ulama klasik hanya berdasarkan apa yang tertulis, sedangkan dalam realiti masyarakat Melayu, turun temurun kaum perempuan mendapat hak yang lebih baik dan diambilkira dalam wacana fiqh ketika itu. Begitu juga dengan keadaan sosio-budaya ketika berlakunya proses sosialisasi kitab kuning dalam masyarakat. Setiap masyarakat mempunyai ragam budaya dan tradisi yang berbeza. Setiap bacaan matan kitab fiqh, biasanya disesuaikan dengan huraian yang bersandarkan dengan realiti masyarakat lingkungan pada masa itu dan tidak sepenuhnya berkiblatkan realiti masyarakat Timur Tengah.

Tidak dinafikan terdapat pendapat negatif yang menghina ulama silam dalam menghasilkan sumbangan intelektual dan keilmuan. Pendapat ini dikemukakan oleh kebanyakan sarjana Barat dan disokong pula oleh sebilangan sarjana tempatan.[22] Mereka menganggap bahawa kajian terhadap pencapaian ulama silam sebagai bersifat nostalgik yang terlalu mengagungkan pencapaian warisan silam tanpa ada relevansinya dengan suasana moden.[23] Sebagai contoh, pendapat yang dipetik daripada tokoh sarjana Barat, iaitu M.B. Hooker. Beliau menyatakan bahawa ulama Melayu silam bukanlah intelektual yang berkesan kerana mereka hanya berperanan sebagai penterjemah kepada kitab-kitab Arab Syāfi'iyyah sahaja seperti *Minḥāj al-'Ābidīn, Fatḥ al-Wahhāb, Fatḥ al-Qarīb* dan seumpamanya.[24]

Sedangkan para ulama berperanan dalam membina jaringan intelektual melalui *riḥlah 'ilmiyyah* dan *intellectual exchange. Riḥlah 'ilmiyyah* merupakan tradisi ulama silam dalam menuntut ilmu.[25] Dalam konteks ulama Melayu Nusantara, ia berlangsung pada abad ke 17-20M ke pusat-pusat pengajian

---

22 Sebagai contoh pendapat Kaum Muda yang menempelak dan menghina lulusan pondok sebagai lebai pondok yang terlalu mengharapkan pemberian sedekah daripada orang ramai. Lihat; Rahimin Affandi Abd Rahim (1995), "Budaya Taqlid di Dalam Masyarakat Melayu: Satu Tinjauan Ringkas", *Jurnal Syariah,* 3(1), hh. 30-31.

23 Rahimin Affandi Abd Rahim (2001), "Al-Qur'an dan Pemodenan di Rantau Alam Melayu: Satu Analisa", (Kertas kerja Seminar Warisan al-Qur'an Peringkat Kebangsaan, anjuran Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, USM pada 24-25 Oktober 2001).

24 M.B. Hooker (1983), "Introduction: The Translation of Islam into Southeast Asia", in M.B. Hooker (ed.), *Islam in Southeast Asia.* Leiden: E.J. Brill, hh. 9-11.

25 Abdurrahman Mas'ud (2006), *Jejak Haramain Ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren.* Jakarta: Kencana, h. 39.

sama ada di Mekah, Timur Tengah, dan wilayah Islam yang lain. Ia juga adalah manifestasi daripada konsep ummah dalam Islam.[26] Konsep solidariti Islam sejagat (*sense of belonging*) atau ummah iaitu satu sistem jaringan masyarakat Islam antarabangsa. Ummah merupakan masyarakat terbuka dan egalitarian yang boleh dianggotai oleh sesiapa sahaja kalangan kumpulan dan individu.[27] Hijaz (Mekah dan Madinah) sebagai pusat haji dan pembelajaran,[28] Mesir[29] dan India[30] pusat reformis serta pengajian, manakala Turki pusat politik khalifah 'Uthmaniyyah.[31] Tujuan pemergian mereka ke Mekah bukan sekadar untuk mengerjakan haji semata-mata, malah untuk memperbaiki amalan keagamaan dan menambah ilmu pengetahuan (Haji merangkap ulama).[32]

---

26 *Riḥlah 'ilmiyyah* merupakan tradisi ulama silam dalam mendapatkan ilmu. Ia juga diinspirasikan oleh kisah Nabi Khidr dan Nabi Musa a.s. dalam surah al-Kahf. Aktiviti *riḥlah* ini juga berkait rapat dengan tradisi masyarakat Nusantara iaitu "merantau" khususnya dalam masyarakat Jawa, Minangkabau dan Bugis.

27 Isma'il Raji al-Faruqi (1998), *al-Tawḥid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon Virginia: The International Institute of Islamic Thought, h. 104.

28 Azyumardi Azra (1995), *op.cit.*, h. 62. Lihat juga Mohammad Redzuan Othman (2001), "Pengaruh Timur Tengah dalam Perkembangan Awal Kesedaran Politik Melayu", dalam Mohammad Redzuan Othman *et al.* (eds), *Jendela Masa.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 245.

29 Md Sidin Ahmad Ishak & Mohammad Redzuan Othman (2000), *The Malays in the Middle East*. Kuala Lumpur: University Malaya Press,. h. 5 dan 45; Mona Abaza (1994), "Islam in South-East Asia: Varying Impact and Images of the Middle East", dalam Hussin Mutalib & Taj ul-Islam Hashmi (eds.), *Islam, Muslims and the Modern State: Case Studies of Muslims in Thirteen Countries.* New York: St. Martin Press, hh. 139-149.

30 Antaranya pengaruh Shah Wali Allah al-Dihlawi (1702-1763) melalui pengikut ajaran dan falsafahnya Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) dan Maulana Ubaidillah al-Sindhi (1870-1945). Lihat Hamdan Hassan (1993), "Pengaruh Pemikiran Pembaharuan Islam dari India", dalam Mohd Taib Osman & Hamdan Hassan (eds.), *Bingkisan Kenangan untuk Pendeta*, e. 2, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hh. 144-145.

31 Ozay Mehmet (1990), *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery*. Kuala Lumpur: FORUM, h. 26. Kupasan lanjut mengenai pola hubungan Tanah Melayu dengan Timur Tengah (Hijaz, Turki dan Mesir) boleh didapati dalam kajian Mohammad Redzuan Othman (1994), "The Middle Eastern Influence on the Development of Religious and Political Thought in Malay Society 1880-1940", (Tesis Ph.D, University of Edinburgh, unpublished), hh. 288-342.

32 Yudi Latif (2008), *Indonesian Muslim Intelligentsia and Power.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, h. 69.

Selaras dengan itu, pemerolehan ilmu di lingkungan pesantren (pondok) dipandang tidak lengkap jika hanya diperolehi di tempat belajar dan guru (kiyai) tertentu sahaja, sebaliknya para pelajar perlu menuntut ilmu di luar lingkungan daerah asalnya dengan berbagai-bagai guru yang lain. Ini penting kerana selain dari perspektif keilmuan, perspektif sosial juga berperanan khususnya dalam mendapat pengiktirafan sosial (*social recognition*) dari masyarakat. Disebabkan faktor inilah, para pelajar melakukan *riḥlah 'ilmiyyah* ke tempat belajar lain, bukan sahaja untuk memperkayakan ilmunya sendiri, sekaligus menambah pengalaman hidup, malah berlakunya proses pertukaran keilmuan (*scholarly exchanges*).[33]

Pembentukan tradisi Sunni di Asia Tenggara mendapat tempat yang kuat dari tempoh kurun ke 17 hingga separuh kedua kurun ke 19. Dalam tempoh ini mereka menyambung pengajian beberapa tahun di Mekah dan Madinah. Mereka membentuk jaringan ulama di Mekah dan menjalinkan jaringan dengan ulama di Afrika, Asia Selatan, Asia Tengah dan di Asia Tenggara. Kebanyakan mereka pulang ke Kepulauan Melayu dan mentransmisikan ajaran Islam dari Timur Tengah ke Kepulauan Melayu di samping merapatkan jurang Islam pinggiran dengan Islam pusat.[34]

Sumbangan yang penting dalam kesinambungan pengajian fiqh diteruskan oleh ulama terkemudian khususnya dalam kurun ke 18 dan separuh pertama kurun ke 19. Dalam jaringan kurun ke 17, ulama yang terlibat di antaranya Nur al-Din al-Raniri, 'Abd al-Ra'uf al-Singkeli dan Muhammad Yusuf al-Makassari. Manakala dalam jaringan kurun ke 18 pula melibatkan 'Abd al-Samad al-Palimbani, Dawud al-Fatani, 'Abd al-Malik 'Abd Allah (Tok Pulau Manis Terengganu) dan Muhammad Arshad al-Banjari. Mereka melalui *riḥlah 'ilmiyyah* sebagaimana al-Raniri dan al-Singkeli, yang mana kebanyakan masa di dalam hidup mereka dihabiskan untuk memperdalami ilmu agama di berbagai tempat di Timur Tengah sebelum menyampaikannya di Alam Melayu.[35] Dalam kurun ke 19, jaringan ini lebih luas lagi dengan melibatkan ramai ulama generasi ketiga seperti Ahmad Rifa'i Kalisalak (Jawa Tengah),

---

33 Azyumardi Azra (1999), *op.cit.,* hh. 89-90.

34 Keunikan umat Islam yang kewarganegaraannya berasaskan *tauhidic weltanschuung*. Tauhid menjadi asas kepada perpaduan dan kesatuan umat Islam. Tiada batasan sempadan di antara satu negara dengan negara yang lain di bawah sistem khalifah Islam (*Dār al-Islām*). Namun setelah pembentukan *nation-state* oleh penjajah Barat, keistimewaan ini terbatas dengan sempadan geografi (*citizenship*). Kesatuan ummah Islam dipecahbelahkan.

35 Azyumardi Azra (2006), *Islam in The Indonesian World: An Account of Institutional Formation,* Bandung: Mizan, hh. 113-114.

Muhammad Nawawi al-Bantani (Banten), Muhammad Mahfuz al-Termasi, Ahmad Khatib al-Minangkabaui dan lain-lain.[36]

Sejajar dengan lahirnya jaringan intelektual ini, ulama juga menjadi agen mempertautkan Islam pinggiran (*peripheral*) dengan Islam pusat (*center*), iaitu Mekah dan Madinah. Ini kerana Islam di pusat asalnya lebih asli dari Islam yang ada di pinggiran. Peranan ini terbukti berjaya, kerana walaupun Kepulauan Melayu Islam secara geografinya terletak di pinggiran jauh dari pusat Islam Timur Tengah, namun pengalaman mereka dalam membangunkan dan mengekalkan institusi Islam dalam kehidupan mereka memperlihatkan kerja keras mereka untuk mengimplimentasikan cara hidup yang selari dengan ajaran Islam yang murni.[37]

Berasaskan prinsip solidariti sejagat, setiap orang Islam dikenali melalui jalur keagamaannya bukan daripada sempadan geografi. Dalam zaman awal, sempadan yang memisahkan adalah berasaskan prinsip akidah. Justeru lahirlah pembahagian negara Islam dan negara Harbi. Ini menunjukkan bagaimana apabila diterima sebagai salah satu dari rangkaian ummah Islam sedunia, hasil karya intelektual Islam umat Melayu (kitab Jawi) telah turut diterima secara meluas dan diakui mutu akademiknya di beberapa pusat keilmuan Islam dunia.[38]

Selain itu, ulama juga berperanan dalam menubuhkan pusat pengajian tradisi berorientasikan "pendidikan inklusif" atau demokrasi ilmu dalam konteks membudayakan masyarakat dengan ilmu. Ini sesuai dengan kenyataan bahawa masyarakat Islam sebuah masyarakat yang berorientasikan ilmu pengetahuan. Di mana sahaja lahirnya penempatan Muslim, tradisi pendidikan dihidupkan,[39] sama ada pondok, pesantren, dayah, meunasah, surau dan seumpamanya.[40]

---

36 Azyumardi Azra (2005), "Islamic Thought: Theory, Concepts and Doctrines in the Context of Southeast Asian Islam", dalam K. S. Nathan & Mohammad Hashim Kamali (eds.), *Islam in Southeast Asia: Political, Social, and Strategic Challenges for the 21st Century*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, hh. 9-10.

37 *Ibid.,* h. 118.

38 Md. Sidin Ahmad Ishak & Mohammad Redzuan Othman (2000), *op.cit.,* hh. 26-34.

39 Mohamad Abu Bakar (2000), "Islam dalam Pembinaan Tamadun di Malaysia", dalam A.Aziz Deraman & Taib Osman (eds), *Peradaban Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 37.

40 Pondok bererti bangunan untuk pengembara atau madrasah (institusi pendidikan agama) atau asrama, lihat Awang Had Salleh (1997), "Institusi Pondok di Malaysia" dalam Zainal Kling (ed.) *Masyarakat Melayu.* Kuala Lumpur: Utusan Publications, h. 33. Ia juga bererti suatu tempat berteduh dan belajar. Judith Nagata

Sistem pengajian pondok mulai muncul dalam permulaan abad ke-19[41] dan dipelopori oleh ulama Patani.[42] Hasilnya murid-murid yang belajar di Patani balik ke Kedah dan Kelantan atau negeri masing-masing lalu menubuhkan pondok sendiri. Selain itu, institusi ini turut berkembang di Kepulauan Melayu, seperti Aceh, Jawa dan sebagainya.

PEMIKIRAN MESRA GENDER ULAMA MELAYU KLASIK

Kaum perempuan Melayu mempunyai kedudukan yang istimewa dalam masyarakat Melayu-Muslim berbanding masyarakat lain. Dalam interaksi syariat dan adat tradisi tempatan, kedudukan kaum perempuan diambilkira oleh ulama Melayu klasik. Tidak seperti kaum perempuan di Timur Tengah, kebiasaannya kaum perempuan Melayu bersama-sama suami mencari nafkah untuk meringankan bebanan rumahtangga.

Situasi ini berbeza dengan masyarakat Arab yang mana nafkah rumahtangga menjadi tanggungjawab mutlak para suami, sedangkan kaum perempuan hanya terlibat dalam urusan rumahtangga. Dalam masyarakat yang mengamalkan sistem bilateral, kaum perempuan memainkan peranan bersama dengan kaum lelaki dalam pemilikan harta.[43] Justeru, sumbangan kaum perempuan tersebut telah diambil kira dalam pembahagian perolehan harta ketika dalam tempoh ikatan perkahwinan, sebagai contoh amalan harta sepencarian.[44] Konsep harta sepencarian ini pada asasnya bertunjangkan adat Melayu yang disokong dengan

---

(1984) *The Reflowering of Malaysian Islam. Modern Religous Radicals and Their Roots,* Canada: University of British Columbia Press, h. 41. Di Jawa dipanggil sebagai pesantren, di Acheh ia dikenali dengan nama dayah, juga disebut langgar. Wan Hussein @ Azmi Abdul Kadir (1993), "Pendidikan Pondok dan Penyediaan Tenaga Ulama" dalam Ismail Ab. Rahman *et al.* (ed.), *Isu-isu Pendidikan Islam di Malaysia: Cabaran dan Harapan*. Terengganu: Kolej Agama Sultan Zainal Abidin, h. 47.

41 Abdullah Alwi Haji Hassan (1996), *The Administration of Islamic Law in Kelantan.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 220.

42 A. Hasmy (1981), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia.* Indonesia: PT al-Ma'arif, h. 328.

43 Amalan ini selaras dengan isu gender yang dipinggirkan oleh gerakan perempuan masakini.

44 Untuk melihat perbincangan dalam perspektif undang-undang, sila rujuk Suwaid Tapah (2003), "Harta Sepencarian dan Wang Simpanan KWSP: Suatu Perbincangan Dari Sudut "Sumbangan Secara Tidak Langsung", *Jurnal Syariah,* 11(2); Ruzman Md. Noor (2007), "Pembuktian Dalam Kes Harta Sepencarian Di Mahkamah Syariah Di Malaysia", *Jurnal Syariah,* 15(1).

prinsip Islam,[45] di samping ia diputuskan sebagai hak perempuan dalam fatwa ulama Melayu klasik.

Pada dasarnya, amalan ini merupakan sebahagian daripada budaya masyarakat Nusantara walaupun dari segi istilahnya bervariasi. Orang Jawa menyebutnya sebagai *Gono-gini*, di Acheh *Hareuta Sihareukat*, di Minangkabau *Harta Suarang*, di Kalimantan *Barang Berpantangan (Harta Perpantangan)*, di Bali *Druwe Gabro*, di Sunda *Guna-kaya*, di Madura *Ghuna-ghana*, di Sulawesi Selatan (Bugis dan Makassar) *Barang-barang Cakkara'*[46] 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.

Asas ini dapat dilihat dalam karya fiqh klasik yang disusun oleh ulama Melayu klasik, di antaranya Syeikh Dawud al-Fatani,[47] Syeikh Arshad al-Banjari[48] dan Syeikh Ahmad b. Muhammad Zayn al-Fatani.[49] Dalam

---

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

46 Ismail Muhammad Syah (1978), *Pencaharian Bersama Suami Isteri di Indonesia: Adat Gono-gini Ditinjau dari Sudut Hukum Islam*, c. 2, Jakarta: Bulan Bintang, h. 42.

47 Menurut Mahmood Zuhdi, Syeikh Dawud al-Fatani berpandangan bahawa Harta Sepencarian adalah sebahagian daripada cara hidup orang-orang di bawah angin (Nusantara). Lihat Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid (2000), "Fiqh Malaysia: Konsep dan Cabaran", dalam Paizah Hj. Ismail & Ridzwan Ahmad, *Fiqh Malaysia: Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, h. 15. Pengkaji telah meneliti karya Syeikh Dawud dan telah mengadakan temu bual dengan Suwaid Tapah yang mengkhusus dalam bidang ini, namun tiada pernyataannya dalam karya fiqh Syeikh Dawud al-Fatani yang masyhur, kemungkinan wujud dalam karya lain yang tidak tersebar luas. Temu bual dengan Prof. Madya Dr Suwaid Tapah, Pensyarah Universiti Teknologi Mara (UiTM) cawangan Sabah pada 20 Februari 2009.

48 Pandangan ini tidak tepat, kerana dalam kitab *Sabīl al-Muhtadīn* tiada perbincangan mengenai fara'id. Sebaliknya asas kepada *Harta Perpantangan* adalah bersumberkan kitab *al-Farā'id* karangan beliau tetapi naskhah tersebut tidak dicetak. Pengkaji telah meneliti kitab *Sabīl al-Muhtadīn*, namun tiada perbincangan tentang harta tersebut. Selain itu pengkaji cuba mendapatkan naskah *al-Fara'id* di Khazanah Fathaniyah tetapi gagal. Ini disebabkan hanya al-Marhum Wan Mohd Shaghir sahaja yang tahu tentang karya tersebut.

49 Syeikh Ahmad b. Muhammad Zayn al-Fatani (1377), *al-Fatāwā al-Faṭāniyyah*, Siam: Patani Press, h. 104.

memutuskan masalah hukum harta dalam perkahwinan Syeikh Ahmad al-Fatani berkata:[50]

> *Soal 55: "Masalah, 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: Allāhumma hidāyah lī al-ṣawāb. "Tiada sah tasarruf oleh salah seorang daripada keduanya pada harta itu melainkan jika ridha oleh taulannya yang satu lagi itu kerana harta itu milik bagi keduanya padalah bersekutu keduanya padanya atau pada hal bercampur ia, maka tiada 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 tarikah mayyit oleh warisnya."*

Konsep ini dapat dilihat dalam perbilangan adat:[51]

Pembawa kembali
Dapatan Tinggal
Carian Bahagi

---

[50] Sheikh Ahmad al-Fathani (1997), *al-Fatāwā al-Faṭāniyyah,* Wan Mohd Shaghir Abdullah (ed.), Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyyah, j. 2, hh. 53-54.

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

Mati laki tinggal ke bini
Mati bini tinggal ke laki

Harta sepencarian merujuk kepada harta yang diperolehi semasa perkahwinan antara suami isteri hasil dari sumber-sumber mereka berdua atau hasil daripada usaha mereka bersama.[52] Secara konsepnya, ia adalah suatu harta sama ada harta alih atau tak alih yang diperoleh 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.[53]

Justeru, harta sepencarian adalah harta yang diperoleh 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 sama ada i) pengumpulan harta atau modal, ii) usaha ke arah menambah harta yang sedia ada, dan iii) sumbangan lain seperti pandangan, nasihat dan dorongan.[54]

Harta sepencarian sebenarnya bukanlah satu peruntukan yang ada di dalam undang-undang Islam tetapi ia merupakan adat Melayu yang diperakui sebagai nilai hukum dan sebahagian daripada elemen *local genius* (cerdik pandai tempatan) ulama Melayu. Sedangkan di negara Arab, baru timbul cadangan pembahagian harta perkahwinan baru dikemukakan.[55]

Dalam mazhab Syafi'i, uruf masyarakat diterima sebagai sumber sekunder dalam pembentukan hukum Islam. Pengambilkiraan uruf ini berasaskan

---

52 [1950] MLJ 63. Selain itu, lihat juga kes *Ramah lwn Laton* [1927] 6 F.M.S.L.R. 128. Lihat Mohd Ridzuan Awang (1987), *Konsep Undang-undang Tanah Islam: Pendekatan Perbandingan,* Kuala Lumpur: al-Rahmaniah, h. 124.

53 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.

54 Siti Zalikhah Md Nor (1996), *Pemilikan Harta Dalam Perkahwinan,* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 16.

55 Muḥammad Syahrūr (2000), *Naḥw Usūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islamī: Fiqh al-Mar'ah (al-Waṣiyyah, al-Irth, al-Qiwāmah, al-Ta'addudīyyah, al-Libās),* Damsyik: al-Ahālī li al-Tība'ah, h. 382. Pada dasarnya, idea dan pandangan Syahrur (perintis teori *ḥadd*) tidak diterima dalam kalangan sarjana Islam Timur Tengah.

persyaratan yang ketat.[56] Imam Syafi'i r.a yang menjadi penghubung (*the middle-roaders)* di antara aliran *ahl al-ḥadith* dan *ahl al-ra'y* mempunyai dua kecenderungan hukum kesan daripada perbezaan budaya setempat. Pandangan lama beliau (*qawl qadīm*) berdasarkan budaya masyarakat Iraq, sedangkan budaya masyarakat Mesir mewarnai pandangan baru (*qawl jadīd*). Perubahan pandangan beliau dalam mengeluarkan hukum adalah selaras dengan cara hidup masyarakat setempat yang beragam dan berlainan untuk menjamin nilai tempatan diambil kira agar tidak timbul keserbasalahan (*al-ḥaraj*) dalam masyarakat.[57] Syariah Islam memelihara uruf manusia dengan syarat tidak berlaku kerosakan dan tidak hilang kepentingan (*maṣlaḥah*) kehidupan.[58] Dalam kajian fiqh, banyak sekali masalah yang rujukannya ialah tradisi dan kebiasaan. Misalnya masalah usia haid, baligh, keluar mani, batas minimum, umum dan maksimum haid, nifas dan suci, ukuran sedikit atau banyak dalam perkara tampalan, perbuatan yang membatalkan solat, najis yang dimaafkan kerana sedikit, ukuran lama atau sebentar dalam masalah *muwālāh wuḍu'*[59] dan sebagainya.

Dengan kata lain, uruf dan adat mempunyai signifikan yang tersendiri sebagai sumber dan instrumen hukum dalam sesebuah masyarakat. Berasaskan kenyataan tersebut, uruf dan adat boleh diambilkira sebagai nilai tempatan yang menjadi asas kepada pembentukan hukum Islam. Untuk menjadi asas yang kuat dalam pembentukan sesuatu hukum,uruf dan adat tertakluk kepada kriteria tertentu yang perlu dipenuhi bagi menjamin keabsahannya dalam masyarakat.

Sehubungan dengan itu, harta sepencarian adalah adat yang dikodifikasikan oleh pemerintah sebagai menghargai elemen sumbangan oleh kaum perempuan

---

[56] Syarat-syarat pengambilkiraan metode uruf dan adat banyak dibincangkan dalam kitab usul fiqh sama ada yang klasik mahupun kontemporari. Kebanyakan sarjana usul menggariskan empat syarat sahaja, walau bagaimanapun Ahmad Fahmi Abu Sannah dalam karangannya *al-'Urf wa al-'Ādah fī Ra'y al-Fuqahā'* memperinci dan meletakkan enam syarat dalam penerimaan metode uruf dan adat sebagai hujah.

[57] Daripada 116 kes yang dikaji Jaih Mubarok, sebanyak 72 kes *qawl jadīd* yang berasaskan fikiran (*ra'y*), sebaliknya 44 kes berlandaskan hadis. Dominasi penggunaan fikiran dalam pandangan baru Imam Syafi'i adalah kesan perubahan sosial dan perbezaan budaya masyarakat setempat. Untuk maklumat lanjut, lihat Jaih Mubarok (2002), *Modifikasi Hukum Islam : Studi Tentang Qawl Qadīm dan Qawl Jadīd.* Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada.

[58] Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Buṭi (1966), *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Damsyik : al-Maktabah al-Umawiyyah, h. 81.

[59] Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥman b. Abi Bakr al-Suyūṭī (1998), *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Syāfi'iyyah*. Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, j. 1, hh. 194-195.

sama ada yang terlibat di dalam sektor domestik atau publik. Adat ini telah dikodifikasi dalam enakmen kekeluargaan Islam negeri. Di antaranya seksyen 122 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Johor 2003, seksyen 122 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Kedah 2008, seksyen 122 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Melaka 2002, seksyen 122 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Negeri Sembilan 2003, seksyen 122 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Pahang 2005, seksyen 122 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Pulau Pinang 2004, seksyen 122 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Perak 2004, seksyen 122 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Sabah 2004, seksyen 122 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Selangor 2003, seksyen 122 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Kelantan 2002, seksyen 58 Akta Undang-undang Keluarga Islam Wilayah Persekutuan 1984, seksyen 58 Ordinan Undang-undang Keluarga Islam Sarawak 2001 dan seksyen 57 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Negeri Terengganu 1985.

Selain memperkenalkan konsep harta sepencarian, ulama silam juga menerima amalan Pusaka Tinggi sebagai bersesuaian dengan syariat Islam. Sedangkan dalam amalannya, ia diperwariskan kepada susur galur perempuan. Dengan kata lain, ia amalan yang serupa dengan wakaf atau harta *musābalah*. Kaum perempuan hanya sebagai pemegang amanah dalam harta pusaka tinggi, manakala lelaki tiada hak dalam harta tersebut.[60]

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 semasa yang berorientasikan "mesra gender".

KESIMPULAN

Selaras dengan kearifan tempatan (*local genius),* ulama Melayu klasik telah mengharmonikan adat dan tradisi tempatan ke dalam pemikiran fiqh mereka yang mana ia dapat dilihat dalam pengenalan harta sepencarian, perpantangan dan sebagainya. Dinamisme pemikiran ulama ini menampilkan sisi "mesra perempuan dan gender" dalam ajaran Islam ketika itu.

---

[60] Ayah beliau berbeza pandangan dari gurunya, Syeikh Khatib al-Minangkabaui. Lihat Hamka (2007), *Ayahku: Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amrullah dan Pe*rjuangan Kaum Agama di Sumatera. Shah Alam: Pustaka Dini; Hamka (1963), Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi. Jakarta: Penerbit Firma Tekad, hh. 37-38.

Islam telah sampai ke Tanah Melayu dalam era kejumudan dan *taqlīd*. Dalam tempoh yang lama, fiqh Islam yang diamalkan adalah warisan daripada era kegemilangan Islam masa silam. Walaupun ulama silam menggunakan pendekatan *taqlīd* dalam perbincangan dan wacana mereka, namun mereka masih lagi menekankan ketinggian nilai-nilai akademik dalam menghasilkan karya-karya mereka. Kearifan lokal ini telah melahirkan pelbagai karya dalam berbagai bidang di Alam Melayu.

Sebagai *warathat al-anbiya'*, para ulama bukan sahaja mewarisi kemuliaan para Nabi malah mewarisi juga mehnah dan tribulasi. Ulama silam memainkan peranan yang proaktif sehingga dapat menjana satu umat Islam-Melayu yang begitu progresif. Tanggapan dan tuduhan serta tohmahan sarjana Barat mahupun tempatan yang memperlekehkan sumbangan ulama silam adalah satu tindakan melulu yang tidak bertanggungjawab dan perlu ditolak oleh para pemikir Islam dengan sebaiknya. Nama baik para ulama silam perlu dibela agar label-label negatif seperti jumud dan ekstrem yang menghinggap umat Islam-Melayu dapat ditangkis malah sumbangan ulama silam amat perlu dihargai kerana mereka merupakan golongan perintis kepada pengislaman masyarakat Melayu.

Dalam menilai karya ulama, kita perlu mengambil kira tentang tentang kesesuaian peranan yang dimainkan oleh ulama silam berasaskan realiti dan mentaliti sezaman. Mereka hidup dalam zaman di mana keadaan mereka adalah berbeza dengan situasi masa kini dan kita tidak boleh menilai mereka daripada kaca mata zaman moden atau masa kini. Demikian juga percubaan menilai ketinggian tamadun Islam di Alam Melayu dengan neraca perkembangan di zaman awal Islam juga dianggap tidak wajar.

RUJUKAN

A. Hasmy (1981), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia.* Indonesia: PT al-Ma'arif.

Abaza, Mona (1994), "Islam in South-East Asia: Varying Impact and Images of the Middle East", dalam Hussin Mutalib & Taj ul-Islam Hashmi (eds.), *Islam, Muslims and the Modern State: Case Studies of Muslims in Thirteen Countries.* New York: St. Martin Press.

Abdullah Alwi Haji Hassan (1996), *The Administration of Islamic Law in Kelantan.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Abdurrahman Mas'ud (2006), *Jejak Haramain Ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren.* Jakarta: Kencana.

Affandi Mochtar (2001), *Membedah Diskursus Pendidikan Islam.* Jakarta: Penerbit Kalimah.

Awang Had Salleh (1997), "Institusi Pondok di Malaysia" dalam Zainal Kling (ed.) *Masyarakat Melayu.* Kuala Lumpur: Utusan Publications.

Azyumardi Azra (2002), *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana Aktualitas dan Aktor Sejarah,* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Azyumardi Azra (2005), "Islamic Thought: Theory, Concepts and Doctrines in the Context of Southeast Asian Islam", dalam K. S. Nathan & Mohammad Hashim Kamali (eds.), *Islam in Southeast Asia: Political, Social, and Strategic Challenges for the 21st Century*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Azyumardi Azra (2006), *Islam in The Indonesian World: An Account of Institutional Formation,* Bandung: Mizan.

Cik Hasan Bisri (2003), *Model Penelitian Fiqh: Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*. Bogor: Kencana.

Faruqi, Isma'il Raji al- (1998), *al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon Virginia: The International Institute of Islamic Thought.

Hamka (1963), Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi. Jakarta: Penerbit Firma Tekad.

Hamka (2007), *Ayahku: Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera.* Shah Alam: Pustaka Dini.

Hashim Musa (2006), *Epigrafi Melayu: Sejarah Sistem Tulisan dalam Bahasa Melayu.* e. 2, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Hooker, M.B. (1983), "Introduction: The Translation of Islam into Southeast Asia", dalam M.B. Hooker (ed.), *Islam in Southeast Asia.* Leiden: E.J. Brill.

Husein Muhammad (2001), *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender,* (ed.) Faqihuddin Abdul Kodir, Yogyakarta: LKiS, The Ford Foundation & Rahima.

Ismail Muhammad Syah (1978), *Pencaharian Bersama Suami Isteri di Indonesia: Adat Gono-gini Ditinjau dari Sudut Hukum Islam*, c. 2, Jakarta: Bulan Bintang.

Jaih Mubarok (2002), *Modifikasi Hukum Islam : Studi Tentang Qawl Qadīm dan Qawl Jadīd.* Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada.

Md Sidin Ahmad Ishak & Mohammad Redzuan Othman (2000), *The Malays in the Middle East*. Kuala Lumpur: University Malaya Press.

Mehmet, Ozay (1990), *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery*. Kuala Lumpur: FORUM.

Mohamad Abu Bakar (2000), "Islam dalam Pembinaan Tamadun di Malaysia", dalam A. Aziz Deraman & Taib Osman (eds.), *Peradaban Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohammad Redzuan Othman (2001), "Pengaruh Timur Tengah dalam Perkembangan Awal Kesedaran Politik Melayu", dalam Mohammad Redzuan Othman *et al.* (eds), *Jendela Masa.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Nor Ngah (1982), *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars.* Singapore: Institute of Southeast Asia Studies.

Mohd Ridzuan Awang (1987), *Konsep Undang-undang Tanah Islam: Pendekatan Perbandingan,* Kuala Lumpur: al-Rahmaniah.

Muhammad al-Nawawi (1998), *'Uqud al-Lujjayn fi Bayān Ḥuqūq al-Zawjayn,* Misr: Maktābah Musṭāfa al-Bābī al-Ḥalabī.

Muḥammad Shahrūr (2000), *Naḥw Usūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islamī: Fiqh al-Mar'ah (al-Waṣiyyah, al-Irth, al-Qiwāmah, al-Ta'addudīyyah, al-Libās),* Damsyik: al-Ahālī li al-Tība'ah.

Muḥammad Sā'id Ramaḍān al-Būṭī (1966), *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Damsyik : al-Maktabah al-Umawiyyah,

Nagata, Judith (1984) *The Reflowering of Malaysian Islam. Modern Religous Radicals and Their Roots,* Canada: University of British Columbia Press.

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

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

Paizah Hj Ismail (2004), *Status Wanita dalam Undang-undang Jenayah Islam.* Kuala Lumpur: Yadim.

Rahimin Affandi Abd Rahim (1995), "Budaya Taqlid di Dalam Masyarakat Melayu: Satu Tinjauan Ringkas", *Jurnal Syariah,* 3(1).

Rahimin Affandi Abdul Rahim (1999), "Islamic Legal Reform in The Administration of Islamic Law in Malaysia: A Critical Analysis", (Tesis PhD, University of Birmingham, tidak diterbitkan).

Ruzman Md. Noor (2007), "Pembuktian Dalam Kes Harta Sepencarian Di Mahkamah Syariah Di Malaysia", *Jurnal Syariah,* 15(1).

Sheikh Ahmad al-Fathani (1997), *al-Fatāwā al-Faṭāniyyah,* Wan Mohd Shaghir Abdullah (ed.), Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.

Syeikh Ahmad b. Muhammad Zayn al-Fatani (1377), *al-Fatāwā al-Faṭāniyyah*, Siam: Patani Press.

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

Suwaid Tapah (2001), *Harta Perkahwinan: Harta Sepencarian,* Kuala Lumpur: Jabatan Syariah Undang-undang APIUM.

Suwaid Tapah (2003), "Harta Sepencarian dan Wang Simpanan KWSP: Suatu Perbincangan Dari Sudut "Sumbangan Secara Tidak Langsung", *Jurnal Syariah,* 11(2).

Suyūṭī, Jalāl al-Din 'Abd al-Rahman b. Abī Bakr al- (1998), *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Syāfi'iyyah*. Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Van Doorn-Harder, Nelly (2008), *Menimbang Tafsir Perempuan terhadap al-Quran*. (terj.) Josien Folbert, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Wales, H.G.Q (1974), *The Making of Greater India*, e. 3, London: Bernard Quaritch.

Wan Hussein @ Azmi Abdul Kadir (1993), "Pendidikan Pondok dan Penyediaan Tenaga Ulama" dalam Ismail Ab. Rahman *et al.* (ed.), *Isu-isu Pendidikan Islam di Malaysia: Cabaran dan Harapan*. Terengganu: Kolej Agama Sultan Zainal Abidin.

Wan Mohd Shaghir Abdullah (2006), "Etika Penggunaan Bahasa Melayu Kitab Pelbagai Disiplin Ilmu", (Kertas kerja Persidangan Antarabangsa Bahasa, Sastera dan Budaya Melayu ke 2, anjuran Dewan Bahasa dan Pustaka, pada 24-25 Januari 2006) .

Yudi Latif (2008), *Indonesian Muslim Intelligentsia and Power.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Zaleha Kamaruddin & Raihanah Abdullah (2002), *Kamus Istilah Undang-undang Keluarga Islam,* Kuala Lumpur: Zebra Editions.