

REFORMASI UNDANG-UNDANG KELUARGA ISLAM DI MALAYSIA: SATU ANALISIS TERHADAP GAGASAN KONSEP FIQH SEMASA

Rahimin Affandi Abd. Rahim*

Paizah Ismail**

Norhayati Mohd Dahlal***

ABSTRACT

Basically, this article focuses upon reforms of the Muslim family law in Malaysia. In order to achieve such objective, it is constructed to be consisted into three different sections, namely; first, an introduction concerning the urgent need for the improvement of the Muslim family law in Malaysia; second, an exposition of the distinctive component of the recent Muslim family law in Malaysia, in term of pre-marriage and after marriage stage and finally it will follow with the summary and conclusion.

Keywords: reforms, Islamic family law, patriarchy traditions, marriage, divorce.

PENGENALAN

Sebagai asas perbincangan, kita perlu memaklumi bahawa keistimewaan syariah Islam terletak antara lainnya kepada sifat dan kewujudan pelbagai prinsip dan mekanisme proaktif dan murūnah (*flexibility*).¹ Ianya mampu menyelesaikan

* Associate Professor at Department of Fiqh and Usul, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, email: faqir_ila_rabbih@um.edu.my.

** Associate Professor at Department of Fiqh and Usul, Academy of Islamic Studies, University of Malaya. email: paizah_ismail@yahoo.com.

*** Master's candidate at Department of Fiqh and Usul, Academy of Islamic Studies, University of Malaya., email: annur_1909@yahoo.com.

sebarang masalah ummah yang timbul untuk setiap zaman, tanpa menghadkan kepada generasi yang awal (*salaf*) semata-mata.² Oleh sebab itu, berasaskan kepada kerangka asas ini, artikel ini akan cuba menganalisis bagaimanakah syariah Islam mampu menangani masalah sosial yang timbul akibat daripada krisis institusi kekeluargaan Melayu semasa. Apa yang jelasnya, selain daripada cuba membentangkan kaedah penyelesaian ala Islam yang mungkin bersifat ideal, kajian ini juga akan turut menganalisa beberapa pencapaian reformasi kekeluargaan Islam yang telah dijalankan setakat ini, dalam konteks semasa Malaysia.

KEPERLUAN KEPADA USAHAREFORMASI INSTITUSI KELUARGA MELAYU DI MALAYSIA : SATU ANALISIS

Dewasa ini, keperluan untuk melakukan reformasi terhadap institusi kekeluargaan Melayu-Islam boleh dikatakan agak mendesak sekali, memandangkan institusi keluarga ini boleh bertindak sebagai pembentuk, pemangkin dan penapis utama ke arah mewujudkan masyarakat madani di Malaysia.³ Berbanding dengan masyarakat barat yang telah mengalami keruntuhan institusi keluarga yang agak kronik,⁴ sebagai akibat dari masyarakat barat yang lebih mementingkan persoalan kebendaan dan individualism mengatasi persoalan agama⁵ - masyarakat timur dan Melayu yang berteraskan kepada kepentingan agama dan sistem nilai (*perennial and ultimate perspective*)⁶ lebih mementingkan soal menjaga kerukunan hidup bermasyarakat dan menentang keras sebarang

-
- 1 Rahimin Affandi Abd. Rahim (1993), "The Significance of The Itjihad in The Development of The Muslim Law", dalam Sarjana, jil. 10, h. 88-89.
 - 2 Muhammad Iqbal (1982), *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore : S.M. Ashraf Publication, h. 167-168.
 - 3 Rahimin Affandi Abd. Rahim (2005), "Rekonstruksi Pemikiran Teologi Wanita Islam di Malaysia: Satu Analisa", dalam *Proceedings International Seminar on Muslim Women: The Future and Challenges in Shaping The Ummah (Sewani 2005)- Women: The Driving Force in Developing An Excellent Ummah*, organised by Centre For Islamic Studies and Social Development, UTM, pada 2 & 3 April 2005, di Sofitel Palm Resort, Johor, h. 170-180.
 - 4 Wan Mohd Nor Wan Daud (2001), *Pembangunan di Malaysia: Ke Arah Suatu Kefahaman Baru Yang Lebih Sempurna*, Kuala Lumpur: ISTAC, h. 25-27.
 - 5 Abdul Rahman Abdullah (2001), *Falsafah dan Kaedah Pemikiran*, Kuala Lumpur: Utusan Publication, h. 134-140.
 - 6 Haron Daud (2002), "Pemikiran Melayu Tentang Alam dan Hakikat Diri", dalam Syed Muhammad Dawilah Al-Edrus (ed.), *Pemikiran Melayu Tentang Alam Dan Hakikat Diri : Kumpulan Kertas Kerja Kolokium Bahasa dan Pemikiran Melayu/ Indonesia 11*, Kuala Lumpur: DBP, h. 113-138.

elemen yang bersifat individualism⁷; peranan yang boleh dimainkan oleh institusi keluarga ini masih lagi boleh diharapkan untuk menangani pelbagai gejala serius yang timbul.

Apa yang jelasnya, selain dari cita-cita murni ini, terdapat beberapa faktor lain yang turut menyumbangkan kepada keperluan untuk mewujudkan usaha reformasi institusi kekeluargaan Melayu. Antara faktor yang dimaksudkan;

Pertamanya, serangan intelektual terhadap institusi kekeluargaan Islam yang dilakukan oleh golongan feminis barat yang sedikit sebanyak berjaya menarik dan mempengaruhi sesetengah golongan feminis umat Islam sendiri. Antara intipati perjuangan utama golongan feminis barat adalah percubaan untuk meninggalkan institusi perkahwinan yang dianggap telah dicipta oleh budaya patriarki untuk menindas dan memerangkap golongan wanita agar menjadi hamba seks kepada lelaki. Apabila seseorang wanita berkahwin, mereka secara pasti terpaksa terlibat di dalam aktiviti domestik (di dalam rumah) tanpa diberikan apa-apa bayaran. Maknanya selain dari tugas biasa di pejabat, seseorang wanita yang berkahwin terpaksa mengandung, melahirkan dan mendidik anak, di samping terpaksa melakukan tugas-tugas sebagai surirumah.⁸ Sebagai gantinya, golongan wanita digalakkan untuk menjadi '*career woman*' sepenuh masa demi untuk mobiliti diri sendiri dan patut mengamalkan seks bebas tanpa sebarang ikatan untuk memenuhi keperluan naluri kelamin mereka.⁹

Walaupun pandangan ini kelihatannya agak keterlaluan jika dilihat dari konteks masyarakat Melayu, tetapi dilihat dari perkembangan semasa, pandangan ini sedikit sebanyak telah diterima oleh sesetengah kalangan wanita di Malaysia.¹⁰ Untuk berhadapan dengan pandangan ini, kalangan sarjana Islam perlu mampu menonjolkan sifat dinamisme institusi perkahwinan di dalam Islam, yang tidak hanya mementingkan keperluan materialism semata-mata bahkan turut menekankan kepentingan mewujudkan sebuah keluarga mithali yang mampu melahirkan dan mendidik zuriat keturunan yang berakhlak mulia.

⁷ Norazit Selat (1984), "Nilai Kerja Dalam Masyarakat Melayu", dalam Budi Kencana: Kumpulan Makalah Memperingati Persaraan Profesor Tan Sri Dato' Ismail Hussein, Kuala Lumpur: APIUM, h. 133-141.

⁸ Zaleha Kamaruddin dan Raihanah Abdullah (2003), "Emansipasi Wanita di Abad 21: Islam Sebagai Model Perjuangan", dalam Multaqa Ulama Sedunia, anjuran Yadim, di Putrajaya pada 10-12 Julai 2003, h. 9-11.

⁹ Zeenath Kausar (2001), *Feminist Sexual Politics and Family Deconstruction: An Islamic Perspective*, Kuala Lumpur: Utusan Publication, h. 77-104.

¹⁰ Abdul Rahman Abdullah (1997), *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*, Jakarta: Gema Insani, h. 184-187.

Keduanya, perubahan bentuk dan sifat institusi keluarga Melayu akibat daripada proses pemodenan masyarakat Melayu selepas merdeka. Apa yang jelasnya, proses pemodenan yang menyaksikan berlakunya penghijrahan masyarakat Melayu daripada kampung ke bandar besar untuk tujuan mendapatkan pekerjaan telah merubah bentuk keluarga Melayu daripada keluarga besar (*extended family*) kepada keluarga kecil (*nucleus family*). Perubahan ini secara langsung turut menjejaskan peranan pendidikan ibubapa terhadap pembentukan jiwa dan akhlak anak-anak. Di tambah pula dengan wujudnya budaya *nursery*, kebanyakan ibubapa Melayu telah menyerahkan tugas membesarkan dan mendidik anak-anak kepada pusat asuhan ini, serta membataskan tugas mereka hanya kepada usaha mencari rezeki semata-mata.¹¹ Hal ini kemudiannya telah menyumbang kepada renggangnya hubungan kasih sayang di antara ibubapa dengan anak-anak, yang telah menyumbang kepada wujudnya fenomena penggantungan anak-anak secara keterlaluan kepada rakan sebaya. Faktor ini menurut beberapa kajian empirikal telah menjerumuskan anak-anak remaja Melayu ke lembah gejala maksiat dan jenayah remaja yang cukup meruncing sekali.¹²

Atas dasar ini, seandainya kita sibuk dengan usaha pembangunan aspek fizikal dan material negara tanpa memberikan perhatian yang sebaiknya untuk menghidupkan peranan pendidikan yang perlu dimainkan oleh institusi keluarga, lambat laun kita akan menerima nasib yang sama seperti yang dialami oleh masyarakat barat, yang mengalami keruntuhan institusi kekeluargaan yang agak teruk. Sekiranya hal ini berlaku, rasanya tidak ada gunanya usaha pembangunan yang telah dijalankan setakat ini, kerana ianya bakal digagalkan¹³ ataupun diwarisi oleh keturunan kita yang telah rosak akhlaknya.

Ketiganya, dominasi budaya taqlid yang cukup meluas melanda umat Islam. Budaya ini seperti mana di zaman silam telah menimbulkan pelbagai kesan negatif yang tragis, hal yang sama turut berlaku pada zaman moden ini. Budaya taqlid ini secara kasarnya berpegang kepada beberapa prinsip yang utama:

- ¹¹ Yaacob Harun (1992), *Keluarga Melayu Bandar: Suatu Analisis Perubahan*, Kuala Lumpur, h. 1-15.
- ¹² Muhd Mansur Abdullah (2000), "Renggangnya Hubungan Keluarga Punca Masalah Sosial Remaja", dalam Mohd. Razali Agus (ed.), *Pembangunan dan Dinamika Masyarakat Malaysia*, Kuala Lumpur: Utusan Publication, h. 142-151.
- ¹³ Maklumat lanjut tentang kos perbelanjaan besar yang terpaksa dikeluarkan oleh pihak kerajaan di dalam menangani masalah ini, boleh didapati dalam Aishah @ Esah Haji Mohamed (2000), "Penyebaran Aids di Malaysia: Satu Perspektif Sosiobudaya", dalam Abdul Rahman Embong (ed.), *Negara, Pasaran dan Pemodenan Malaysia*, Bangi: UKM, h. 536-537.

1. Eksklusif (tertutup) yang tidak mahu menerima pandangan yang berasal daripada luar, lebih-lebih lagi dalam soal keagamaan. Bagi mereka, hanya pandangan kumpulan mereka sahaja yang paling betul dan menafikan hal ini kepada golongan lain, lebih-lebih lagi yang mempunyai kaitan dengan dunia barat.¹⁴
2. Mengamalkan ‘*backward looking*’ di dalam mengemukakan jawapan terhadap permasalahan umat Islam. Bagi mereka, segala elemen tradisi yang diputuskan oleh ulama silam yang terdiri dari karya teologi dan fiqh perlu dipertahankan dan sekiranya ada sebarang usaha yang cuba menilai autoriti pandangan ulama silam, hal ini hanya akan merosakkan lagi warisan yang mulia ini.¹⁵ Apa yang menyedihkan lagi, rata-ratanya karya fiqh silam mempunyai penerangan tentang fiqh munakahat yang telah terpengaruh dengan budaya patriarki, budaya yang merendahkan status golongan wanita berbanding dengan golongan lelaki.¹⁶
3. Mengamalkan pendekatan literalis di dalam memahami ajaran Islam, tanpa merasa perlu melihat konteks sesuatu ayat Qur’an dan sunnah itu diturunkan pada zaman Rasulullah.¹⁷
4. Mempertahankan segala warisan silam dan mempersalahkan kesemua elemen pemodenan.

Sikap beku, jumud dan taqlid di kalangan fuqaha” yang sepatutnya bertindak sebagai inteligensia Muslim membangun sistem fiqh yang up to date telah menimbulkan beberapa kesan buruk,¹⁸ seperti :-

1. Kecenderungan ini telah menimbulkan suatu kekosongan fikiran yang berbentuk ilmu. Kekosongan ini kemudiannya telah direbut atau diambil peluang oleh aliran politik luar seperti komunis, sekularisme dan sebagainya.
2. Kecenderungan ini menyebabkan berlakunya kesempitan dalam pelaksanaan hukum Islam, yang hanya dibataskan kepada bidang

¹⁴ Rahimin Affandi Abdul Rahim (2007), “Aliran Pemikiran Islam Moden: Satu Kajian Perbandingan”, dalam Jurnal Manusia dan Masyarakat, jil. 15, h. 69-88.

¹⁵ Abu Bakar Hamzah (1981), *Al-Imam: Its Role in Malay Society 1906-1908*, Kuala Lumpur: Utusan Publication, h. 54-55.

¹⁶ Syafiq Hashim (2001), *Hal-Hal Yang Tak Terfikirkan; Tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam*, Bandung: Pustaka Mizan, h. 81-83.

¹⁷ H. Abuddin Nata (2000), *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pres, h. 143.

¹⁸ Rahimin Affandi Abdul Rahim, “Gerakan Tajdid di Malaysia: Teori dan Realiti”, dalam Mahmood Zuhdi Ab Majid (ed.) (1997) *Dinamisme Pengajian Syariah*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, h. 101-103.

undang-undang kekeluargaan sahaja.

3. Kecenderungan ini juga menjadi sebab lahirnya tindak balas yang berlebihan dari sesetengah pihak sehingga mereka mahu mengikut model barat secara mutlak tanpa menilai kesesuaiannya dengan lunas-lunas Islam dan perkiraan ketimuran.

Atas dasar ini, demi untuk menghapuskan ketiga-tiga elemen yang terhasil akibat dari kelesuan dan kegagalan sistem fiqh, kita terpaksa mengambil sikap proaktif dengan membangunkan sistem fiqh Islam yang bersifat semasa di dalam institusi membabitkan pengajian keilmuan Islam yang bermatlamatkan; *pertamanya*, melatih pelajar untuk menganalisis institusi Islam dan kaitannya dengan realiti semasa, berbanding dengan sistem pengajian ala taqlid silam yang menggunakan pendekatan yang tidak kritikal, tertutup dan berasaskan latar belakang yang bukan bersifat Malaysia.¹⁹ *Keduanya*, bentuk pengajian fiqh Malaysia ini dapat dijadikan sebagai asas utama untuk menyediakan infrastruktur intelektual sebelum sesuatu cita-cita negara Islam boleh tercapai.²⁰ *Ketiganya*, dapat menunjukkan ciri-ciri kesempurnaan yang terkandung di dalam sistem penyelesaian fiqh Islam yang merangkumi keperluan menjaga kepentingan hubungan dengan Allah, sesama makhluk dan hubungan manusia dengan alam.²¹

Dalam soal ini, al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai pedoman utama untuk kejayaan hidup di dunia dan akhirat telah menetapkan suatu pandangan yang cukup dinamis tentang kehidupan manusia. Hal ini dijelaskan oleh Muhammad Iqbal sebagai : “ *the teaching of the Qur'an that life is a progressive creation necessitates that each generation, guided but unhampered by the work of its predecessors, should be permitted to solve its own problems.*”²² Dinamisme pandangan al-Qur'an ini antara lainnya menegaskan bahawa setiap generasi perlu diberi kebebasan untuk menentukan hidup mereka sendiri dan menyelesaikan masalah sendiri dengan petunjuk fuqaha” sebelumnya, tetapi tidak sampai kepada taqlid membuta tuli, membiarkan jawapan terhadap masalah masa kini ditentukan oleh fuqaha' yang sebelumnya.²³

¹⁹ Ibid.

²⁰ Mohd. Kamil Abd. Majid (1993), “Sejarah Perkembangan Penulisan Hukum Islam di Malaysia: Tumpuan Khusus di Negeri Kelantan”, dalam Jurnal Syariah, jil. 1, bil. 1, h. 86-89.

²¹ Rahimin Affandi Abdul Rahim (2006), “Pendekatan Pluralisme dalam Pengajian Islam: Satu Pengenalan”, dalam Jurnal Katha, Pusat Dialog Peradaban Universiti Malaya, jil. 2, h. 16-38.

²² Muhammad Iqbal (1982), *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore : S.M. Ashraf Publication, h. 168.

²³ Abu Bakar al-Ash'ari (1954), *Kemerdekaan Berfikir Dalam Islam*, Penang: Jelutong press., h. 54.

Peluasan peranan fuqaha' untuk setiap zaman ini antara lainnya bertujuan untuk; pertama, memperbetulkan segala bentuk kelemahan dan keburukan yang selama ini dinisbahkan kepada syariah Islam,²⁴ dan membuktikan idea kemajuan yang terkandung di dalam Islam.²⁵ Keduanya, mengingatkan fuqaha' bahawa mereka patut menjadi agen perubahan yang bersikap prihatin dan proaktif dengan isu-isu semasa yang timbul di dalam masyarakat.²⁶ Bersesuaian dengan tugas fuqaha' sebagai pewaris nabi-nabi, sepatutnya tugas mereka bukan terhad kepada menjadi penyaksi kepada peristiwa sejarah di zamannya, tetapi apa yang lebih penting lagi mereka patut menjadi tenaga utama yang mengerakkan peristiwa sejarah tersebut dengan menganalisis permasalahan semasa dan mengemukakan jawapan yang terbaik.²⁷

Keempatnya, ancaman daripada era globalisasi yang menyaksikan penyebaran fahaman sekularisme lama dalam bentuk baru yang cukup terancang, yang dibuat melalui bantuan media massa dan ICT. Tanpa menafikan kesan positif yang mampu dibawa oleh agenda globalisasi, secara jelas kita bakal mendapati bagaimana pengaruh globalisasi yang negatif secara teruk akan menjejaskan institusi kekeluargaan Melayu semasa.

Atas dasar inilah yang menyebabkan sesetengah sarjana Islam semasa dapat mengenalpasti agenda terkutuk yang dibawa oleh globalisasi tajaan barat yang antara lainnya menyebarkan dan menyakinkan negara umat Islam bahawa neraca kemajuan dan pemodenan sama ada dalam bidang material dan spiritual yang paling betul dan baik adalah mengikut acuan sekular-materialistik-sensist barat. Manakala sebarang usaha untuk menjalankan syariah Allah akan dianggap sebagai ketinggalan zaman, boleh menimbulkan huru hara dan bakal menyebabkan kemunduran kemanusiaan.²⁸ Bahkan globalisasi yang kerap diperkatakan dewasa ini adalah sebenarnya usaha pensejagatan nilai-nilai sekular barat ke seluruh dunia.²⁹

²⁴ Mahmood Zuhdi Ab. Majid, "Pengajian Syariah: Satu Pentakrifan", dalam Mahmood Zuhdi Abd. Majid (ed.) (1997), op.cit., h. 6-10.

²⁵ Muhammad Abu Bakar (1982), Penghayatan Sebuah Ideal, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 27-53.

²⁶ Mahmood Zuhdi Abd. Majid (1997), Pengantar Undang-Undang Islam di Malaysia, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, h. 34-40

²⁷ Mohd Kamil Abd. Majid (1999), "Ulama dan Perubahan Sosial dalam Islam", dalam Jurnal Usuluddin, bil. 10, h. 84-93.

²⁸ Untuk maklumat lanjut, pembaca boleh merujuk kepada buku Asep Syamsul M. Romli (2000), Demonologi Islam: Upaya Barat Membasmi Kekuatan Islam, Jakarta : Gema Insani.

²⁹ Hashim Musa (2001), Merekonstruksi Tamadun Melayu Islam: Ke Arah Pembinaan Sebuah Tamadun Dunia Alaf Ketiga, Kuala Lumpur : Akademi pengajian Melayu

Lanjutan daripada propaganda globalisasi ini juga telah diwartakan melalui saluran teknologi maklumat dunia bahawa semua produk barat adalah maju, moden, bermutu dan berperikemanusiaan. Hasilnya, di zaman pasca kemerdekaan (neo-kolonialisme) blok barat telah berjaya meneruskan penjajahan ke atas negara umat Islam dengan senjata yang baru, penguasaan ekonomi global. Hal ini telah ditegaskan oleh Hassan Langgulung dengan:

“ Sistem barat ini di mana ada segala-galanya telah memandang negara-negara dan dunia lain tidak lebih dari pasar-pasar besar yang siap untuk membeli barangnya. Sistem ini telah mengubah dunia-dunia lain sekadar sebagai bangsa-bangsa pengguna yang akan menurut telunjuknya, sehingga bila negara-negara tadi menjadi merdeka dan dimerdekakan, sebenarnya dari praktiknya negara-negara tadi hanya memperoleh bendera dan lagu kebangsaan, sedangkan segi-segi kehidupan yang lain seperti ekonomi, kebudayaan, bahasa, pemikiran, kesenian dan lain-lain masih tetap menurut cara barat.”³⁰

Pada dasarnya terdapat dua perkara negatif yang boleh dilihat dalam konteks ini. Pertama, fahaman yang menganggap bentuk kebudayaan dan produk barat sebagai maju, baik dan berperikemanusiaan. Hal ini menyebabkan timbul kecenderungan yang menyatakan bahawa bukti kejayaan hidup seseorang itu boleh dilihat dari amalan dan perlakuannya yang menggilai segala bentuk barangan produk barat, yang kerap dianggap sebagai budaya *Amerinisation* dan *Macdonaldisation*.³¹ Keduaanya adalah sikap yang terlalu mendewa-dewakan artis dan produk hiburan barat yang ditaja oleh kesemua media massa perdana, sebagai keperluan hidup zaman moden yang harus ditiru, tanpa memikirkan sama ada kedua-duanya boleh menyumbang kepada usaha pengisian minda dan budaya berfikir yang sihat.³²

Universiti Malaya h. 36.

30 Hassan Langgulung (1993), *Menghadapi Abad Kedua Puluh Satu*, syarahan perdana jawatan profesor Universiti Kebangsaan Malaysia, pada 29 Oktober 1987, Bangi, h. 31.

31 Lihat Salasiah Abd. Wahab (2001), “Madonna, Pascamoden dan Kebudayaan Popular”, dalam *Jurnal Yadim*, bil. 2, h. 15-20.

32 Abdul Rahman Embong (2002), “Faktor Ideologi Politik dan Budaya Dalam Penutupan Minda Melayu Islam”, dalam *Persidangan Isu dan Proses Pembukaan Minda Umat Melayu Islam*, anjuran Dewan Bahasa dan Pustaka, pada 29-31 Januari 2002, h. 6-7.

BUTIRAN USAHA REFORMASI INSTITUSI KELUARGA ISLAM SEMASA.

Setakat yang dapat diamati, terdapat beberapa usaha reformasi institusi keluarga Melayu yang telah diusahakan melalui (i) usaha *intellectual discourse* yang dibuat di peringkat institusi pengajian tinggi dan (ii) penerapan elemen reformasi keluarga di dalam enakmen kekeluargaan Islam yang baru.

Apa yang jelasnya, pengaruh dari usaha yang (i) telah mempengaruhi serangkaian reformis Melayu semasa yang kemudiannya telah menerapkan elemen (i) ini di dalam usaha yang ke (ii). Bagi pengubal dan perancang Enakmen Keluarga Islam Malaysia (EKIM),³³ bersesuaian dengan prinsip-prinsip reformism, perancangan draf EKIM yang baru, seperti Enakmen kekeluargaan Islam Wilayah Persekutuan perlu mengambilkira beberapa semangat yang utama yang menunjukkan kedinamikan syariah berhadapan dengan kehidupan moden.³⁴ Antaranya:-

1. Keperluan menggunakan sumber rujukan undang-undang Islam yang benar-benar berautoriti merangkumi al-Qur'an dan al-Sunnah berserta dengan ulasan fuqaha' Islam yang muktabar.
2. Keperluan untuk mengamalkan sikap yang terbuka di dalam pemilihan pendapat di antara fuqaha' Islam tanpa mengira sesuatu mazhab tertentu³⁵ dan juga penggunaan metode undang-undang sivil moden yang sesuai dengan syarat ianya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.³⁶

³³ Golongan perancang dan penggubal EKIM ini sebagai contohnya merujuk khusus kepada jawatan kuasa teknikal Syariah dan sivil yang diketuai oleh Prof. Ahmad Ibrahim yang bertanggungjawab mengkaji, mengubah dan mengadakan penambahan terhadap mana-mana peruntukan undang-undang Syariah dan sivil yang tidak bersesuaian dengan kehendak Islam dan sifat Malaysia sebagai sebuah negara yang berdaulat dan merdeka. Lihat Rahimin Affandi Abd. Rahim, (1997) "Gerakan Tajdid", op.cit., h. 96-101.

³⁴ Donald L. Horowitz (1994), "The Qur'an and The Common Law: Reform and The Theory of Legal Change", dalam *The American Journal of Comparative Law*, jil. 42, 1994, h. 570-571

³⁵ Maklumat lanjut boleh didapati di dalam Norhashimah Mohd Yasin (1994), *Islamisation or Malaynisation. A Study on The Role of Islamic Law in The Economic Development of Malaysia, 1969-1993*, Tesis Ph.D untuk School Of Law, University of Warwick, h. 171-173.

³⁶ Abdul Monir Yaacob (1992), "Syariah As A Sources of Malaysian Common Law", dalam *Seminar Syariah dan Common Law*, Kuala Lumpur: Pusat Islam, pada 16-17hb. Mei 1992, h. 6-7.

3. Keperluan untuk mengurangkan kadar penceraian yang tinggi di Malaysia yang dilihat antara lainnya sebagai salah satu faktor utama yang menyebabkan timbul permasalahan sosial yang begitu meruncing.³⁷
4. Keperluan untuk menjaga kebajikan wanita dan anak-anak daripada sebarang unsur-unsur penindasan dan penderaan.³⁸

Merujuk kepada usaha *intellectual discourse* yang berkaitan dengan kesedaran gender yang lebih berteraskan perspektif Islam, terdapat beberapa usaha untuk memperbetulkan dan melakukan *review* semula terhadap segala elemen bias gender yang terdapat di dalam fiqh munakahat Islam.³⁹ Walaupun usaha ini telah mendapat tentangan daripada ulama tradisi yang mengamalkan sikap tertutup, ianya dapat dianggap sebagai keperluan utama bagi membersihkan ajaran Islam daripada elemen Israiliyyat dan karut, yang menyerap masuk ke dalam fiqh munakahat Islam. Di samping itu juga, pengaruh negatif ini perlu dibersihkan dan diperjelaskan dengan lebih terperinci memandangkan ianya membabitkan peranan wanita yang bakal menjalin hubungan perkahwinan dengan golongan lelaki. Di antara elemen negatif yang kerap ditonjolkan;

1. Meneliti pandangan yang merendahkan kedudukan wanita sebagai insan yang lemah akal dan berasal dari asal kejadian yang buruk (tulang rusuk).⁴⁰ Bertitik tolak kepada dua perkara ini menyebabkan timbul dakwaan bahawa golongan wanita tidak boleh memegang sesuatu jawatan yang penting di dalam masyarakat.⁴¹
2. Memperbetulkan salah faham terhadap institusi nikah yang kerap menganggap golongan isteri sebagai objek yang lebih rendah daripada suami. Hal ini boleh dilihat dari tindakan yang membebaskan tugas isteri kepada peranan domestik (kerja rumah) tanpa dibantu oleh suami.⁴²

³⁷ Raja Mohana Raja Mamat (1991), *The Role and Status of Malay Woman in Malaysia : Social and Legal Perspectives*, Kuala Lumpur : DBP, h. 68-69.

³⁸ Ahmad Ibrahim (1986), "Recent Legislation on Islamic Law in Malaysia", dalam *The Law Seminar*, Petaling Jaya: IIUM, Julai 1986, h. 175; Syafiq Hashim (2001), *op.cit.*, h. 141-182.

³⁹ *Ibid.*, h. 51-54.

⁴⁰ *Ibid.*, h. 51-52.

⁴¹ *Ibid.*, h. 150-152.

⁴² Muhammad Hasbi Umar (2002), "Paradigma Baru Teologi Perempuan (Upaya Mewujudkan Kesamaan Gender Di Dalam Islam)", dalam *Jurnal Tasawwur Islam*, jil. 7, h. 101-105.

3. Memperbetulkan nisbah buruk yang menganggap wanita sebagai punca segala keburukan yang timbul di dalam masyarakat.⁴³ Hal ini boleh dilihat dengan wujudnya pelbagai hadith yang berbentuk misoginis (anti wanita).⁴⁴

Seandainya semua perkara ini tidak diperjelaskan dengan sebaik mungkin, perkara-perkara ini walaupun kelihatannya agak kecil bakal menimbulkan salah faham yang cukup merugikan Islam itu sendiri. Hal ini terbukti dengan meluasnya tulisan yang diusahakan oleh penulis tempatan yang mana secara jelas terpengaruh dengan idea feminisme barat yang biasanya memasukkan ketiga-tiga elemen ini.⁴⁵

Pada dasarnya, kita menerima hakikat bahawa soal penindasan wanita memang berlaku di dalam masyarakat, yang rata-ratanya dipelopori oleh golongan lelaki yang kemudiannya telah diabsahkan secara salah oleh sesuatu agama dan sosiologi masyarakat.⁴⁶ Berbanding dengan agama selain Islam, ternyata secara tegasnya Islam adalah agama yang menekankan usaha mengangkat martabat wanita yang digambarkan mempunyai persamaan hak di sisi Allah. Apa yang jelasnya, usaha yang mengungkit isu-isu penindasan wanita memang dialu-alukan oleh kebanyakan sarjana Islam,⁴⁷ malahan isu ini telah dijadikan penekanan utama oleh gerakan Islam moden⁴⁸, setelah didapati melalui pengamatan ulama Islam persoalan penindasan wanita ini memang wujud di dalam masyarakat akibat dari pendekatan songsang yang diamalkan oleh proses sosiologi pendidikan keluarga masyarakat moden, ditambah pula dengan pentafsiran ulama yang rata-ratanya turut terpengaruh dengan sosiologi yang bias lelaki ini.⁴⁹

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Untuk melihat kritikan hebat yang menunjukkan kesalahan hadith bentuk ini yang rata-ratanya diriwayatkan oleh Abu Hurairah, sila lihat Syafiq Hashim (2001), *op.cit*, h. 77-80.

⁴⁵ Rahimin Affandi Abd. Rahim (2006), "Islam dan Isu Penterjemahan Dalam Era Globalisasi", dalam Hamed Mohd Adnan (ed.), Penerbitan Malaysia-Indonesia : Mengukuhkan Jaringan Penerbitan Serantau, Kuala Lumpur: Penerbit UM, h. 151-164

⁴⁶ Rahimin Affandi Abd. Rahim (2001), "Persoalan Gender di dalam Perundangan Islam di Malaysia : Satu Analisis Ringkas", dalam Wanita dan Perundangan Islam, Kuala Lumpur : Penerbit Ilmiah, h. 1-2.

⁴⁷ Ibid., h. 9-12.

⁴⁸ Najib Ghadbian (1995), "Islamists and Women in The Arab World: From Reaction To Reform", dalam *The American Journal of Social Sciences*, jil. 12, no. 1, h. 19-35.

⁴⁹ Lihat Siti Ruhaini Dzuhayatin (2002), "Pergulatan Pemikiran Feminis Dalam Wacana Islam", dalam Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam, Yogyakarta, h. 3-26.

Berhadapan dengan realiti ini, kita terpaksa mengambil sikap yang berhati-hati dengan kecenderungan golongan feminis moden di Malaysia yang cuba menerimapakai paradigma ala barat berpunca dari tulisan para orientalis dan gerakan Women Liberation, yang dilihat agak keterlaluan dan bertentangan dengan ajaran Islam itu sendiri.

Berasaskan prinsip dan pendekatan ini kita dapati bagaimana terdapat beberapa elemen penjagaan kebajikan keluarga di dalam EKIM, antaranya :-

(1) Keperluan Mengikuti Kursus Pra-Perkahwinan Bagi Pasangan Yang Hendak Berkahwin.

Secara jelas kita dapat melihat dengan bantuan kursus ini yang dianjurkan oleh agensi kerajaan ataupun swasta setiap pasangan yang bakal berkahwin akan didedahkan dengan segala maklumat terpenting yang berkaitan dengan tugas dan tanggungjawab yang perlu dijalankan di dalam kehidupan berumahtangga. Dalam perkembangan terbaharu, terdapat kecenderungan dari sesetengah sarjana Islam yang mencadangkan agar setiap pasangan yang ingin berkahwin dikehendaki menjalani ujian pemeriksaan darah terlebih dahulu bagi memastikan kedua-dua pasangan tersebut bebas dari virus HIV (AIDS). Saranan ini walaupun kelihatannya agak keterlaluan, tetapi ianya dianggap sebagai suatu keperluan mendesak (masalah) bagi mengelakkan seseorang calon pengantin yang tidak berdosa secara tidak disengajakan menghidap penyakit AIDS yang dibawa oleh pasangan yang lain, yang bakal merosakkan tahap kesihatan dan kesejahteraan rumah tangga dan anak-anak yang bakal dilahirkan.⁵⁰

(2) Mungkir Janji Untuk Berkahwin.

Dalam konteks Malaysia, sebelum berlakunya sesuatu perkahwinan biasanya akan didahulukan dengan satu upacara pertunangan iaitu pihak lelaki mengemukakan permohonan dan peminangan kepada pihak perempuan sama ada secara langsung ataupun tidak langsung melalui perantaraan seorang wakil. Di dalam peruntukan undang-undang kekeluargaan Islam Wilayah Persekutuan⁵¹ dan negeri Kelantan⁵² terdapat kenyataan bahawa pihak yang mungkir sama ada lelaki atau perempuan bertanggungjawab memulangkan

⁵⁰ Mohammad Hashim Kamali (1995), "Protection Against Disease: A Shariah Perspective on Aids", dalam *International Islamic University Malaysian Law*, jil. 5, no. 1 & 2, h. 14-15 dan 6-7.

⁵¹ Enakmen Keluarga Islam Wilayah Persekutuan 1984, ss. 15.

⁵² Enakmen Keluarga Islam Kelantan 1983, ss. 8.

pemberian pertunangan jika ada, atau berdasarkan nilainya dengan membayar wang yang telah dibelanjakan dengan suci hati atau pihak yang satu lagi untuk membuat persediaan bagi perkahwinan tersebut, dan dalam keadaan ini ianya boleh dituntut melalui tindakan mahkamah.

Peruntukan ini secara jelas bertujuan untuk memastikan agar sebarang perjanjian untuk melangsungkan perkahwinan tidak dibatalkan secara sewenang-wenangnya yang terpaksa dibayar ganti rugi keaibannya. Ianya juga demi untuk mengelakkan calon perempuan daripada teraniaya dengan tindakan tidak betul seorang lelaki yang tidak bertanggungjawab.⁵³

(3) Kerelaan Bakal Pengantin Dan Peranan Wali.

Dalam soal ini, terdapat pertentangan yang agak kontroversi di antara model enakmen Kelantan dengan Wilayah Persekutuan. Di negeri Kelantan, Kedah dan Melaka seseorang anak gadis boleh dikahwinkan tanpa mendapatkan persetujuan anak gadis tersebut seandainya wali mujbir⁵⁴ anak gadis itu yang terdiri dari ayah dan datuk memberikan persetujuan mereka bagi pihak anak gadis tersebut. Namun begitu, kuasa ini hanya dibenarkan seandainya memenuhi tiga syarat utama; (i) wali mujbir ini dan bakal suami yang terbabit tidak bersifat zalim dan mengambil kesempatan yang buruk terhadap anak gadis, (ii) bakal suami tersebut sama status (sekufu) dengan anak gadis dan (iii) bakal suami mampu membayarkan sejumlah mas kahwin yang ditetapkan kepada anak gadis tersebut.⁵⁵

Walaupun pada zaman sekarang boleh dikatakan tidak ada keluarga yang memaksa anak gadis mereka berkahwin dengan calon suami yang tidak dipersetujui oleh anak gadis mereka, tetapi bagi penggubal EKIM kemungkinan untuk hal ini berlaku masih lagi ada. Oleh sebab itu mereka telah bertindak dengan cara yang agak berlainan, iaitu dengan mengenakan juga syarat-syarat seperti ditetapkan dalam enakmen model Kelantan dengan menambahkan satu syarat baru iaitu persetujuan kedua pihak yang akan berkahwin mesti diperolehi terlebih dahulu.⁵⁶

⁵³ Ahmad Ibrahim (1975), "The Law Reform (Marriage And Divorce) Bill", dalam *Journal of Malaysian Comparative Law*, h. 35.5

⁵⁴ Maklumat lanjut tentang konsep ini boleh didapati dalam Mahmood Zuhdi Abd. Majid dan Raihanah Azahari (1989), *Undang-Undang Keluarga Islam: Konsep dan Pelaksanaannya di Malaysia*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, h. 69-71.

⁵⁵ Enakmen Keluarga Islam Kelantan, 1983, ss. 13.

⁵⁶ Enakmen Keluarga Islam Wilayah Persekutuan, 1984, ss. 13.

(4) Persoalan Nafkah Kepada Keluarga.

Dari segi teorinya, syariah Islam telah menetapkan bahawa seorang suami berasaskan daya kekuatan mental dan fizikalnya dipertanggungjawabkan untuk memberi nafkah zahir dan batin demi untuk kelangsungan hayat keluarga.⁵⁷ Konsep nafkah ini pada dasar bukan terhad kepada nafkah kebendaan semata-mata bahkan membabitkan tanggungjawab suami untuk membimbing dan melindungi kehormatan isteri dan anak-anak.⁵⁸

Di dalam peruntukan EKIM tidak terdapat peruntukan khusus yang menyatakan dengan terperinci tentang hak-hak suami isteri seperti mana difahami menurut perundangan Islam. Cumanya, keterangan tentang nafkah ini hanya membabitkan hak-hak isteri dalam bentuk kebendaan yang telah dinyatakan dengan agak menyeluruh. Namun begitu, beberapa pembaharuan telah diterapkan di dalam EKIM yang baru yang memberikan penerangan tentang hak-hak suami ke atas isteri dengan lebih terperinci lagi.

Dalam peruntukan EKIM sekiranya terdapat suami gagal membayar nafkah kepada isterinya, maka si isteri bolehlah mengemukakan tuntutan di mahkamah kadi. Sekiranya pihak mahkamah berpuas hati dengan keterangan daripada pihak isteri, mahkamah boleh memerintahkan suami supaya membayar nafkah tertentu kepada isteri dengan syarat isteri yang terbabit tidak ingkar (nusyuz) dengan mentaati perintah suami. Mana-mana isteri yang ingkar akan hilang haknya untuk mendapatkan nafkah dari suaminya.⁵⁹

Di dalam EKIM model Kelantan, terdapat peruntukan seorang suami dikehendaki membayar nafkah kepada isterinya ataupun bekas isterinya di dalam beberapa keadaan iaitu (i) semasa ikatan perkahwinan masih berlangsung (ii) semasa di dalam peringkat `iddah (iii) selepas mengeluarkan lafaz talak yang bakal dibicarakan oleh pihak mahkamah dan (iv) selepas menjumpai kembali isterinya yang disangkakan hilang ataupun mati sebelumnya.⁶⁰

Di dalam proses penetapan jumlah nafkah yang perlu dibayar oleh seseorang suami, penilaian ini boleh dibuat berasaskan kehendak dan keperluan kedua pasangan. Sebagai contohnya, skala pemberian nafkah ini akan dikira mengikut kemampuan suami dan bukannya mengikut selera dan tuntutan isteri sepenuhnya.⁶¹ Begitu juga pihak mahkamah boleh memerintahkan suami

⁵⁷ *ibid*, Raja Rohana Raja Mamat, h. 60.

⁵⁸ Lihat contoh kupasan Mahmood Zuhdi Abd. Majid, (1989), *op.cit.*, , h. 110-116.

⁵⁹ Enakmen Keluarga Islam Wilayah Persekutuan, 1984, ss. 59 Enakmen Keluarga Islam Wilayah Persekutuan, 1984, ss. 59.

⁶⁰ Enakmen Keluarga Islam Kelantan, 1983, ss. 48.

⁶¹ *Ibid*, ss. 49.

untuk menjelaskan semua harta dan pembayaran nafkah yang sebelumnya tertunggak kepada pihak isteri.

(5)Peraturan Perceraian Yang Lebih Ketat.

Berbanding dengan amalan perceraian sebelum tahun 1980an yang agak longgar⁶², EKIM telah menetapkan peraturan yang lebih ketat. Sesuatu ikatan perkahwinan boleh dibubarkan dalam dua keadaan, perceraian secara talak dan secara takliq. Peraturan ini bukan bertujuan untuk menyekat hak kedua pasangan untuk bercerai tetapi sebaliknya menyusun dan mengatur keadaan ini dengan lebih ketat lagi.

Mengikut peraturan EKIM yang terbaru, sesuatu proses pembubaran perkahwinan perlu melalui beberapa proses utama;⁶³

- (a) Kedua pasangan perlu merujuk kepada mahkamah dengan mengajukan permohonan di dalam borang yang disediakan yang mengandungi beberapa maklumat penting seperti sejarah latar belakang perkahwinan mereka, sebab hendak bercerai, apa-apa proses perdamaian dan penyelesaian konflik yang telah dilakukan, status pemilikan terhadap apa-apa harta sepencarian dan hak penjagaan anak-anak.
- (b) Permohonan ini akan diteliti oleh pihak mahkamah yang pada kebiasaannya akan memanggil kedua pasangan untuk disiasat kesahihan permohonan ini. Sekiranya di dapati masih terdapat titik persefahaman antara kedua pasangan tersebut, pihak mahkamah akan mengarahkan keduanya berbaik semula. Untuk tujuan ini, pihak mahkamah akan melantik seorang pengawai agama, dua atau tiga orang wakil bagi pihak kedua pasangan yang mempunyai hubungan yang rapat dengan kedua pasangan bagi perbincangan kaunseling.
- (c) Tetapi sekiranya hal yang sebaliknya berlaku, pihak mahkamah akan menasihatkan suami menjatuhkan lafaz talak dan merekodkannya untuk tujuan pendaftaran perceraian. Mereka perlu menyatakan sebab utama pembubaran perkahwinan ini.

⁶² Enakmen Keluarga Islam Johor, 1978, ss. 118-121.

⁶³ Ibid., ss. 50, 51, 54, 55 dan 57. Enakmen Keluarga Islam Wilayah Persekutuan, 1984, ss. 62, 63, 66, 67, 69 dan 70.

(6) Talak Taklik.

Selain dari peraturan di atas, seorang isteri boleh memohon cerai dengan perantaraan talak taklik. Talak taklik ini merupakan pengakuan suami semasa upacara perkahwinan dijalankan yang menjanjikan bahawa si suami akan memberikan nafkah yang secukupnya kepada isterinya dan seandainya janji ini tidak dipenuhi talak akan jatuh. Terdapat beberapa lafaz talak taklik ini yang dibuat oleh EKIM. Antaranya adalah lafaz yang berbunyi : “setiap kali saya meninggalkan isteri saya atau berpergian dan tidak diketahui sama ada saya hidup atau mati, atau saya berpergian ke tempat yang tidak membolehkan saya berhubung dengan isteri saya selama empat bulan atau lebih lalu tidak sabar ia, mengadu ia kepada kadi dan apabila sabit, maka tertalakah isteri saya satu talak.”⁶⁴

(7) Hak Yang Sama Untuk Mendapatkan Cerai.

Kedua pasangan khususnya pihak isteri diberi peluang untuk menuntut cerai di atas dasar tiada persefahaman dan kerap berlakunya pergaduhan.⁶⁵ Selain dari saluran talak yang biasa, isteri boleh menuntut cerai menggunakan saluran fasakh. Mengikut EKIM model Kelantan, seorang isteri dibolehkan menuntut fasakh apabila memenuhi beberapa keadaan tertentu iaitu (i) gila yang berkekalan atau sekejap (ii) penyakit kusta (iii) penyakit sopak (iv) penyakit yang menghalang mereka daripada persetubuhan seperti mati pucuk atau tiada alat kelamin.⁶⁶ Secara jelas penetapan syarat-syarat ini telah menutup peluang isteri untuk menuntut fasakh dan dalam banyak keadaan telah menyebabkan berlaku penindasan terhadap isteri yang tidak berpuashati dengan layanan suami.⁶⁷

Walaupun begitu, hal ini tidak terdapat di dalam EKIM model Wilayah Persekutuan, yang telah menambah selain dari syarat-syarat EKIM Kelantan ini dengan beberapa syarat yang lain seperti (i) tempat di mana beradanya suami tidak diketahui selama tempoh lebih dari satu tahun (ii) suami telah cuai dan telah memberikan nafkah zahir dan batin selama tempoh tiga bulan lebih (iii) suami telah dihukum penjara selama tempoh tiga tahun atau lebih dan (iv) suami tidak menunaikan tanpa sebab yang munasabah nafkah batin

⁶⁴ Enakmen Keluarga Islam Kelantan, 1983, Jadual Kelima Borang 3f.

⁶⁵ Enakmen Keluarga Islam Wilayah Persekutuan, 1984, ss. 47-48.

⁶⁶ Enakmen Keluarga Islam Kelantan, 1983, ss. 38.

⁶⁷ Maklumat lanjut boleh didapati dalam Mahmood Zuhdi Abd. Majid (1987), *op.cit.*, h. 153-156.

selama tempoh satu tahun.⁶⁸ Dengan penetapan syarat-syarat yang agak luas dan munasabah ini antara lainnya dapat membantu isteri yang hidup tertindas dengan perlakuan suami yang tidak bertanggungjawab untuk membebaskan diri mereka dari ikatan perkahwinan yang tidak bahagia ini.

(8) Peraturan Poligami Yang Lebih Ketat.

Bersesuaian dengan pendekatan yang tidak membenarkan dan mencegah terhadap amalan poligami di kebanyakan negara Islam,⁶⁹ hal yang sama juga telah dilakukan oleh penggubal EKIM. Mengikut amalan dan peruntukan EKIM sebelum tahun 1980an peraturan poligami tidak dijelaskan dengan terperinci. Ini menyebabkan amalan poligami ini telah dilakukan secara longgar dan mudah seperti seseorang lelaki dibolehkan berpoligami dengan memohon kebenaran dari kadi yang tidak perlu mendapat kebenaran bertulis dari kadi tersebut. Mana-mana perkahwinan poligami yang tidak mendapat bantahan dari kadi kemudiannya boleh didaftarkan kepada imam mukim yang biasanya akan memberikan kebenaran untuk amalan ini.⁷⁰

Mengikut peruntukan EKIM terbaru, mana-mana lelaki boleh berkahwin dengan seorang perempuan lain dalam masa ianya masih beristeri, perlu terlebih dahulu mendapatkan kebenaran secara bertulis daripada hakim syariah. Jika dia berkahwin sedemikian tanpa kebenaran tersebut maka perkahwinan tersebut tidak boleh didaftarkan di bawah akta. Permohonan kebenaran berkahwin lagi hendaklah dikemukakan kepada mahkamah mengikut cara yang ditetapkan dan hendaklah disertai dengan (i) satu akuan berkanun menyatakan alasan mengapa perkahwinan yang dicadangkan itu dikatakan patut dan perlu, (ii) butiran komitmen pemohon termasuklah kewajipan dan tanggungjawab kewangannya yang patut ditentukan, (iii) jumlah bilangan tanggungannya akibat dari perkahwinan itu.⁷¹

Apabila menerima permohonan ini pihak mahkamah hendaklah memanggil pemohon dan isteri-isterinya supaya hadir apabila permohonan itu didengar, yang akan dilakukan dalam mahkamah tertutup, dan mahkamah boleh memberi kebenaran terhadap permohonan itu jika berpuas hati :-

⁶⁸ Enakmen Keluarga Islam Wilayah Persekutuan, 1983, ss. 52.

⁶⁹ J.N.D Anderson (1969), "The Eclipses of The Patriarchal Family in Contemporary Islamic Law", dalam *Family Law in Asia and Africa, Morocco*, h. 228-231.

⁷⁰ Mehron Siraj (1964), "The Control of Polygamy", dalam *Malayan Law Review*, v. 6, h. 387 dan 396.

⁷¹ Enakmen Keluarga Islam Wilayah Persekutuan, 1984, ss. 23(2), (3) (4) A,B,C,D,E, (5) (7) (8); Enakmen Keluarga Islam Kelantan, 1983, ss. 19.

- (a) Perkahwinan yang dicadangkan itu adalah patut dan perlu sekiranya terdapat faktor-faktor berikut, iaitu kemandulan, keuzuran jasmani, tidak layak dari segi jasmani untuk persetubuhan, sengaja mengingkari perintah untuk pemulihan hak-hak persetubuhan atau gila di pihak isteri yang sedia ada.
- (b) Pemohon mempunyai kemampuan yang membolehkan dia menanggung sebagaimana yang dikehendaki oleh Islam, semua isteri dan tanggungannya, termasuk orang-orang yang akan menjadi tanggungannya berikutan dengan perkahwinan yang dicadangkan itu.
- (c) Pemohon akan berupaya memberi layanan sama rata kepada isterinya mengikut kehendak hukum syarak.
- (d) Perkahwinan yang dicadangkan itu tidak akan menyebabkan *ḍarar syar'ī* kepada isteri atau isteri-isterinya yang sedia ada.
- (e) Perkahwinan yang dicadangkan itu tidak akan merendahkan secara langsung atau tidak langsung taraf kehidupan yang telah dinikmati dan dijangka dengan munasabah akan dinikmati seterusnya oleh isteri atau isteri-isteri dan orang tanggungannya yang sedia ada sekiranya perkahwinan itu tidak berlaku.

Dari pembentangan fakta yang berkaitan dengan penjagaan kebajikan kekeluargaan yang terkandung di dalam EKIM ini kita boleh lihat perbezaannya dengan peruntukan undang-undang sivil yang lebih menumpukan kepada proses pencegahan dan hukuman. Manakala pentadbiran EKIM lebih luas lagi dengan membabitkan proses pencegahan dan hukuman disertai proses pendidikan dan pemulihan serta penyelesaian masalah yang bakal dialami oleh seorang calon suami dan isteri. Hal ini antara lainnya telah berjaya menunjukkan sifat kesyumulan syariah di dalam menangani semua aspek kehidupan seseorang Muslim.

KESIMPULAN

Sebagai rumusan akhir, dapat kita katakan bahawa masyarakat Malaysia semasa masih lagi menghargai kepentingan institusi keluarga di dalam masyarakat. Hal ini secara langsung terbukti dengan wujudnya pelbagai usaha reformasi institusi keluarga yang dijalankan oleh pihak kerajaan dengan dokongan kuat dari kalangan sarjana tempatan sendiri. Demi untuk memperkemaskan lagi usaha reformasi ini, semua pihak yang terbabit merangkumi pihak kerajaan, ulama, tokoh akademik dan kalangan keluarga Melayu perlu mengamalkan sikap yang terbuka dan prihatin dengan sebarang perkembangan semasa yang timbul membabitkan persoalan keluarga dan apa yang paling penting sekali adalah semua pihak perlu mengamalkan pendekatan *solutionist* dan bukannya pendekatan *opportunist*, terhadap usaha reformasi yang membabitkan institusi kekeluargaan.

BIBLIOGRAFI

- Abdul Monir Yaacob (1992), "Syariah As A Sources of Malaysian Common Law ", dalam Seminar Syariah dan Common Law, Kuala Lumpur: Pusat Islam, pada 16-17hb. Mei 1992.
- Abdul Rahman Abdullah (1997), *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*, Jakarta: Gema Insani.
- Abdul Rahman Abdullah (2001), *Falsafah dan Kaedah Pemikiran*, Kuala Lumpur: Utusan Publication.
- Abdul Rahman Embong (2002), "Faktor Ideologi Politik dan Budaya Dalam Penutupan Minda Melayu Islam", dalam *Persidangan Isu dan Proses Pembukaan Minda Umat Melayu Islam*, anjuran Dewan Bahasa dan Pustaka, pada 29-31 Januari 2002.
- Abu Bakar al-Ash`ari (1954), *Kemerdekaan Berfikir Dalam Islam*, Penang: Jelutong press.
- Abu Bakar Hamzah (1981), *Al-Imam: Its Role in Malay Society 1906-1908*, Kuala Lumpur: Utusan Publication.
- Ahmad Ibrahim (1975), "The Law Reform (Marriage And Divorce) Bill", dalam *Journal of Malaysian Comparative Law*.
- Ahmad Ibrahim (1986), "Recent Legislation on Islamic Law in Malaysia ", dalam *The Law Seminar*, Petaling Jaya: IIUM, Julai 1986, h. 175; Syafiq Hashim (2001).
- Aishah @ Esah Haji Mohamed (2000), "Penyebaran Aids di Malaysia: Satu Perspektif Sosiobudaya", dalam Abdul Rahman Embong (ed.), *Negara, Pasaran dan Pemodenan Malaysia*, Bangi: UKM.
- Asep Syamsul M. Romli (2000), *Demonologi Islam: Upaya Barat Membasmi Kekuatan Islam*, Jakarta : Gema Insani.
- Donald L. Horowitz (1994), "The Qur'an and The Common Law: Reform and The Theory of Legal Change ", dalam *The American Journal of Comparative Law*, jil. 42, 1994.
- Enakmen Keluarga Islam Johor, 1978.
- Enakmen Keluarga Islam Kelantan 1983.
- Enakmen Keluarga Islam Wilayah Persekutuan 1984.
- H. Abuddin Nata (2000), *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pres.

- Haron Daud (2002), "Pemikiran Melayu Tentang Alam dan Hakikat Diri", dalam Syed Muhammad Dawilah Al-Edrus (ed.), *Pemikiran Melayu Tentang Alam Dan Hakikat Diri : Kumpulan Kertas Kerja Kolokium Bahasa dan Pemikiran Melayu/Indonesia 11*, Kuala Lumpur: DBP.
- Hashim Musa (2001), *Merekonstruksi Tamadun Melayu Islam: Ke Arah Pembinaan Sebuah Tamadun Dunia Alaf Ketiga*, Kuala Lumpur : Akademi pengajian Melayu Universiti Malaya.
- Hassan Langgulung (1993), *Menghadapi Abad Kedua Puluh Satu*, syarahan perdana jawatan profesor Universiti Kebangsaan Malaysia, pada 29 Oktober 1987, Bangi.
- J.N.D Anderson (1969), "The Eclipses of The Patriarchal Family in Contemporary Islamic Law", dalam *Family Law in Asia and Africa, Morocco*.
- Mahmood Zuhdi Ab. Majid, (1997) "Pengajian Syariah: Satu Pentakrifan", dalam Mahmood Zuhdi Abd. Majid (ed.) (1997). Penerbit Universiti Malaya: Kuala Lumpur.
- Mahmood Zuhdi Abd. Majid dan Raihanah Azahari (1989), *Undang-Undang Keluarga Islam: Konsep dan Pelaksanaannya di Malaysia*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Mehron Siraj (1964), "The Control of Polygamy", dalam *Malayan Law Review*, v. 6.
- Mohammad Hashim Kamali (1995), "Protection Against Disease: A Shariah Perspective on Aids", dalam *International Islamic University Malaysian Law*, jil. 5, no. 1 & 2.
- Mohd Kamil Abd. Majid (1999), "Ulama dan Perubahan Sosial dalam Islam", dalam *Jurnal Usuluddin*, bil. 10.
- Mohd. Kamil Abd. Majid (1993), "Sejarah Perkembangan Penulisan Hukum Islam di Malaysia: Tumpuan Khusus di Negeri Kelantan", dalam *Jurnal Syariah*, jil. 1, bil.1.
- Muhammad Abu Bakar (1982), *Penghayatan Sebuah Ideal*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Hasbi Umar (2002), "Paradigma Baru Teologi Perempuan (Upaya Mewujudkan Kesamaan Gender Di Dalam Islam)", dalam *Jurnal Tasawwur Islam*, jil. 7.
- Muhammad Iqbal (1982), *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore : S.M. Ashraf Publication.

- Muhd Mansur Abdullah (2000), “Renggangnya Hubungan Keluarga Punca Masalah Sosial Remaja”, dalam Mohd. Razali Agus (ed.), *Pembangunan dan Dinamika Masyarakat Malaysia*, Kuala Lumpur: Utusan Publication.
- Najib Ghabbian (1995), “Islamists and Women in The Arab World: From Reaction To Reform”, dalam *The American Journal of Social Sciences*, jil. 12, no. 1.
- Norazit Selat (1984), “Nilai Kerja Dalam Masyarakat Melayu”, dalam *Budi Kencana: Kumpulan Makalah Memperingati Persaraan Profesor Tan Sri Dato’ Ismail Hussein*, Kuala Lumpur: APIUM.
- Norhashimah Mohd Yasin (1994), *Islamisation or Malaynisation. A Study on The Role of Islamic Law in The Economic Development of Malaysia, 1969-1993*, Tesis Ph.D untuk School Of Law, University of Warwick.
- Rahimin Affandi Abd. Rahim (1993), “The Significance of The Itjihad in The Development of The Muslim Law “, dalam *Sarjana*, jil. 10.
- Rahimin Affandi Abd. Rahim (2001), “Persoalan Gender di dalam Perundangan Islam di Malaysia : Satu Analisis Ringkas”, dalam *Wanita dan Perundangan Islam*, Kuala Lumpur : Penerbit Ilmiah.
- Rahimin Affandi Abd. Rahim (2005), “Rekonstruksi Pemikiran Teologi Wanita Islam di Malaysia: Satu Analisa”, dalam *Proceedings International Seminar on Muslim Women: The Future and Challenges in Shaping The Ummah (Sewani 2005)- Women: The Driving Force in Developing An Excellent Ummah*, organised by Centre For Islamic Studies and Social Development, UTM, pada 2 & 3 April 2005, di Sofitel Palm Resort, Johor.
- Rahimin Affandi Abd Rahim (2006), “Islam dan Isu Penterjemahan Dalam Era Globalisasi”, dalam *Hamed Mohd Adnan (ed), Penerbitan Malaysia-Indonesia : Mengukuhkan Jaringan Penerbitan Serantau*, Kuala Lumpur: Penerbit UM.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim (2006), “Pendekatan Pluralisme dalam Pengajian Islam: Satu Pengenalan”, dalam *Jurnal Katha*, Pusat Dialog Peradaban Universiti Malaya, jil. 2.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim (2007), “Aliran Pemikiran Islam Moden: Satu Kajian Perbandingan”, dalam *Jurnal Manusia dan Masyarakat*, jil. 15.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim, “Gerakan Tajdid di Malaysia: Teori dan Realiti”, dalam *Mahmood Zuhdi Ab Majid (ed.) (1997) Dinamisme*

Pengajian Syariah, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

Raja Mohana Raja Mamat (1991), *The Role and Status of Malay Woman in Malaysia : Social and Legal Perspectives*, Kuala Lumpur : DBP.

Salasiah Abd. Wahab (2001), “Madonna, Pascamoden dan Kebudayaan Popular”, dalam *Jurnal Yadim*, bil. 2.

Siti Ruhaini Dzuhayatin (2002), “Pergulatan Pemikiran Feminis Dalam Wacana Islam”, dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, Yogyakarta.

Syafiq Hashim (2001), *Hal-Hal Yang Tak Terfikirkan; Tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam*, Bandung: Pustaka Mizan.

Wan Mohd Nor Wan Daud (2001), *Pembangunan di Malaysia: Ke Arah Suatu Kefahaman Baru Yang Lebih Sempurna*, Kuala Lumpur: ISTAC.

Yaacob Harun (1992), *Keluarga Melayu Bandar: Suatu Analisis Perubahan*, Kuala Lumpur.

Zaleha Kamaruddin dan Raihanah Abdullah (2003), “Emansipasi Wanita di Abad 21: Islam Sebagai Model Perjuangan”, dalam *Multaqa Ulama Sedunia*, anjuran Yadim, di Putrajaya pada 10-12 Julai 2003.

Zeenath Kausar (2001), *Feminist Sexual Politics and Family Deconstruction: An Islamic Perspective*, Kuala Lumpur: Utusan Publication.



Jurnal Syariah, Jil. 16, Bil. 2 (2008) 1-24

