

BAB KEEMPAT

BAB KEEMPAT

WANITA DAN PENGADILAN JENAYAH

Pendahuluan

Yang dimaksudkan dengan pengadilan jenayah di sini ialah pentadbiran keadilan yang melibatkan kes-kes jenayah. Ia meliputi berbagai-bagai aspek yang berkaitan dengan proses berkenaan.

Dalam pemakaian biasa pengadilan diertikan sebagai membuat keputusan antara manusia. Manakala sebagai satu istilah hukum syarak pula ia secara umumnya didefinisikan sebagai "menyelesaikan perbalahan yang berlaku dan membuat keputusan terhadapnya."¹ Berasaskan kepada konsep inilah maka al-Imām al-Syāfi'i misalnya mentakrifkannya sebagai "menyelesaikan perbalahan yang berlaku antara dua orang atau lebih dengan hukum Allah".² Pengertian yang sama diberikan oleh al-Imām Abū Hanifah.³ Menurut al-Zuhayli, penyelesaian demikian dinamakan sebagai peradilan kerana ia suatu tindakan secara hak dan adil dengan meletakkan sesuatu pada tempatnya yang sebenar serta menghalang seseorang dari berlaku zalim.⁴

Menegakkan keadilan di muka bumi ini adalah suatu tuntutan syarak. Untuk tujuan itulah Allah s.w.t. mengutuskan para Nabi dan RasulNya agar manusia dapat hidup dengan baik tanpa sebarang bentuk kejahatan dan kezaliman.⁵ Firman Allah s.w.t.:

إِنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْكُمْ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَكَ اللَّهُ
وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا

النساء : ١٠٥

Maksudnya:

"Sesungguhnya kami telah turunkan ke atas kamu kitab dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang Allah s.w.t. turunkan kepada kamu; dan jangan kamu jadi penentang (orang-orang yang tidak bersalah) kerana (membela) orang-orang yang khianat."

(Al-Nisā' (4): 105)

Tugas menegakkan keadilan dalam setiap aspek hidup manusia terpikul atas bahu setiap individu samada dalam sifatnya sebagai pemerintah atau sebagai rakyat yang diperintah. Firman Allah s.w.t.:

آتُهُمْ فَإِنَّمَا يَأْيُهَا الْعَيْنِ كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءِ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِي مِنْكُمْ شَنَآنٌ قَوْمٌ عَلَى الْأَنْعَدِ لَوْلَا عَدْلُهُو أَقْرَبَ لِلتَّقْوَى

المائدة : ٨١

Maksudnya:

"Wahai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu menjadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) kerana Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencian mu terhadap sesuatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah kamu, kerana itu lebih dekat kepada takwa."

(al-Mā'idah (5): 8)

Firman Allah lagi yang bermaksud:

"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi kerana Allah biarpun terhadap diri kamu sendiri atau ibubapa dan kaum kerabat mu. Jika ia kaya atau miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu kerana ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutar belitkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan."

(al-Nisā' (4): 135)

Oleh kerana itu setiap mereka yang terlibat secara langsung dengan badan berkenaan samada sebagai hakim, pendakwa, yang kena dakwa, saksi, peguam dan lain-lainnya, dalam apa jua proses pengadilan perlu terikat dengan dasar dan prosedur syariat, agar proses berkenaan benar-benar merupakan peradilan yang adil dan benar. Mengenai hal ini Nabi s.a.w. telah memperingatkan pihak-pihak berkenaan dengan sabdanya:

انکم تختصمون إلى وإنما أنا بشر ولعل بعضكم الحزن من بعض.
فإن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلابد أن يأخذه فإنما اقطعه به
قطعة من النار

- رواه النسائي -

Maksudnya :

"Sesungguhnya kamu membuat pengaduan kepada ku, dan aku ini manusia biasa. Mungkin sebahagian kamu lebih pandai dan fasih berhujah dari sebahagian yang lain. Barangsiapa yang aku berikan keputusan kepadanya dari hak saudaranya maka janganlah dia mengambilnya kerana sesungguhnya aku telah memotong kepadanya sebahagian dari api neraka."

*(Hadis riwayat al-Nasā'ī (6)
dari Umm Salamah)*

Sehubungan dengan itu, dalam melaksanakan pengadilan yang saksama, badan-badan pengadilan dan segala mereka yang terlibat di dalamnya merupakan institusi yang terpenting dalam masyarakat. Ia berfungsi sebagai penegak kebenaran dan keadilan, memberikan hak kepada yang berhak dan menyekat orang-orang yang zalim daripada terus melakukan kezaliman. Dalam hubungan ini, hakim atau kadi adalah orang yang terlibat secara langsung.⁷

Begitu juga dengan kesaksian dan keterangan. Kedua-duanya penting dalam proses menegakkan keadilan. Allah s.w.t. telah menegaskan bahawa kesaksian dan

keterangan diberikan kerana Allah, bukan didorong oleh kepentingan dunia. Oleh kerana itu seseorang yang memberi kesaksian atau keterangan hendaklah jujur dan ikhlas dan tidak terdorong oleh kepentingan mana-mana pihak yang terlibat dalam pendakwaan atau kerana kepentingan diri sendiri.⁸ Sabda Nabi s.'a.w.:

لَوْ يُحُطِّي النَّاسُ بِدُعَاهُمْ لَادْعُ نَاسًا دَمًا، رِجَالٌ وَأَمْوَالٌ هُمْ
وَلَكُنَ الْيَمِينُ عَلَى الْمَدْعَى عَلَيْهِ
رواه أَحْمَدُ وَمُسْلِمٌ

Maksudnya :

"Kalaullah dibiarkan seseorang itu dengan dakwaan mereka, nescaya mereka akan mendakwa darah dan harta seseorang. Akan tetapi, sumpah adalah atas orang yang kena dakwa."

(Hadis riwayat Ahmad dan Muslim)⁹

Sementara orang yang dituduh pula tidak boleh dikatakan bersalah kecuali setelah dibuktikan bahawa dia benar-benar bersalah. Ini berdasarkan kepada prinsip syari'at bahawa seseorang itu pada asalnya bebas dari tanggungan.¹⁰

Khusus mengenai jenayah, seperti *qisās* dan *hudūd* para *fuqahā'* menetapkan bahawa tuntutannya perlu dibuat di hadapan hakim. Pihak-pihak yang berkepentingan dalam tuntutan tersebut tidak boleh bertindak sendiri untuk memperolehi hak mereka. Ini kerana hak seperti

itu dianggap sesuatu yang serius, kerana berkait dengan nyawa dan diri seseorang. Tambahan pula ia perlu dibuktikan dan dilaksanakan dengan secara yang lebih teliti dan berhati-hati, kecuali terlalu sukar untuk berbuat demikian.¹¹ Berbeza dengan kes-kes lain, seperti tuntutan harta dan sebagainya di mana pihak yang berkepentingan boleh bertindak mengambil haknya tanpa memerlukan keputusan pengadilan kecuali tindakan demikian akan membawa fitnah atau keburukan.¹²

Di samping itu terdapat beberapa syarat lain lagi yang ditetapkan oleh para fuqahā' berkaitan dengan peradilan. Walaupun mereka berbeza dalam menentukan syarat-syarat tersebut namun tujuannya sama iaitu untuk mencapai keadilan yang sebenarnya dalam apa jua persoalan hidup samada mengenai jenayah, muamalat, keluarga dan lain-lain.

Wanita Sebagai Hakim Jenayah

Dalam membincangkan syarat-syarat perlantikan hakim sebahagian daripada para fuqahā' mensyaratkan semastinya hakim itu seorang lelaki. Antara mereka ialah fuqahā' mazhab Syāfi'i, Ḥanballī dan Mālikī.¹³ Menurut mereka, wanita tidak boleh dilantik menjadi hakim dalam semua kes perbicaraan samada sivil atau jenayah. Ini termasuk kes-kes yang menerima kesaksian

mereka seperti kes-kes penyusuan, darah haid dan sebagainya. Antara alasan yang diberikan oleh mereka ialah:

1. Firman Allah s.w.t.:

الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بهن بعض وعما
انفقوا من أموالهم
النساء : ٣٤

Maksudnya:

"Kaum lelaki itu pemimpin bagi kaum wanita oleh kerana Allah s.w.t. melebihkan sebahagian mereka (lelaki) atas sebahagian yang lain (wanita) dan kerana mereka (lelaki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka."

(al-Nisā' (4): 34)

Menurut mereka, ayat di atas, menjelaskan bahawa Allah s.w.t. menjadikan kepimpinan itu pada lelaki dan tidak pada perempuan. Sekiranya kaum wanita boleh dilantik menjadi hakim kepimpinan itu bukan lagi berada pada lelaki, tetapi pada lelaki dan wanita. Ini bercanggah dengan maksud ayat tersebut.

Walau bagaimanapun alasan ini telah ditolak oleh mereka yang tidak bersetuju dengan pandangan di atas.¹⁴ Menurut Al-Qurtubī berpendapat, maksud sebenar kepimpinan dalam ayat berkenaan ialah kepimpinan dalam

keluarga. Ini berdasarkan kepada sebab penurunan ayat itu sendiri. Seorang suami yang bernama Sa'd Ibn al-Rabi'i telah memukul isterinya kerana nusyuz. Apabila isteri berkenaan membuat aduan kepada Nabi s.a.w., Baginda menyuruh isteri itu supaya memukul falik suaminya (sebagai *qisās*). Walau bagaimanapun sebelum isteri berkenaan melakukan apa yang disuruh, baginda telah menarik balik perintahNya itu sambil berkata: "Jibril telah datang kepada Ku dan menurunkan ayat ini." Kemudian baginda bersabda: "Aku inginkan suatu perkara, sedangkan Allah s.w.t. inginkan yang lain.¹⁵

(2) Alasan kedua bagi para fuqahā' yang tidak membenarkan wanita memegang jawatan hakim ialah sabda Nabi s.a.w. yang berbunyi:

لَنْ يُفْلِحْ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرُهُمْ اِمْرَأَةٌ

رواہ البخاری

Maksudnya:

"Tidak akan berjaya mana-mana kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada wanita."

(*Hadis riwayat al-Bukhārī*)¹⁶

Menurut mereka, hadis di atas jelas menafikan kejayaan urusan yang diserahkan kepada wanita.

(3) Menurut mereka lagi, urusan pengadilan memerlukan pandangan yang tepat, kesempurnaan akal, kebijaksanaan dan kemahiran dalam segala urusan hidup, sedangkan wanita dari aspek ini adalah lemah. Di samping itu tugas sebagai hakim terdedah kepada suasana atau majlis yang terbuka dan dihadiri para ulama, saksi dan lain-lain. Bagi mereka, suasana begini tidak sesuai dengan wanita.¹⁷

Sebaliknya para fuqahā' mazhab Ḥanafī berpendapat wanita boleh menjadi hakim dalam semua kes kecuali kes-kes jenayah seperti ḥudūd dan qisās.¹⁸ Walau bagaimanapun perbuatan melantik wanita sebagai hakim itu adalah berdosa. Kata Ibnu 'Ābidīn:

*"Wanita boleh menjadi kadi dalam perkara-perkara bukan hudūd dan qisās walaupun orang yang melantiknya itu berdosa."*¹⁹

Begitupun, mengikut seorang penyelidik semasa, iaitu 'Abd al-'Alī-'Atwah, menganggap bahawa mazhab Ḥanafī mengharuskan perlantikan wanita sebagai hakim dalam kes-kes jenayah bukan ḥudūd dan qisās adalah suatu kekeliruan. Bagi beliau,²⁰ para fuqahā' lain, iaitu tidak mengharuskan perlantikan wanita sebagai hakim. Antara asalan yang diberikan ialah kata-kata

Ibn 'Ābidīn di atas. Kerana seseorang tidak dianggap berdosa kecuali apabila dia melakukan sesuatu yang tidak diharuskan.

Mengikut pendapat beliau, para fuqahā' mazhab Ḥanafī juga tidak mengharuskan perlantikan wanita sebagai hakim. Cuma mereka menerima untuk dilaksanakan segala keputusan yang dibuat oleh hakim-hakim seperti itu. Sedangkan mengikut pendapat pertama, segala keputusan yang dibuat oleh hakim wanita tidak boleh dilaksanakan sama sekali.²¹

Bagi menyokong pendapatnya ini, beliau telah memetik kata-kata Ibn al-Humām mengenai hadis "لَنْ يُفْلِحْ قَوْمٌ وَلَا أُمَّةٌ مَرْأَةٌ". Kata Ibn al-Humām:

*"Sejauh yang dimaksudkan oleh hadis ini ialah tidak harus melantik wanita sebagai kadi. Soalnya, kalau di dilantik dan orang yang melantiknya itu berdosa atau dia telah diminta oleh kedua pihak yang bermusuhan untuk menjadi hakim, dan dia telah membuat keputusan yang tepat dengan kehendak agama Allah s.w.t., apakah keputusan itu tidak boleh diluluskan? Tidak ada dalil melarangnya sesudah ia bertepatan dengan apa yang diturunkan oleh Allah s.w.t. Kecuali sudah terbukti di sisi syarak bahawa kelayakannya sudah hilang. Bagi syarak tidak ada sesquatu pada wanita kecuali kurang akalnya."*²²

17

Kata Ibn al-Humām lagi:

"Maka hadis di atas menjelaskan keadaan mereka yang melantik wanita sebagai kadi dan keadaan wanita dengan segala kekurangannya. Ini adalah suatu hakikat. Akan tetapi, sekiranya mereka telah dilantik dan telah membuat suatu keputusan yang benar, kenapa hendak dibatalkan kebenaran itu."²³

Pandangan 'Abd al-'Āl mengenai pendapat mazhab Ḥanafī ini hanyalah berdasarkan pentafsiran beliau sendiri terhadap beberapa pandangan para fuqahā' mazhab berkenaan seperti Ibn al-Humām. Namun kalau dilihat secara lebih teliti dan menyeluruh terhadap pandangan yang wujud dalam mazhab Ḥanafi secara keseluruhannya akan ternyata mereka berkecenderungan untuk berpendapat harus melantik wanita sebagai hakim dalam perkara-perkara selain dari hudūd dan qisās. Kecenderungan seperti itu dapat dimihat dari apa yang disebut oleh al-Kāsānī. Kata beliau:

"Adapun kelakian maka bukanlah termasuk dalam syarat keharusan perlantikan secara umumnya, kerana wanita pada umumnya terjumlah dari kalangan para saksi. Kecuali mereka tidak boleh menjadi hakim dalam kes-kes hudūd dan qisās, kerana mereka tidak diterima menjadi saksi dalam kes-kes berkenaan. Sedangkan kelayakan penghakiman dan pengadilan adalah mengikut kelayakan kesaksian."²⁴

Dengan ini tidaklah boleh dikatakan sebagai suatu kekeliruan sekiranya ada yang mengatakan mazhab Hanafi mengharuskan perlantikan wanita sebagai hakim dalam kes-kes yang tidak dikecualikan oleh mazhab mereka. Malah pandangan Ibn al-Humām sendiri pun jelas menunjukkan begitu. Ketika menghuraikan syarat-syarat mengenai perlantikan hakim beliau berkata:

"Kelakian bukanlah sebagai syarat. Kecuali untuk pengadilan dalam kes-kes hudud dan qi sās. Maka wanita boleh menjadi hakim dalam semua kes, kecuali pada dua kes tersebut."²⁵

Kata beliau lagi:

"Tidak ada cacatnya wanita itu pada pandangan syarak kecuali kurang akalnya. Itupun tidaklah sampai kepada tahap menafikan semua hak pengurusan sama sekali. Tidakkah kamu lihat bahawa kaum wanita boleh menjadi saksi, penyelia harta wakaf dan pemegang amanah anak-anak yatim? Apa yang dikatakan "kurang" hanyalah secara relatif semata-mata, iaitu berdasarkan kepada jenis atau golongan mereka. Mungkin secara individunya mereka tidak begitu."²⁶

Ibn Hazm pula berpendapat, wanita boleh dilantik menjadi hakim dalam semua kes tanpa kecuali. Pandangan beliau ini berasaskan kepada perlantikan yang dibuat oleh 'Umar Ibn al-Khattāb terhadap seorang perempuan yang bernama al-Syifā' sebagai penguasa

hisbah (penguasa awam) di suatu daerah di Madinah (سوق المدينة²⁷). Mengenai hadis Rasūlullah s.a.w. (لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة²⁸) Ibn Ḥazm berkata, ia khusus mengenai kepimpinan tertinggi, iaitu khalifah sahaja. Selain dari itu tidak ada apa-apa hubungan dengan hadis tersebut. Dalilnya, kata beliau ialah sabda Nabi s.a.w. yang berbunyi:

المرأة راعية على مال زوجها وهي مسؤولة عن زعيتها
رواه البخاري

Maksudnya:

"Wanita adalah pengurus kepada harta suaminya. Dan dia akan dipertanggungjawabkan dengan urusannya."

(Hadis riwayat al-Bukhārī)²⁸

Mengikut al-Zuhaylī Ibn Jarīr al-Ṭabarī juga sependapat dengan Ibn Ḥazm dalam masalah ini. Alasannya ialah kerana apabila wanita diterima sebagai mufti, dia juga boleh diterima sebagai kadi.²⁹ Namun pandangan ini dianggap oleh al-Māwardī sebagai janggal dan tidak boleh diterima kerana bertentangan dengan *ijmā'* dan firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

الرجال قوامون على النساء، بعافضل الله بعضهن على بعض
النساء

Maksudnya:

"Kaum lelaki itu pemimpin bagi kaum wanita oleh kerana Allah s.w.t. melebihkan sebahagian mereka (lelaki) atau sebahagian yang lain (wanita)."

(al-Nisā' (4): 34)

Menurut al-Mawārdī, kelebihan yang dimaksudkan oleh ayat di atas ialah dari segi akal dan pandangan. Maka dengan itu wanita tidak boleh memimpin lelaki.³⁰

Dari perbincangan di atas ternyata bahawa para fuqahā' terbahagi kepada tiga pihak. Para fuqahā' jumhūr, iaitu Syāfi'i, Ḥambali dan Mālikī di satu pihak para fuqahā' Ḥanafī di satu pihak dan Ibn Ḥazm serta Ibn Jarīr al-Ṭabārī di satu pihak lain.

Mengikut pendapat jumhūr, wanita tidak boleh menjadi hakim dalam kes-kes jenayah. Walau bagaimanapun alasan yang diberikan oleh mereka berbeza-beza. Alasan yang diberikan oleh Syafi'i, Ḥanbalī dan Mālikī pada umumnya sama iaitu berasaskan kepada hadis Nabi s.a.w. " امرأة قوم ولو أمرهم ينفع " yang jelas menafikan kejayaan mana-mana kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan. Di samping itu kata mereka, tugas sebagai hakim atau kadi memerlukan pergaulan yang terbuka, terutama dengan kaum lelaki. Sedangkan kaum wanita dituntut supaya tidak terdedah

kepada suasana sedemikian. Di samping itu juga, kata mereka, pengadilan memerlukan keperihatinan dan kebijaksanaan dalam menggunakan akal dan fikiran. Sedangkan wanita dari sudut ini boleh dikatakan lemah dan kurang daya fikirnya.³¹

Dengan alasan-alasan yang diberikan ini jelas menunjukkan penolakan mereka terhadap kelayakan wanita sebagai hakim dalam kes-kes jenayah. Penolakan ini bukan kerana ada hubungkait dengan jenayah dalam kes-kes tersebut, tetapi kerana penolakan mutlak terhadap peranan mereka di bidang kehakiman itu sendiri tanpa melihat sama ada ianya di bidang jenayah atau sivil. Bagi mereka syarat utama bagi seorang hakim itu ialah mesti lelaki.

Sedangkan mazhab Abū Ḥanīfah pula, walaupun juga menolak kehakiman wanita dalam kes-kes jenayah, namun penolakan tersebut lebih berasaskan kepada sifat jenayah pada kes berkenaan. Mereka tidak menolak kelayakan wanita sebagai hakim secara mutlak. Kerana pada pandangan mereka, wanita boleh menjadi hakim dalam kes-kes yang selain dari kes jenayah. Dengan kata lain, pada pandangan mereka, wanita boleh menjadi hakim dalam kes-kes di mana kesaksian mereka diterima, seperti kes-kes bersalin, haid atau kes-kes yang

diterima kesaksian mereka bersama dengan kesaksian lelaki, seperti kes-kes yang berkaitan dengan harta dan sebagainya.³² Ini kerana hukum kehakiman sama seperti hukum kesaksian, iaitu sama-sama termasuk dalam urusan pemerintahan (الولاية). Maka, siapa sahaja yang layak menjadi saksi, layak juga menjadi hakim dan semua syarat saksi adalah syarat hakim.³³ Sedangkan dalam kes-kes jenayah wanita tidak layak menjadi saksi. Kerana itu mereka juga tidak layak menjadi hakim berdasarkan kaedah yang sama iaitu kerana kes-kes jenayah tidak boleh sabit apabila ada keraguan, sedangkan keraguan dianggap wujud pada kesaksian wanita kerana sifat lupa mereka dan sebagainya.³⁴

Golongan ketiga pula, iaitu para fuqahā' mazhab Zāhirī dan Ibn Jarīr al-Tabarī berpendapat wanita layak menjadi hakim jenayah sebagaimana mereka juga layak menjadi hakim dalam kes-kes lainnya. Ini berdasarkan penerimaan mutlak mereka terhadap kehakiman wanita tanpa sebarang pengecualian.³⁵ Bagi mereka, kalaupun hadis Nabi s.'a.w. (لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة) bermaksud melarang wanita dari memimpin maka itu hanya untuk tugas pemerintahan tertinggi (الولاية العامة) sahaja dan tidak melibatkan pemerintahan khas (الولاية الخاصة). Pandangan mereka ini berdasarkan penegasan Nabi s.'a.w. bahawa wanita layak mengurus harta suami mereka.³⁶

Pandangan Ibn Ḥazm dan al-Tabarī ini nampaknya menarik perhatian ramai para fuqahā' dan ulama zaman sekarang. Dr. Muṣṭafā al-Sibā'ī, dalam bukunya "al-Mar'ah Bayn al-Fiqh wa al-Qānūn" telah melahirkan pandangan yang sama dengan Ibn Ḥazm. Kata beliau, hadis Rasūlullah s.'a.w. yang disebut dalam perbincangan mengenai masalah ini hanyalah mengenai pemerintahan tertinggi (الولادة العامة). Ini kerana ia diucapkan oleh Nabi s.'a.w. sewaktu baginda menerima berita mengenai perlantikan anak perempuan raja Kisrā sebagai raja Parsi sesudah kematian ayahnya. Tambahan pula, para fuqahā' sepakat tidak menolak penguasaan (الولادة) wanita secara mutlak. Ini terbukti apabila mereka secara ijmā' mengharuskan perlantikan wanita sebagai pemegang wasiat atas kanak-kanak dan mereka yang tidak cukup kelayakan untuk mengurus diri sendiri. Begitu juga para 'ulamā' mengharuskan perlantikan wanita menjadi wakil kepada mana-mana pihak untuk mengurus dan mentadbir harta mereka.³⁷

Pandangan yang sama juga diberikan oleh Muḥammad al-Ghazālī. Sehubungan dengan ini beliau menegaskan yang ia telah mendengar pandangan mereka yang menolak pendapat Ibn Ḥazm. Alasannya kerana ia bertentangan dengan ayat 35 dari surah al-Nisā' yang bermaksud: "Kaum lelaki itu pemimpin bagi kaum wanita oleh kerana Allah s.w.t. melebihkan sebahagian mereka (lelaki) atas

sebahagian yang lain (wanita)." Ayat ini mengikut fahaman mereka tidak mengharuskan wanita sebagai pemimpin kepada lelaki dalam semua perkara. Menurut al-Ghazālī, fahaman seperti ini harus ditolak. Kerana bagi mereka yang membaca sambungan ayat tersebut, dia akan faham bahawa kepimpinan yang dimaksudkan oleh ayat di atas ialah kepimpinan dalam rumahtangga dan dalam urusan kekeluargaan.³⁸

Pendapat al-Ghazālī dalam masalah ini lebih terbuka lagi dari pandangan Ibn Ḥazm. Kerana Ibn Ḥazm mengatakan hadis Nabi s.‘a.w. di atas dimaksudkan bagi kepimpinan tertinggi (الولایة العامة) secara khusus. Sementara al-Ghazālī, pula berpendapat, walaupun ia merupakan hadis *sahīh*,³⁹ namun ia diucapkan oleh Nabi s.‘a.w. dalam konteks yang tertentu dan berasaskan kepada kenyataan yang wujud pada waktu itu di negara Parsi. Sebelum jatuhnya Parsi ke tangan orang-orang Islam, ia diperintah oleh sebuah kerajaan yang penuh dengan kekejaman dan kezaliman dan jenayah berlaku secara berleluasa. Pada saat akhir pemerintahan berkenaan kuasa tentera mula menjadi lemah. Ia kemudian diikuti oleh kelemahan kuasa politik dengan perlantikan anak perempuan raja Kisrā sebagai raja. Kesemua yang berlaku itu seolah-olah menggambarkan bahawa kerajaan Parsi keseluruhannya akan lenyap dan hancur.⁴⁰ Menurut al-Ghazālī, berasaskan

kepada segala apa yang berlaku itu maka sebagai satu ulasan, Nabi s.'a.w. mengucap hadis berkenaan. Tambah al-Ghazālī lagi, kalaularah sekiranya suasana dan realiti di Parsi tidak begitu, mungkin ulasan Nabi s.'a.w. juga tidak berbentuk begitu. Ini kerana baginda sendiri pernah membaca kepada para sahabatnya surah al-Naml. Surah ini menceritakan tentang kerajaan Saba' yang diperintah oleh seorang raja perempuan dengan adil dan bijaksana. Di samping itu baginda juga memimpin rakyatnya ke arah keimanan dan kejayaan. Mengulas kesemua ini al-Ghazālī berkata, adalah mustahil bagi Nabi s.'a.w., melalui hadis baginda, menetapkan hukum yang bertentangan dengan kehendak wahyu yang diturunkan ke atasnya dalam bentuk al-Qur'ān.⁴¹

Kesaksian Wanita Dalam Kes-kes Jenayah

Dalam bab pertama telah dihuraikan mengenai penerimaan Islam terhadap kesaksian wanita secara umumnya.⁴² Ini berdasarkan kepada firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنَ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رِجَالَيْنَ
فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مَنْ تَرْضُونَ مِنَ الشَّهِيدَاءِ أَنْ تَضْلِعَا حَدَّاهَا
فَتَذَكَّرَا حَلَاهُمَا الْأُخْرَى

البقرة: ٢٨٢

Maksudnya:

"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (antaramu). Jika tidak ada dua orang lelaki maka boleh seorang lelaki dan dua orang wanita dari saksi-saksi yang kamu redai; supaya jika yang seorang lupa maka seorang lagi mengingatkannya."

(al-Baqarah (2): 282)

Meskipun berbagai-bagai pentafsiran telah dibuat oleh para ulamā' mengenai ayat di atas, apa yang jelas ialah kesaksian wanita diterima dalam nilai separuh dari kesaksian lelaki. Dalam perkataan lain, dua orang saksi perempuan menyamai seorang saksi lelaki. Asas kepada hukum berkenaan telah dihuraikan dalam bab pertama.⁴³

Dengan merujuk kepada perbincangan para fuqahā' mengenai syarat-syarat saksi, ternyata tidak ada di kalangan mereka yang menolak kesaksian wanita secara mutlak. Sejauh yang ada hanyalah penolakan terhadap kesaksian tersebut dalam beberapa kes tertentu sahaja.⁴⁴ Ini bererti, mereka sepakat menerima kesaksian wanita pada umumnya. Sehubungan dengan ini Ibn al-Mundzir berkata, para ulamā' telah sepakat menerima pengertian lahir ayat berkenaan. Mereka menerima kesaksian wanita bersama kesaksian lelaki.⁴⁵

Dalam kes-kes bukan jenayah, para fuqaha sepakat menerima kesaksian wanita, sekiranya kes berkenaan berkaitan dengan harta atau perjanjian mengenainya, seperti jualbeli, hutang piutang dan sebagainya.⁴⁶ Ini berdasarkan kepada firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَرْجُلَيْنِ فَرَجْلٌ وَامْرَأَتَانِ

البَقْعَةُ ٢٨٤

Maksudnya:

"Jika tidak ada dua orang lelaki maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan."

(al-Baqarah (2): 282)

Mengulas ayat di atas al-Qurtubī berkata,

"Allah s.w.t. menyebut soal penerimaan dua orang saksi perempuan bersama seorang saksi lelaki hanya dalam ayat di atas sahaja dan tidak menyebutnya dalam ayat-ayat yang lain. Berdasarkan kedudukan ini, kesaksian dua orang wanita hanya boleh diterima dalam kes kehartaan sahaja. Itupun dengan syarat ada seorang saksi lelaki bersamanya."⁴⁷ Ini merupakan pendapat jumhūr fuqahā'."

Begitu juga para fuqahā' sepakat menerima kesaksian wanita tanpa memerlukan gandingan saksi lelaki dalam kes-kes khusus mengenai wanita yang tidak boleh dilihat oleh kaum lelaki seperti bersalin,

menentukan dara perempuan atau kecacatan-kecacatan yang berkaitan dengan perempuan. Kata Ibn Qudāmah: "Kami tidak pernah tahu ada dari kalangan para ulamā', mereka yang tidak menerima kesaksian wanita secara tersendiri pada umumnya.⁴⁸ Ibn Syaybah pula meriwayatkan dari al-Zuhri katanya:

"Suatu kebiasaan umum berasaskan al-Sunnah bahawa kesaksian wanita adalah harus dalam perkara-perkara yang tidak boleh diketahui kecuali oleh mereka seperti bersalin dan kecacatan mereka."⁴⁹

Malah mengikut mazhab Hanafī dan Hanbalī, kesaksian wanita dalam kes-kes begini boleh diterima walaupun dibuat oleh hanya seorang sahaja.⁵⁰ Namun bagi para fuqahā' lain, saksi tunggal wanita ini tidak boleh diterima. Pada pandangan mereka, sekurang-kurang bilangan saksi ialah dua⁵¹ atau empat.⁵²

Para fuqahā' juga berbeza pendapat samada diterima atau tidak kesaksian wanita dalam kes-kes bukan jenayah yang tidak berkaitan dengan kehartaan atau masalah wanita secara khusus. Antara contoh kes-kes seperti ini ialah kes-kes perkahwinan, perceraian, penentuan nasab atau keturunan dan kes-kes lain yang seumpamanya.

Mengikut majoriti fuqahā', kesaksian mereka dalam kes begini tidak boleh diterima sama sekali.⁵³ Ini berasaskan kepada penegasan al-Zuhri bahawa sudah menjadi kebiasaan umum di kalangan masyarakat Islam, dengan berasaskan kepada sunnah Rasūlullah s.'a.w. tidak menerima kesaksian wanita dalam kes-kes ḥudūd, nikah dan talak.⁵⁴ Sebaliknya pula para fuqahā' mazhab Hanafī berpendapat ia boleh diterima. Asasnya, bagi mereka, kerana pada hakikatnya wanita diterima oleh Allah s.w.t. sebagai saksi melalui firmanNya dalam surah al-Baqarah ayat 282 tadi. Oleh kerana itu kesaksian mereka harus diterima dalam semua kes kecuali dalam kes-kes yang ada dalil menunjukkan secara jelas bahawa ianya dikecualikan.⁵⁵

Dari huraian di atas jelas bahawa majoriti para fuqahā' menerima kesaksian wanita dalam kes-kes bukan jenayah. Cuma mereka berbeza pendapat samada kesaksian berkenaan perlu terikat dengan kesaksian lelaki atau tidak.

Sebaliknya pula, majoriti ~~para~~ fuqahā' tidak menerima kesaksian wanita dalam kes-kes jenayah.⁵⁶ Mengenai penolakan ini al-Kāṣāñī menyebut al-Zuhri sebagai berkata:

"Satu kebiasaan umum sejak zaman Rasūlullah s.a.w. dan dua khalifah sesudahnya bahawa tidak diterima kesaksian wanita dalam masalah hudūd dan qisās kerana kedua-duanya terbina atas prinsip penolakan hukuman kerana adanya keraguan. Sedangkan keraguan itu ada pada kesaksian wanita. Kerana tabiat mereka dijadikan lupa, pendek akal dan kurang ugama. Maka kesemua itu melahirkan keraguan. Berbeza dengan keskes lain kerana ia tetap wajib walaupun ada keraguan. Tambahan pula, oleh kerana keharusan saksi wanita itu hanya sebagai ganti kepada saksi lelaki. Sedangkan ganti-mengganti tidak boleh dalam kes-kes hudūd."⁵⁷

Membuktikan bahawa pada kesaksian wanita itu ada unsur keraguan, Ibn Qudāmah membawa firman Allah s.w.t. dalam surah al-Baqarah ayat 282 yang bermaksud: "..... jika seorang lupa maka seorang lagi mengingatkan." Menurut beliau, kesaksian wanita sahaja tidak boleh diterima dalam kes-kes harta walaupun bilangan mereka itu ramai. Maka begitu jugalah kesaksian mereka tidak boleh diterima dalam kes-kes ini. Tambah beliau lagi, kes-kes ini tidak boleh diqiyāskan atas kes-kes harta, kerana ia memerlukan kerapian dan ketelitian. Sekiranya ada sebarang keraguan dalam kes berkenaan ia akan digugurkan. Sedangkan kesaksian wanita mengandungi keraguan.⁵⁸

Mengenai sifat lupa yang dikatakn ada pada diri wanita, sepertimana tersebut dalam firman Allah s.w.t. dalam surah al-Baqarah ayat 282, Sayyid Qutb berkata:

"Lupa di sini mungkin boleh berlaku dengan beberapa sebab. Antaranya ialah kerana kurangnya pengalaman wanita dalam hal-hal mengenai kontrak atau akad sehingga menyebabkan dia tidak begitu halusi dan teliti. Dalam keadaan begini, kata Sayyid Qutb, dia memerlukan rakan yang lain untuk mengingatkannya. Satu sebab lain, Menurut Sayyid Qutb, mungkin tabiat wanita sendiri yang selalu bertindak gopoh seperti mana yang biasa dilihat ketika menghadapi masalah dengan anak-anak, sedangkan untuk menilai soal yang berkaitan dengan muamalat, seperti akad atau kontrak memerlukan sikap atau tindak balas yang berhati-hati dan tidak terpengaruh dengan emosi atau perasaan. Maka kewujudan perempuan lain disampingnya adalah sebagai jaminan bagi memperingatkan dia sekiranya dia terbawa-bawa dengan perasaannya."⁵⁹

Mengikut beliau lagi, Walaupun ayat di atas bertujuan menjelaskan tentang kesaksian wanita dalam hal-hal yang berhubung dengan kehartaan, namun secara tidak langsung ia juga menjelaskan sifat atau tabiat wanita yang dijadikan oleh Allah s.w.t. dengan beberapa kelemahan dan kekurangan. Antara sifat tersebut ialah lupa. Sifat inilah yang dianggap oleh majoriti fuqahā' sebagai yang boleh menimbulkan keraguan pada kesaksian wanita. Oleh itu, kesaksian mereka dalam kes-kes jenayah ditolak.

Sebenarnya apa yang dimaksudkan oleh majoriti fuqahā' dengan kes-kes jenayah dalam perbincangan di atas, secara khususnya ialah kes-kes qisās dan hūdūd. Dalam kes-kes ta'zīr, fuqahā' Ḥanbali dan Syāfi'i tidak

menerima kesaksian wanita sekiranya hukuman bagi keskes berkenaan berbentuk kesiksaan, seperti sebat atau penjara. Manakala mengikut mazhab Ḥanafī pula, kesaksian mereka boleh diterima kerana ia mengenai hak individu.⁶⁰

Dalam kes-kes jenayah yang hukumannya berbentuk bayaran harta pula, seperti diyat, denda atau gantirugi maka kesaksian wanita diterima sama seperti dalam keskes bukan jenayah, atau dalam istilah sekarang ini disebut kes-kes sivil.⁶¹

Dalam soal kesaksian ini juga, mazhab Zāhirī mempunyai pendapat yang jauh berbeza dengan pendapat jumhūr. Mengikut pendapat mereka, kesaksian wanita diterima secara mutlak dalam semua kes samada secara bersendirian atau bergandingan dengan kesaksian lelaki. Walau bagaimanapun bilangan saksi-saksi wanita yang diperlukan adalah berbeza mengikut perbezaan kes-kes berkenaan.⁶²

e.Tanj
Kata Ibn Hazm:

"Tidak boleh diterima dalam kes zina kurang dari empat saksi lelaki yang muslim dan adil. Atau ganti bagi setiap saksi lelaki dua orang saksi perempuan yang adil. Maka jadilah kesemua saksi tiga lelaki dan dua orang wanita, atau

dua orang lelaki dan empat orang wanita atau seorang lelaki dan enam orang wanita atau lapan orang wanita sahaja."⁶³

Kata beliau lagi:

*"Dan tidak boleh diterima dalam semua hak dari hak-hak yang berkaitan dengan hudūd, darah, qisās, nikah, talak, rujuk dan hak-hak yang berkaitan dengan harta kecuali ada dua orang saksi lelaki muslim dan adil atau seorang lelaki dan dua orang wanita yang muslim dan adil, atau empat orang wanita begitu juga. Dan boleh diterima dalam semua itu, kecuali dalam hudūd, seorang saksi lelaki yang adil atau dua orang saksi wanita yang begitu juga bersama dengan sumpah pendakwa."*⁶⁴

Apa yang jelas dari kata-kata Ibn Hazm di atas ialah kesaksian wanita dalam kes-kes jenayah diterima secara mutlak. Prinsip utama bagi penerimaan tersebut ialah seorang saksi lelaki menyamai dua saksi wanita. Berasaskan kepada prinsip ini, mana-mana kes jenayah yang memerlukan bilangan saksi tertentu dari orang lelaki boleh menerima saksi perempuan dalam kiraan dua orang mengambil tempat seorang. Adalah bukan menjadi persoalan samada separuh sahaja dari saksi-saksi berkenaan terdiri dari perempuan, sedang yang separuh lagi terdiri dari lelaki atau kesemuanya sekali terdiri dari perempuan, asalkan sahaja kaedah bilangan itu dihormati, iaitu dua orang perempuan menepati seorang lelaki.

Menyentuh pandangan mereka yang tidak menerima kesaksian wanita, kecuali bersama lelaki dan hanya dalam masalah hutang sahaja, Ibn Ḥazm mengkritik bahawa mereka sendiri tidak konsisten dengan dalil yang mereka pegang. Menurut beliau, mereka menegaskan bahawa *nas-nas* mengenai bilangan dan sifat saksi sangat terhad dan tegas. Oleh yang demikian ia mestilah diikuti secara terperinci.⁶⁵ Bagaimanapun, kata Ibn Ḥazm, dalam banyak kes mereka sendiri memperluaskan tafsiran *nas-nas* berkenaan dengan membenarkan penerimaan kesaksian wanita dalam kes-kes yang tidak secara khusus disebut oleh *nas* sebagai kes-kes yang boleh menerima kesaksian wanita.⁶⁶

Perbezaan pendapat tentang kesaksian wanita ini sebenarnya berpunca dari perbezaan para fuqahā' dalam mentafsirkan *nas-nas* yang berkaitan dengannya, seperti firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْحُصَنَاتَ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شَهِيدًا
فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدًا
النور : ٤

Maksudnya:

"*Dan mereka yang menuduh perempuan yang muhsanāt melakukan zina dan kemudian tidak membawa empat saksi maka rotanlah mereka lapan puluh kali rotan.*" *a 14!*

(al-Nūr (24) : 4)

Dan firman Allah lagi:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدًا مِّنْ رَجُلَيْكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رِجَالٌ فَرِجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مَنْ تَرْضُونَ مِنَ الشَّهِادَةِ

البقرة : ٢٨٦

Maksudnya :

"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (diantaramu) dan jika tidak ada dua orang lelaki maka (bolehlah) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu redai."

(al-Baqarah (2) : 282)

Firman Allah lagi:

وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ
الطلاق : ٢

Maksudnya :

"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil diantara kamu."

(al-Talaq (65) : 2)

Manakala dari al-Sunnah pula ialah sabda Nabi s.a.w. yang berbunyi:

عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
أَنَّهُ قَالَ: أَلَيْسْ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلُ نِصْفِ شَهَادَةِ
الرَّجُلِ؟ قَالَ: بَلِيْ. قَالَ: فَذَلِكَ مِنْ نِقْصَانِ عِقْلِهَا
رواه البخاري

Maksudnya:

"*Dari Abū Sa'īd al-Khudrī r. 'a. dari Nabi s. 'a.w. bahawa Baginda telah bersabda: Tidakkah kesaksian wanita itu menyamai separuh kesaksian lelaki. JawabKu: Ya! sabda baginda: Yang demikian itu disebabkan oleh kurang akalnya.*"

(*Hadis riwayat al-Bukhārī*)⁶⁷

Yang jelasnya prinsip "dua orang saksi perempuan menyamai seorang saksi lelaki" dipakai oleh para fuqahā' Zāhirī dalam kesemua kes, samada sivil, kekeluargaan atau jenayah, dan dalam semua keadaan pula. Sedangkan dari fuqahā' hanya menggunakan prinsip ini dalam kes-kes yang disebut oleh al-Qur'ān secara khusus, iaitu kes-kes harta sahaja.

Pandangan fuqaha Zāhirī nampaknya lebih jelas, kerana apabila kesaksian wanita boleh diterima dalam kes-kes harta dan yang berkaitan secara khusus denganannya, ia juga sepatutnya boleh diterima dalam kes-kes lain. Ini kerana tidak ada nāṣ secara jelas menolaknya. Apa yang ada ialah nāṣ penerimaan kesaksian mereka secara khusus dalam kes-kes yang disebut di atas. Alasan bahawa ada keraguan dalam kesaksian wanita sebenarnya tidak kuat. Kerana kalaupun keraguan itu ada sebagaimana yang dikatakan, iaitu kerana selalu lupa dan kurang berfikir ia boleh diatasi dengan menambahkan bilangan mereka seperti yang

ditegaskan oleh Allah s.w.t.:

ان تضل احدها فلتذكر احدها الاخرى

البقرة : ٢٨٢

Maksudnya :

"Jika seorang lupa maka seorang lagi mengingatkannya."

(al-Baqarah (2) : 282)

Penerimaan keraksian dua orang wanita bersama seorang saksi lelaki dalam kes-kes harta dan diri, sebagaimana yang difatwakan oleh para fuqahā' Ḥanafī, dan dalam kes-kes yang berkaitan dengan harta sahaja mengikut mazhab Syāfi'i dan Ḥanbali adalah satu pandangan tanpa alasan yang jelas. Pandangan seperti ini, mengikut Ibn Hazm bertentangan dengan nās-nās al-Qur'ān, qiyās dan pendapat ulamā' terdahulu.⁶⁸

Pandangan Ibn Hazm ini sekali lagi telah menarik Muḥammad perhatian beberapa kalangan ulama zaman kini, seperti al-Ghazālī. Mengikut beliau, Ibn Hazm dengan segala hujahnya telah berjaya menegaskan bahawa penolakan kesaksian wanita dalam kes-kes ḥudūd dan qisās sebenarnya dibuat tanpa sandaran dari al-Sunnah sama sekali.⁶⁹ Mengikut beliau lagi, sepatutnya nās al-Qur'ān di atas, tidak ditafsirkan terlalu jauh

sehingga terkeluar dari maksud asalnya yang hanya untuk menjelaskan bahawa dalam kesaksian, dua wanita sama dengan satu lelaki. Mengikut beliau lagi tidak munasabah sekali untuk menolak kesaksian wanita dalam kes-kes jenayah seperti mencuri, membunuh dan mencederakan sekiranya jenayah-jenayah berkenaan berlaku di depan mata mereka. Sehubungan dengan ini beliau mengemukakan pertanyaan, apakah kepentingan umum yang diperolehi melalui penolakan tersebut kalau sekiranya kes-kes berkenaan berlaku di hadapan mata wanita?⁷⁰

Pengakuan Wanita

Dalam pengadilan Islam, keterangan melalui pengakuan adalah cara yang paling kuat untuk pensabitan kes. Ia dikatakan lebih kuat dari keterangan melalui kesaksian. Kerana seorang yang waras akal fikirannya tidak akan membuat pengakuan dengan sesuatu yang boleh memudharatkan dirinya sendiri.⁷¹ Oleh kerana itu ia telah diterima oleh para fuqahā' sebagai salah satu cara bagi mensabitakan kes samada ia berkaitan dengan jenayah atau sivil. Penerimaan ini berdasarkan kepada nas-nas al-Qur'ān dan al-Sunnah.

Dalam al-Qur'an Allah s.w.t. berfirman:

وَآخْرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِم
التقبة ١٠٦

Maksudnya :

"Dan (ada pula) orang-orang lain yang mengakui dosa-dosa mereka." *ayat*
(al-Tawbah (9) : 102)

Firman Allah s.w.t. lagi:

أَلست بِرَبِّكُمْ قَالَ الْوَابِلِي
الْأَعْرَافُ ١٧٢

Maksudnya :

"(Allah berfirman) : Bukankah aku ini Tuhan mu? Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami)." *ajat*
(al-A'rāf (7) : 172)

Dalam al-Sunnah, diriwayatkan⁷² bahawa Nabi s.a.w. telah memerintahkan Mā'iz direjam setelah dia mengaku berzina. Begitu juga baginda telah memerintahkan rejaman ke atas seorang wanita yang dikenali sebagai al-Ghāmidiyyah. Manakala dalam peristiwa al-'Asīf pula baginda bersabda:
eṣtiyya

اغدیاً انس - رجل من اسلام - إلى امرأة هذا . فإن اعترفت فارجحها

Maksudnya:

Pergilah wahai Unays - seorang lelaki dari Aslam - kepada perempuan itu. Jika dia mengaku maka rejamlah dia.

Berasaskan kepada naṣ-nas di atas, para fughahā,⁷³ sepakat menerima pengakuan sebagai salah satu keterangan bagi mensabit kes samada jenayah atau sivil. Kata Ibn Qudāmah, "sesungguhnya para ulamā' telah sepakat menerima pengakuan kerana ia adalah perkhabaran yang tidak mengandungi keraguan."⁷⁴

Walau bagaimanapun kesan pengakuan ini hanyalah terhad kepada orang yang membuat pengakuan tersebut semata-mata. Ia tidak akan melibatkan orang lain, walaupun dikaitkan oleh pengakuan tersebut.⁷⁵ Contohnya, jika A mengaku berzina dengan B, maka pengakuan itu hanya akan menjadi keterangan terhadap A sahaja dan tidak akan menjadi keterangan yang mensabitkan kesalahan tersebut ke atas B. Ini berdasarkan kepada hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dā'ūd dari Sahl bin S'ad dari Nabi s.'a.w. bahawa seorang lelaki telah datang kepada Nabi s.'a.w. dan

mengaku telah berzina dengan seorang perempuan yang disebut namanya. Lalu Nabi s.'a.w. mengutus seorang wakil kepada perempuan tersebut bertanyakan mengenai pengakuan tersebut. Perempuan berkenaan telah menafikannya, lalu Nabi s.'a.w. menyebat, sebagai hukuman had ke atas lelaki berkenaan sahaja dan membebaskan perempuan tersebut.⁷⁶

Sejauh mengenai pengakuan ini nampaknya lelaki dan perempuan sama sahaja. Kerana sepanjang perbincangan para fuqahā' mengenai syarat orang yang membuat pengakuan, tidak ada apa-apa pengecualian terhadap lelaki atau perempuan sejauh mengenai syarat berkenaan. Apa yang disyaratkan hanyalah pengakuan seperti itu mestilah dibuat oleh seorang yang merdeka, baligh dan berakal,⁷⁷ atau dalam istilah hukumnya disebut sebagai seorang yang **mukallaf**.

Dengan kedudukan di atas ternyata bahawa pengakuan yang dibuat oleh wanita diterima secara mutlak, samada dalam kes-kes jenayah atau bukan jenayah. Penerimaan secara mutlak ini juga dapat difahami dari ungkapan-ungkapan yang dibuat oleh para fuqahā' sejauh mengenai pengakuan wanita.⁷⁸

Khusus mengenai penerimaan pengakuan wanita dalam kes-kes jenayah di bawah ini disebut beberapa dalil kepada penerimaan tersebut:

(1) Abū Hurayrah dan Zayd Ibn Khālid meriwayatkan katanya:

"Ketika kami berada di sisi Nabi s. 'a.w. telah bangun seorang lelaki dan berkata: "Dengan nama Allah saya memohon kepada tuan wahai Rasūlullah s. 'a.w. agar memberi keputusan kepada kami berdasarkan kitab Allah." Lepas itu bangun pula lawannya yang lebih tahu tentang hukum dan berkata: "Buatlah keputusan diantara kami berdasarkan kitab Allah dan beritahulah saya mengenainya." Sabda Rasūlullah s. 'a.w. ceritakanlah. Kata lelaki berkenaan: "Sesungguhnya anak lelaki saya bekerja sebagai pengambil upah (عیسیٰ) kepada lelaki ini dan telah berzina dengan isterinya. Maka saya ingin menebus dosanya dengan membayar seratus ekor kambing dan seorang khadam. Saya telah bertanya ramai dari kalangan ulama tentang hal ini. Mereka telah memberitahu saya bahawa hukuman atas anak saya ialah rotan seratus kali dan buang daerah selama satu tahun. Manakala hukuman ke atas isteri berkenaan pula ialah rejam sampai mati." Maka Nabi s. 'a.w. bersabda: "Demi Tuhan, aku akan memberi keputusan antara kamu mengikut apa yang ditetapkan oleh kitab Allah. Seratus ekor kambing dan seorang khadam yang kamu tawarkan itu dipulangkan balik. Sesungguhnya atas anak kamu seratus kali sebat dan buang daerah selama setahun." Sabda Nabi lagi: "Pergilah kamu wahai Unays dan tanyalah perempuan berkenaan. Jika dia mengaku maka rejamlah dia. Selepas di tanya oleh Unays, perempuan itu mengaku lalu dia direjam."⁷

Menurut Ibn Ḥajar al-`Asqalānī hadis di atas jelas menunjukkan bahawa pengakuan wanita adalah diterima, kerana wanita yang dikaitkan oleh lelaki dalam pengakuan zinannya juga turut mengaku. Dengan pengakuannya itu dia telah direjam. Selanjutnya al-`Asqalānī menegaskan, sesiapa yang mengaku melakukan kesalahan ḥudūd maka wajib atas hakim melaksanakan hukumannya walaupun sekutunya tidak mengaku.⁸⁰

Menurut al-Syawkānī, kes di atas yang lebih dikenal dengan kes "al-`Asīf" di samping telah dijadikan rujukan utama kepada hukuman rejam atas penzina muḥṣan, juga dijadikan sebagai rujukan pensabitan kes seperti itu berdasarkan pengakuan.⁸¹

- (2) 'Abdullah Ibn Buraydah meriwayatkan bahawa Nabi s.'a.w. telah merejam al-Ghāmidiyyah sesudah perempuan itu mengaku berzina.⁸²
- (3) 'Abdullah Ibn 'Abbās telah meriwayatkan, 'Umar dalam ucapannya telah menyebut bahawa hukuman rejam wajib atas setiap penzina yang muḥṣan apabila cukup saksi atau

terdapat bukti seperti mengandung atau ada pengakuan.⁸³

- (4) Satu lagi pengakuan yang pernah dibuat oleh wanita dan telah diterima, berlaku pada zaman pemerintahan 'Umar Ibn al-Khattāb. Mengikut riwayat al-Imām Mālik, Sayyidina 'Umar bin al-Khattāb sewaktu berada di Syām telah didatangi oleh seorang lelaki yang memberitahunya bahawa isterinya telah berzina dengan lelaki lain. Maka 'Umar menghantar Abū Wāqid al-Layth menemui isteri berkenaan bertanyakan hal tersebut. Sewaktu didatangi oleh Abū Wāqid, terdapat beberapa orang perempuan bersama perempuan tersebut. Lalu Abū Wāqid memberitahunya apa yang diceritakan oleh suaminya kepada 'Umar. Abū Wāqid juga memberitahu perempuan itu bahawa dia tidak akan dihukum berdasarkan semata-mata tuduhan suaminya itu. Abū Wāqid cuba menimbulkan beberapa keraguan supaya tertuduh tidak membuat pengakuan atau membenarkan segala tuduhan ke atasnya itu. Namun usahanya tidak berjaya. Perempuan itu sebaliknya mengaku benar segala tuduhan yang dibuat oleh suami beliau ke atasnya. Dengan pengakuan itu,

'Umar memerintahkan supaya perempuan itu direjam.⁸⁴

Prosedur Bersumpah

Salah satu prosedur perbicaraan yang terdapat dalam pengadilan Islam ialah dengan cara bersumpah, atau dalam istilah hukumnya disebut al-yamin. Walau bagaimanapun tidak semua fuqahā' menerima prosedur ini sebagai keterangan yang sama tarafnya dengan keterangan saksi atau pengakuan. Malah sesetengah fuqahā' hanya menerimanya dalam kes-kes tertentu sahaja.⁸⁵

Dalam menghuraikan pandangan mereka para fuqahā' telah membahagikan sumpah kepada tiga jenis:

- (a) Sumpah pihak yang terdakwa (المدعى عليه)
- (b) Sumpah pendakwa (المدعى)
- (c) Sumpah saksi.

Jenis-jenis sumpah ini telah dihuraikan oleh para ulama seperti berikut:

1. Sumpah Pihak Terdakwa

Prinsip umum dalam pendakwaan Islam ialah pihak pendakwa perlu membuktikan dakwaannya. Manakala orang yang kena dakwa pula boleh diminta bersumpah bagi menafikan dakwaan ke atasnya itu kalau sekiranya pihak pendakwa gagal membuktikan dakwaan berkenaan. Ini berdasarkan kepada sabda Rasūlullah s.'a.w. yang berbunyi:

البينة على المدعى واليمين على من انكر

رواہ الترمذی

Maksudnya :

"Keterangan di atas pendakwa dan sumpah di atas yang kena dakwa.

(Hadis riwayat al-Tirmidzi)⁸⁶

Berasaskan kepada prinsip ini, apabila berlaku pendakwaan, hakim perlu meminta pihak yang mendakwa supaya mengemukakan segala keterangan yang menyokong dakwaannya itu. Dalam satu kes, Nabi s.'a.w. bersabda kepada yang mendakwa: "Apakah kamu ada keterangan?"
Jawabnya: Tidak ada. Maka kata Nabi s.'a.w.: Kalau begitu kamu boleh (meminta) sumpahnya.⁸⁷

Ini bererti bahawa sumpah pihak terdakwa itu adalah hak bagi pendakwa yang boleh diminta olehnya apabila dia tidak mampu membuktikan dakwaannya itu melalui apa-apa keterangan. Menghuraikan konsep ini Ibn al-Humām memetik kenyataan dalam *al-Kāfi* yang berbunyi:

*"Sesungguhnya dijadikan sumpah itu hak bagi pendakwa kerana dia merasa lawannya telah merosakkan haknya dengan penafianya itu. Oleh kerana itu dia boleh meminta lawannya itu supaya bersumpah. Kerana, kalaulah apa yang dia anggap itu betul maka lawannya itu telah melakukan dua kerosakan. Pertama kerana menafikan haknya dan kedua kerana membuat sumpah dusta. Sebaliknya pula, kalaulah apa yang dianggapnya itu tidak betul maka lawannya itu akan mendapat pahala kerana telah membuat sumpah secara benar dengan menyebut dan membesarkan nama Allah s.w.t."*⁸⁸

2. Sumpah Pihak Pendakwa

Sumbah pihak yang membuat dakwaan boleh berlaku dalam dua bentuk:⁸⁹

- (a) Sumpah yang dipulangkan (اليمين المردودة)
- (b) Sumpah al-Qasāmah (القسامة)

(a) Sumpah Yang Dipulangkan (اليمين المردودة)

Seperti yang diuraikan di atas, mengikut prinsip umum pendakwaan, sumpah sepatutnya dilakukan oleh pihak yang kena dakwa bagi menolak dakwaan ke atasnya. Akan tetapi apabila dia enggan berbuat demikian maka sumpah itu akan dipulangkan kepada pihak pendakwa. Sumpah yang demikian dalam istilah hukum Islam disebut sebagai "اليمين المردودة".⁹⁰

Walau bagaimanapun, sejauhmana sumpah yang dipulangkan ini boleh memberi kesan terhadap pendakwaan jenayah, para fuqahā' berbeza pendapat mengenainya.

Mengikut al-Imām Mālik, sumpah seperti ini tidak memberi apa-apa kesan dalam pendakwaan kes jenayah, samada ḥudūd, qīṣāṣ atau ta'zīr, tanpa mengira samada hukuman yang boleh dikenakan berbentuk fizikal atau bukan fizikal. Bagi mereka sumpah seperti itu hanya memberi kesan dalam kes-kes mal atau harta sahaja.⁹¹ Manakala mengikut mazhab al-Imām Syāfi'i pula, ia bukan sahaja diterima dalam kes-kes mal tetapi juga dalam kes-kes jenayah yang berkaitan dengan hak individu, seperti kes-kes qīṣāṣ dan diyat juga ta'zīr. Mengikut mazhab ini, cuma kes-kes ḥudūd sahaja yang tidak menerima sumpah.⁹²

Berbeza sekali dengan mazhab Ḥanafī dan Ḥanbali. Mereka tidak langsung menerima prinsip "sumpah yang dipulangkan" ini. Ini kerana mereka lebih berpegang dengan prinsip umum seperti mana yang terdapat dalam hadis Nabi s.a.w. yang bermaksud "Keterangan atas pihak pendakwa dan sumpah atas yang kena dakwa."⁹³ Mengikut mereka, orang yang kena dakwa apabila enggan bersumpah sesudah diminta, telah bersikap nukūl (enggan) dan sumpah tersebut tidak boleh dipulangkan kepada pendakwa.⁹⁴ Mengikut mereka lagi sikap nukūl terdakwa dengan sendirinya membolehkan keputusan dibuat secara berpihak kepada pendakwa dalam kes-kes yang selain dari qīṣāṣ dan ḥudūd, mengikut Imām Ahmad⁹⁵ dan yang selain dari kes-kes ḥudūd dan kes-kes qīṣāṣ yang melibatkan kematian mengikut al-Imām Abū Ḥanifah.⁹⁶

Kesimpulan dari apa yang diuraikan di atas ialah, para fuqahā' secara umumnya menerima sumpah sebagai salah satu keterangan dalam kes jenayah yang berkaitan dengan hak individu seperti qīṣāṣ dan diyat atau yang berkaitan dengan hak awam dalam kes-kes ta'zīr. Sedangkan dalam kes-kes ḥudūd sumpah tidak diterima sebagai keterangan samada bagi pihak pendakwa atau yang kena dakwa.⁹⁷ Kata Ahmād Fathī Bahnāsī:

"Orang yang kena dakwa tidak boleh bersumpah kecuali apabila diminta oleh pendakwa. Pendakwa tidak boleh berbuat demikian kecuali pada kes-kes yang keputusannya boleh dibuat apabila dia (orang yang kena dakwa) enggan () bersumpah. Oleh yang demikian tidak boleh diminta bersumpah dalam kes-kes hudūd, kerana hakim tidak boleh membuat apa-apa keputusan apabila berlaku keengganan atau nukūl. Ini kerana keengganan bersumpah atau nukūl sudah boleh disifatkan sebagai pengakuan dalam kes-kes hudūd yang menjadi hak Allah secara mutlak. Membuat pengakuan sesudah menafikannya tidak boleh diterima lagi. Oleh sebab itu hudūd tidak sahit apabila berlaku enggan atau nukūl."⁹⁸

Sebenarnya bukanlah menjadi tujuan kajian ini untuk menghuraikan secara terperinci perbincangan para fuqahā' mengenai persoalan sumpah sebagai salah satu keterangan dalam sistem pengadilan Islam. Apa yang sebenarnya ingin dikemukakan melalui perbincangan ini ialah kedudukan wanita berhubung dengan persoalan ini, samada atas sifatnya sebagai pihak yang terdakwa atau yang mendakwa.

Sebagai seorang yang kena dakwa, wanita tidak terkecuali dari prinsip umum yang disebut di atas. Ertinya perempuan boleh diminta bersumpah dalam kes-kes yang diharuskan berbuat demikian, sebagaimana yang dihuraikan di atas. Mengenai kedudukan ini Ibn Qudāmah berkata:

*"Diharuskan bersumpah pada hak setiap orang yang kena dakwa, samada dia seorang muslim atau kafir, adil atau fasik, perempuan atau lelaki kerana Nabi s.a.w. bersabda: Sumpah adalah di pihak yang kena dakwa."*⁹⁹

Manakala sebagai pendakwa pula, wanita boleh melakukan sumpah dalam kes-kes di mana dia boleh menjadi pendakwa. Kedudukannya ini akan dihuraikan dengan jelas dalam perbincangan mengenai sumpah qasāmah dan perbincangan khusus mengenai wanita sebagai pendakwa jenayah.

(b) Sumpah Qusāmah (القسمة)

Pada pengertian fuqahā', istilah "sumbah" atau qasāmah digunakan untuk memberi erti bersumpah dengan nama Allah". Mengikut jumhūr fuqahā' sumpah seperti ini akan dilakukan oleh pihak keluarga orang yang terbunuh dalam kes-kes pembunuhan bagi membuktikan hak mereka ke atas tertuduh.¹⁰⁰ Bagaimanapun pada pendapat mazhab Ḥanafī ia akan dilakukan oleh tertuduh bagi menafikan penglibatan mereka dalam kes berkenaan.¹⁰¹

Dalam al-Qur'ān Allah s.w.t. berfirman:

ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا

الإسراء

Maksudnya:

Barangsiapa telah dibunuh dengan zalim maka Kami (Allah) telah memberi kuasa kepada walinya untuk membuat hukuman.

(al-*Isrā'* (17): 33)

Dalam al-Sunnah, Sahl Ibn Abī Hathmāh meriwayatkan, 'Abdullah Ibn Sahl dan Muḥayyīṣah Ibn Mas'ūd telah datang ke Khaybar. Sampai di sana mereka berdua berpecah. Apabila Muḥayyīṣah pergi untuk menemui 'Abdullah Ibn Sahl, beliau dapati 'Abdullah telah dibunuh. Beliau lalu mengembumikan mayat 'Abdullah di sana. Apabila beliau kembali ke Madinah, beliau telah pergi menemui Nabi s.'a.w. bersama 'Abd al-Rahmān Ibn Sahl dan Huwayyīṣah Ibn Mas'ūd. Apabila 'Abd al-Rahmān bercakap, Rasūlullāh s.'a.w. bersabda: Biarkan yang tua di antara kamu bercakap. Maka 'Abd al-Rahman pun diam. Maka bercakaplah Huwayyīṣah dan Muḥayyīṣah. Maka sabda Nabi s.'a.w.^{erbit}: Apakah kamu ingin bersumpah yang dengan itu kamu berhak atas si pembunuhnya? Jawab mereka: Bagaimana kami hendak bersumpah, sedangkan kami tidak melihat dan menyaksikan sesuatu. Sabda Nabi s.'a.w. lagi: Kalau begitu kita

minta kafir Yahudi supaya bersumpah menafikan tuduhan ke atas mereka itu. Jawab mereka: Bagaimana kami hendak menerima sumpah kaum kafir. Lalu Nabi s.a.w. membayar diyat si mati. (Hadis riwayat al-Tirmidzi).¹⁰²

Asas Penerimaan Sumpah Dalam Kes-kes Pembunuhan

Pada asasnya sumpah diterima oleh Islam sebagai salah satu cara penentuan hukuman dalam kes-kes pembunuhan dengan tujuan hendak menjaga nyawa dan keselamatan masyarakat. Oleh kerana jenayah membunuh biasanya berlaku begitu banyak sekali dalam masyarakat, dan dalam banyak keadaan tidak ada saksi yang cukup melihat pembunuhan itu kerana ia berlaku di tempat-tempat yang jauh dari penglihatan orang ramai, maka sumpah telah diterima oleh para fuqahā' dengan syarat-syarat tertentu.¹⁰³ Samada sumpah seperti ini boleh dilakukan oleh pendakwa atau yang kena dakwa, para fuqahā' berselisih pendapat mengenainya.

Al-Imām Mālik, al-Imām Syāfi'i dan Al-Imām Ahmad¹⁰⁴ bersepakat, sumpah qasāmah in diterima oleh Islam sebagai dalil atau bukti sabit jenayah ke atas tertuduh apabila tiada bukti-bukti lain, atau apabila bukti-bukti lain itu tidak cukup untuk mensabitkan jenayah ke atas tertuduh. Contohnya, sekiranya pihak

pendakwa hanya dapat mengemukakan seorang saksi sahaja tetapi mempunyai bukti-bukti lain yang menunjukkan pembunuhan itu dilakukan oleh tertuduh maka pihak pendakwa dibolehkan bersumpah untuk mensabitkan jenayah itu ke atas tertuduh.

Sedangkan al-Imām Abū Ḥanīfah dan Ibnu Ḥazm pula berpendapat bahawa sumpah **qasāmah** ini bukannya dalil atau bukti untuk mensabitkan jenayah, tetapi ia sebagai suatu cara bagi menafikan tuduhan yang dibuat oleh pendakwa ke atas tertuduh. Menurut pandangan ini pihak tertuduh perlu bersumpah dengan nama Allah bahawa mereka tidak melakukan pembunuhan tersebut. Dengan sumpah itu mereka dikenakan membayar **diyat** kerana kematian itu berlaku di kawasan tempat tinggal mereka.¹⁰⁵

Walau apapun juga pandangan para fuqahā' mengenai penerimaan sumpah **qasāmah** tersebut, sama boleh dilakukan oleh pendakwa atau yang kena dawka, namun secara umumnya mereka bersetuju bahawa ia hanya boleh dibuat dalam kes-kes pembunuhan sahaja dan bilangannya ialah sebanyak lima puluh kali sumpah.¹⁰⁶

Sebenarnya bukanlah tujuan utama dari persoalan **qasāmah** ini untuk melihat samada ia diterima di sebelah pihak pendakwa atau yang kena dakwa. Tetapi

yang lebih utamanya ialah untuk melihat sejauhmana ia melibatkan pihak-pihak berkenaan dari kalangan wanita.

Oleh kerana jenayah membunuh ini suatu jenayah yang menyentuh hak individu maka orang yang berhak membuat dakwaan ialah keluarga yang kena bunuh atau dalam istilah hukumnya disebut sebagai *wali dam* (ولي الدم / أُولياء الدِّمْ). Maka sejauhmana wanita boleh menjadi pendakwa dalam kes-kes berkenaan akan dihuraikan dengan lebih lanjut dalam perbincangan mengenai wanita sebagai pendakwa nanti.

Samada berdasarkan kepada pandangan para fuqahā' yang mengatakan bahawa sumpah *qasāmah* ini boleh dilakukan oleh pihak pendakwa atau oleh pihak yang kena dakwa, percanggahan pendapat berlaku di kalangan para fuqahā' dalam menentukan secara lebih tepat siapakah sebenarnya yang boleh melakukan sumpah *qasāmah* ini.

Mengikut mazhab al-Imām Ahmad Ibn Ḥanbal, wanita tidak boleh melakukan sumpah *qasāmah*, walaupun dia dari kalangan ahli keluarga atau *wali dam*, iaitu mereka yang berhak membuat tuntutan ke atas si pembunuh. Ini kerana Nabi s.a.w. telah bersabda, maksudnya, "hendaklah lima puluh orang lelaki dari kalangan kamu bersumpah, dengan itu kamu berhak mendapat darah si pembunuhnya." Di samping itu kata mereka berpendapat,

sumbah qasāmah ini adalah hujah yang boleh mensabitkan pembunuhan dengan sengaja. Oleh kerana itu, ia tidak boleh diterima dari wanita, sebagaimana kesaksian mereka juga tidak boleh diterima dalam kes-kes berkenaan. Mengikut para fuqahā' tersebut lagi, jenayah yang didakwa itu ialah jenayah pembunuhan, kerana itu ia tidak boleh dibuktikan oleh wanita. Berasaskan pandangan ini, kalaularah ahli keluarga yang menjadi waris atau wali dām kepada simati itu terdiri dari kalangan lelaki dan wanita maka hak untuk membuat sumpah qasāmah akan gugur di pihak wanita.¹⁰⁷

Para fuqahā' mazhab Mālikī pula mempunyai pandangan yang berbeza. Mereka tidak menerima sumpah wanita dalam kes-kes pembunuhan secara sengaja sahaja. Bagi mereka sumpah dalam pembunuhan seperti ini hanya boleh dibuat sekurang-kurangnya oleh dua orang lelaki yang menjadi 'asabah¹⁰⁸ dari segi kedudukan nasabnya dengan simati, samada mereka dari kalangan penerima pusaka simati atau tidak. Menurut al-Dirdīr, penolakan terhadap sumpah wanita dalam kes-kes seperti ini berasaskan kepada penolakan kesaksian mereka dalam kes-kes yang sama.¹⁰⁹

Para fuqahā' mazhab Syāfi'I pula menerima sumpah qasāmah wanita dalam semua kes pembunuhan, samada sengaja, separuh sengaja atau tidak sengaja tanpa

sebarang pengecualian. Syaratnya, mereka hendaklah terdiri dari kalangan ahli keluarga atau wali dam. Menurut al-Syarbīnī al-Khatīb, sebabnya kerana sumpah *qasāmah* ini satu bentuk pendakwaan. Oleh kerana itu ia boleh diterima dari wanita sama seperti menerima terhadap semua sumpah-sumpah yang lain.¹¹⁰

Manakala al-Imām Abū Ḥanīfah dan Ibn Hazm pula walaupun sama-sama berpendapat sumpah boleh dilakukan oleh pihak yang kena dakwa, namun mereka berbeza pendapat mengenai sumpah wanita. Al-Imām Abū Ḥanīfah sependapat dengan al-Imām Aḥmad dalam masalah ini, iaitu wanita tidak boleh melakukan sumpah *qasāmah*.¹¹¹ Cuma bezanya al-Imām Aḥmad mengatakan sumpah *qasāmah* ini dilakukan oleh pihak yang mendakwa sebagaimana diuraikan di atas.

Dalam masalah ini mazhab al-Imām Abū Ḥanīfah lebih berpegang dengan prinsip umum mengenai pendakwaan, iaitu sumpah semestinya di pihak yang kena dakwa. Walau bagaimanapun, kata mereka, bukan semua yang kena dakwa itu boleh bersumpah, kerana ia hanya boleh dilakukan oleh kalangan lelaki sahaja. Mengikut Ibn al-Humām, ini kerana sumpah *qasāmah* boleh dilakukan oleh pihak tertuduh atas dasar kerjasama bagi menolak segala tuduhan yang dilemparkan ke atas mereka. Ia adalah suatu bentuk kerjasama atau bantu membantu

antara mereka. Sedangkan wanita bukannya ahli untuk memberi kerjasama di dalam perkara ini.¹¹²

Ibn Ḥazm¹¹³ pula sependapat dengan mazhab-mazhab lain yang menerima sumpah *qasāmah* wanita. Sehubungan dengan ini beliau menolak pandangan bahawa wanita tidak boleh terlibat dalam kerjasama mempertahankan diri. Kerana sikap kerjasama dan bantu membantu sesama sendiri adalah wajib atas setiap muslim samada lelaki atau perempuan. Nabi s.a.w. pernah bersabda, maksudnya: "Bantulah saudara engkau yang berlaku zalim atau yang dizalimi". Kata para sahabat: "Ya Rasūlullāh! Yang ini kami bantu kerana dia dizalimi, tetapi bagaimana kami perlu membantu orang yang berlaku zalim?" Jawab Rasūlullāh! "Dengan cara menahan atau menyekatnya (dari melakukan kezaliman)." Menegaskan lagi alasannya Ibn Ḥazm berkata:

*"Sesungguhnya tidak sesiapapun yang lebih utama dari yang lain dalam memberi pertolongan. Oleh yang demikian wanita juga wajib bersumpah jika dia mahu. Sabda Rasūlullāh s.a.w. yang bermaksud: "Hendaklah bersumpah lima puluh daripada kamu" menyeluruh dan merangkumi lelaki dan wanita."*¹¹⁴

Wanita Sebagai Pendakwa Jenayah

Sebelum apa-apa huraian mengenai status wanita sebagai pendakwa dibuat, penting terlebih dahulu dihuraikan cara-cara pendakwaan yang patut dilakukan. Ini kerana dalam sistem peradilan jenayah Islam cara pendakwaan adalah berbeza mengikut perbezaan jenayah. Perbezaan ini juga turut memberi kesan kepada kedudukan wanita sebagai pendakwa bagi kes-kes berkenaan.

Bagi kesalahan yang menyentuh hak individu, seperti kesalahan *qisās* dan *diyat* juga, beberapa kesalahan *ta'zīr*, pendakwaan perlu dibuat secara biasa. Namun samada pendakwaan itu boleh dilakukan oleh wanita secara mutlak atau tidak akan dihuraikan nanti.

Bagi kesalahan yang menyentuh hak awam, atau dalam istilah undang-undang Islam di sebut sebagai hak Allah, seperti kesalahan *hudūd* dan beberapa kesalahan *ta'zīr*, pendakwaan perlu dibuat secara *hisbah*¹¹⁵ oleh pendakwa raya. Dalam kes-kes seperti ini kedudukan wanita tidak berbeza dengan lelaki.erti Ertinya dia juga boleh menjadi pendakwa bagi kes-kes berkenaan sesuai dengan konsep *hisbah* itu sendiri yang bertujuan untuk menyuruh ke arah makruf dan mencegah munkar.¹¹⁶ Kata Ibn Khaldūn dalam *Muqaddimahnya*:

"Adapun "hisbah" maka ia suatu tugas ugama yang bertujuan menyuruh kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran yang menjadi kewajipan setiap pihak yang bertanggungjawab dengan orang Islam. Tugas ini boleh diberikan kepada sesiapa yang layak menjalankannya. Dia boleh mengambil pembantu-pembantu untuk tujuan tersebut. Tugasnya ialah mencari segala kemungkaran dan mengenakan hukuman yang sesuai dengannya."¹¹⁷

Pendapat yang sama diberikan oleh Jerjī Zaydān.

Katanya:

"Sesungguhnya penguatkuasaan "hisbah" ini suatu tugas agama yang dijalankan oleh pihak pengadilan. Tugasnya ialah mencari segala kemungkaran dan mengenakan hukuman yang setimpal dengannya."¹¹⁸

Mengikut al-Māwardī, kedudukan wanita dalam soal hisbah sama dengan kedudukan lelaki. Kerana para fuqahā' dalam menghuraikan konsep hisbah tidak mensyaratkan tugas berkenaan hanya boleh dilakukan oleh kalangan lelaki sahaja. Apa yang disebut oleh para fuqahā', pemikul tugas hisbah ini semestinya dia seorang Islam yang mukallaf.¹¹⁹ Menurut Muḥammad al-Ghazālī, Sayyidina 'Umar pernah melantik seorang wanita yang bernama al-Syifā' sebagai penguasa hisbah di Madinah.¹²⁰ Ini membuktikan tugas berkenaan boleh dilakukan oleh wanita.

Bagi kesalahan yang menyentuh hak individu pula, seperti kesalahan *qisās* dan *diyat* yang tidak melibatkan kematian, dan juga beberapa kesalahan *ta'zīr*, maka sebagaimana yang disebut di atas, pendakwaannya dibuat secara biasa, di mana ia hanya boleh dibuat oleh siapa sahaja yang berkepentingan tanpa melihat kepada jantinanya, samada lelaki atau perempuan. Dengan ini bererti bahawa kedudukan wanita dalam kes-kes begini sama dengan kedudukan lelaki. Masing-masing boleh membuat pendakwaan dan tuntutan atas kepentingan masing-masing. Dalam hal ini 'Abd al-Qādir Awdah berkata:

*"Orang yang berhak menuntut qisās dalam kes-kes kecederaan ialah mangsa kecederaan itu sendiri dan bukannya orang lain. Dia berhak melaksanakan qisās sekiranya dia seorang yang baligh dan berakal."*¹²¹

Pendapat yang sama diberikan oleh Abū Zahrah.
Kata beliau:

"Orang yang berhak membuat tuntutan qisās bagi kecederaan anggota badan ialah mangsa itu sendiri. Kerana dia adalah yang kena ceroboh. Maka dia adalah menjadi wali atas dirinya sendiri. Sekiranya dia tidak boleh menjadi wali kepada dirinya sendiri seperti kerana dia gila, atau budak atau

bodoh maka penjaganya akan membuat tuntutan tersebut. Penjaganya akan dipersalahkan sekiranya cuai dalam membuat tuntutan berkenaan. Sekiranya tuntutan qisās itu bertukar kepada bayaran diyat atas sebab-sebab tertentu maka tuntutan tersebut perlu dibuat oleh pengaga dan bayarannya diserahkan kepada pemegang amanah hartanya."¹²²

Dalam kes-kes qisās dan diyat yang melibatkan kematian pula, para fuqahā' berbeza pendapat mengenai siapa sebenarnya yang boleh membuat pendakwaan atau tuntutan. Secara umum, mereka¹²³ bersetuju bahawa hak pendakwaan dan membuat tuntutan dalam kes-kes seperti ini berada ditangan ahli keluarga, atau mengikut istilah undang-undang jenayah Islam disebut sebagai wali dam (ولي الدم). Ini berasaskan kepada firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

وَمِنْ قُتْلِ مُظْلومٍ فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلَيْهِ سُلْطَانًا.
فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقُتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا

الإِسْرَاءُ ٣٣ :

Maksudnya:

"Dan barangsiapa yang dibunuh secara zalim maka sesungguhnya kami memberi kekuasaan kepada ahli warisnya. Tetapi

janganlah ahli waris melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan."

(al-Isrā' (17) : 33)

Dalam al-Sunnah pula Abū Hurayrah meriwayatkan abi s.a.w. bersabda:

من قتله قتيل فأهل فهو بخير النظير
أُنْ يقاد وَامَّا أُنْ يُفْدَى
رواه النسائي

Maksudnya:

"Mana-mana orang yang dibunuh maka ahli keluarganya boleh memilih satu antara dua iaitu samada qisās atau diyat."

(Hadis riwayat al-Nasā'i)¹²⁴

Wanita Sebagai Wali Dam

Dari huraian di atas jelas bahawa ahli keluarga atau wali damlah orang yang berhak membuat segala pendakwaan atau tuntutan, samada qisās atau diyat. Mereka jugalah orang yang berhak memberi maaf atau membuat apa-apa penyelesaian atau perdamaian dengan pihak penjenayah sekiranya jenayah yang dilakukannya itu ialah pembunuhan. Namun sejauhmana kaum wanita boleh diterima sebagai wali dam dalam kes-kes begini, adalah suatu persoalan yang dipertikaikan oleh para

96
33

fuqaha'. Secara umumnya pandangan para fuqahā' dalam soal ini boleh dibahagikan kepada dua pihak.

Mengikut pandangan majoriti fuqahā' iaitu para fuqahā' mazhab Syāfi'I, Ḥanafī dan Ḥanbali,¹²⁵ wanita juga terjumlah dalam kalangan ahli keluarga atau wali dam dan memiliki segala hak yang berkaitan dengan jenayah berkenaan. Status mereka sama dengan kaum lelaki dalam soal ini. Ini berasaskan kepada pandangan fuqahā' bahawa yang dimaksudkan oleh al-Qur'ān dan al-Sunnah dengan wali atau ahli keluarga itu ialah ahli keluarga yang menerima pusaka orang yang kena bunuh, samada mereka itu lelaki atau perempuan dan samada penerimaan pusaka itu berasaskan titihan (nasab) atau perkahwinan (~~وَالْمُرْثِيَّ~~) mereka dengan simati.

entriya

Sehubungan dengan ini al-Imām al-Syāfi'I berkata:

"Sesungguhnya suatu hal yang diketahui umum di kalangan ahli ilmu yang membaca firman Allah yang bermaksud: "Barangsiaapa yang dibunuh secara zalim maka kami berikan kepada keluarganya kuasa." - bahawa wali simati ialah mereka yang Allah memberikan kepadanya pusaka. Rasūlullāh s.'a.w. pula bersabda: "Manapun orang yang dibunuh maka ahli keluarganya boleh memilih satu antara dua, qisās atau diyat." Tidak ada dari kalangan orang Islam yang saya tahu bercanggah pendapat bahawa diyat boleh dipusatkan sebagaimana harta-harta lain. Jika demikian maka setiap ahli waris adalah wali dam, samada dia sebagai isteri atau anak perempuan atau ibu atau

*anak lelaki atau ayah. Tidak seorangpun dari mereka terkeluar dari menjadi wali Dam sekiranya mereka berhak, sebagaimana mereka tidak boleh mengeluarkan orang lain dari mendapat harta simati sekiranya dia berhak.*¹²⁶

Sehubungan dengan ini, mazhab Zāhirī juga sependapat dengan jumhūr di atas dalam mengiktiraf wanita sebagai ahli keluarga atau "wali dam" kepada simati. Mereka memiliki segala hak yang dimiliki oleh seorang wali dam. Cuma bezanya jumhūr fuqahā' berpendapat penentuannya berdasarkan kepada kedudukan samada mereka sebagai penerima pusaka atau tidak. Jika mereka dari kalangan penerima pusaka harta simati, mereka dianggap sebagai wali dam, tanpa mengambil kira samada lelaki atau perempuan, kecil atau besar, kahwin atau tidak. Sedangkan mengikut pendapat fuqahā' zāhirī, penentuannya berdasarkan kepada hubungan kekeluargaan mengikut titihan atau nasab (نسب) tanpa melihat samada mereka dari kalangan penerima pusaka simati atau tidak. Mengikut para fuqahā' Zāhirī lagi, ini kerana semua ahli keluarga berkenaan merasa tersentuh dan tercabul dengan pembunuhan yang berlaku atas salah seorang keluarga mereka. Bagi tidak mensiasiakan darah dan nyawa simati, hak untuk membuat tuntutan qisās dan sebagainya diperluaskan kepada semua kaum keluarga yang ada pertalian nasab dengan simati dan tidak membataskannya kepada ahli keluarga yang

menerima pusaka simati semata-mata. Kerana kesemua mereka merasa tersinggung dan tercabul dengan pembunuhan yang berlaku.¹²⁷

"Walau apapun jua pandangan yang diberikan oleh jumhūr fuqahā' dan fuqahā' Zāhirī mengenai kedudukan susunan wali dam, namun yang jelasnya mereka sama-sama memasukkan wanita dalam susunan tersebut tanpa sebarang pengecualian.

Al-Imām Mālik pula mempunyai pandangan yang berbeza. Mengikut beliau wali dam yang berhak membuat segala tuntutan dan boleh membuat apa-apa pemaafan atau perdamaian ialah ahli keluarga lelaki yang menerima pusaka simati berasaskan 'asabah.¹²⁸ Dalam senarai ini, yang mesti di dahulukan ialah anak lelaki, kemudian yang seterus selepasnya mengikut susunan yang terdekat sekali di kalangan mereka yang menerima 'asabah, kemudian diikuti oleh datuk dan saudara lelaki.¹²⁹ Ini bererti bahawa ahli keluarga dari kalangan wanita tidak termasuk dalam senarai susunan mereka yang menjadi wali dam. Dengan ini mereka tidak boleh membuat apa-apa pendakwaan atau tuntutan ke atas pembunuhan. Mereka juga tidak memiliki apa-apa hak, samada untuk memberi maaf atau membuat penyelesaian dengan penjenayah berkenaan.

Walau bagaimanapun ahli keluarga dari kalangan wanita ini, mengikut al-Imām Mālik, boleh menjadi wali dam dengan tiga syarat:¹³⁰

- (1) Sekiranya dia salah seorang penerima pusaka simati, seperti anak perempuan.
- (2) Tidak ada lelaki yang menerima 'asabah yang sama taraf dengannya dalam susunan penerima pusaka. Ertinya, samada tidak ada penerima 'asabah lelaki sama sekali, atau ada ahli 'asabah yang kedudukannya dalam penerimaan pusaka lebih rendah dari kedudukan wanita berkenaan, seperti bapa saudara di samping anak perempuan atau adik beradik perempuan.
- (3) Wanita yang berkemungkinan menjadi ahli 'asabah sekira dia seorang lelaki.

Walau bagaimanapun pandangan Imām Mālik ini telah dijawab oleh Ibnu Qudāmah. Kata beliau:

"Sesungguhnya sabda Nabi s. 'a.w. yang bermaksud: "Maka ahli keluarga yang terbunuh boleh memiliki satu antara dua" adalah umum untuk semua ahli keluarga. Kaum wanita juga sebahagian dari ahli keluarga."¹³¹

Membuktikan kaum wanita diterima sebagai wali dam dalam kes-kes pembunuhan dan sekali gus memiliki semua hak yang dimiliki oleh seorang wali dam seperti hak memberi maaf dan sebagainya, Ibn Qudāmah menyebut beberapa alasan. Antaranya āthār yang diriwayatkan oleh Zayd bin Wahab, bahawa 'Umar tidak menjatuhkan hukuman qīsās ke atas seorang lelaki yang telah disabitkan membunuh. Ini kerana salah seorang dari ahli keluarga simati, iaitu isterinya telah memberi maaf kepada pembunuh berkenaan yang kebetulannya ialah saudaranya sendiri.¹³²

Menyimpul semua pandangan para fuqahā' mengenai perbincangan di atas, Muḥammad Abū Zahrah mengulas:

"Yang jelas bagi kami ialah pandangan para fuqahā' Zāhirī yang melihat kesyumulan hak qīsās kepada semua ahli keluarga, kerana mereka semualah orang yang merasai kepedihan dari pembunuhan yang berlaku. Dengan memberi peluang kepada mereka semua untuk membuat tuntutan qīsās, dapat meringankan sedikit kepedihan tersebut dari diri mereka. Di samping itu ia sebagai suatu pendekatan kepada apa yang diamal oleh ahli undang-undang sekarang yang menganggap bahawa hak tersebut adalah hak awam. Di samping itu pandangan Zāhirī ini juga tidak jauh berbeza dengan pandangan majoriti fuqahā'. Kalaupun ada sedikit sebanyak perbezaannya, ia hanya menyentuh soal-soal cabang sahaja dan bukapnya pada soal prinsip atau dasar umum."¹³³

Wanita Sebagai Peguam Jenayah

Mengikut teori Islam, peguam samada peguamcara atau peguambela adalah wakil kepada samada pendakwa atau terdakwa. Perbincangan mengenainya menyamai perbincangan mengenai konsep *wakalah* (perwakilan) dalam Islam, kerana kedua-duanya mempunyai pengertian yang sama ia itu melaksanakan kerja-kerja tertentu bagi pihak orang lain.¹³⁴

Secara umumnya melantik seorang peguam atau wakil dalam hal-hal yang boleh diwakilkan adalah harus. Sehubungan dengan ini Allah s.w.t. berfirman:

أَهْكُمْ
فَابْعُثُوا لِرَقْبَمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلَيَنْظُرُاهَا أَزْكَى طَعَامًا
فَلِيَأَتُكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلَيُتَطَافَّ
الْكَهْفُ ۚ ۱۹

Maksudnya:

"Maka suruhlah salah seorang diantara kamu pergi ke Kota dengan membawa wang perakmu ini dan hendaklah dia lihat manakah makanan yang lebih baik. Maka hendaklah dia membawa makanan dari yang lebih baik itu untukmu dan hendaklah ia berlaku lemah lembut."

(al-Kahf (18): 19)

Dalam al-Sunnah pula terdapat beberapa hadis yang menjelaskan keharusan memberi wakil ini. Antaranya hadis yang meriwayatkan bahawa Nabi s.a.w. pernah melantik 'Umar bin Umayyah al-Damri untuk mewakilinya

berkahwin dengan Umm Ḥabībah. Baginda juga pernah melantik Abū Rāfi' untuk menyempurnakan akad nikah baginda dengan Maymunah.¹³⁵

Mengikut para fuqahā', walaupun naṣ-nas di atas tidak menyentuh hal-hal perwakilan jenayah secara langsung, namun ia boleh dijadikan sandaran kepada hukum harus melantik secara umum, termasuk dalam hal-hal mengenai jenayah. Malah ia telah dipersetujui oleh para ulamā' secara ijma'.¹³⁶

Memberi alasan atas keharusan tersebut, terutama dalam hal-hal membuat tuntutan hak dan pembelaan terhadapnya, Ibn al-Humām berkata, ia adalah sesuatu yang diperlukan oleh kehidupan manusia. Kerana manusia kadang-kadang tidak mampu untuk melakukan sendiri hal-hal yang berkaitan dengan diri mereka. Tetapi sebaliknya memerlukan orang lain untuk melakukan atau menguruskannya. Kadang-kadang mereka tidak tahu bagaimana cara untuk mendapat hak mereka atau untuk membela hak tersebut dari diambil oleh orang lain.¹³⁷ Berasaskan kepada keadaan-keadaan seperti inilah maka Islam menerima dan mengharuskan konsep perwakilan "الوکالت", atau dalam undang-undang sekarang disebut sebagai guaman.

Konsep mengenai wakil atau peguam dalam hal-hal jenayah tidak berbeza dengan konsep wakil atau peguam dalam urusan muamalat lain, seperti jualbeli, perkahwinan, perceraian dan sebagainya. Kesemuanya tertakluk kepada prinsip umum mengenai wakil, iaitu setiap orang boleh menjadi wakil bagi pihak orang lain pada perkara-perkara yang dia sendiri boleh urus untuk dirinya sendiri.¹³⁸

Prinsip ini jelas menunjukkan bahawa sesiapa sahaja boleh menjadi wakil atau peguam samada sebagai peguamcara atau peguambela dalam semua kes jenayah samada yang berkaitan dengan hak individu, seperti *qisās* dan diyat atau hak awam, seperti *hudūd*.¹³⁹ Ini kerana Nabi s.a.w. pernah mewakilkan kepada 'Unays untuk mempastikan kes zina seorang perempuan yang *maksudnya* dituduh melakukan kesalahan tersebut. Sabda baginda: "Pergilah wahai 'Unays kepada isteri orang ini dan sekiranya dia mengaku maka *rejamlah dia*."¹⁴⁰

Walau bagaimanapun sebahagian para fuqahā' mengecualikan kes-kes *hudūd* dari keharusan berkenaan. Mengikut mereka, ini kerana kes-kes tersebut merupakan hak Allah s.w.t. yang seboleh-bolehnya perlu dihindarkan atau digugurkannya. Jadi apabila ia boleh diwakilkan maka seolah-olah ia wajib diambil tindakan, suatu hal yang bertentangan dengan semangat tadi.¹⁴¹

Dalam kes-kes ta'zir, para fuqahā' sepakat mengatakan perwakilan boleh diterima. Kerana kebanyakan kes tersebut menyentuh hak individu. Tambahan pula kes-kes berkenaan tidak banyak terikat dengan doktrin syubahah atau keraguan yang menjadi asas kepada penolakan kes ḥudūd dan penggugurannya.¹⁴²

Sepanjang perbincangan para fuqahā' mengenai konsep wakil atau peguam, baik dalam kes-kes jenayah atau bukan jenayah tidak ada perbincangan khusus yang menyentuh samada ia semestinya seorang perempuan atau seorang lelaki. Sejauh yang dihuraikan ia mestilah berasaskan prinsip umum tadi iaitu "sesiapa sahaja boleh menjadi wakil bagi pihak orang lain pada perkara-perkara yang dia sendiri boleh melakukannya untuk dirinya sendiri." Dengan prinsip umum ini, wanita juga boleh diterima menjadi wakil dalam semua perkara yang dia sendiri boleh mengurus kes-kes berkenaan untuk diri sendiri. Dalam kedudukan ini statusnya sama dengan status lelaki.

Khusus mengenai perwakilan wanita dalam kes jenayah, iaitu samada boleh atau tidak wanita menjadi peguam, terhenti atas sejauhmana dia boleh mengurus kes-kes tersebut untuk diri sendiri, samada sebagai pendakwa atau yang kena dakwa.

Secara umumnya, sebagai seorang yang kena dakwa kedudukan wanita tidak berbeza dengan lelaki. Masing-masing berhak samada untuk membuat pengakuan atau membela diri atas tuduhan berkenaan. Adalah bukan menjadi persoalan samada bentuk pertuduhan tersebut menyentuh hak awam, seperti dalam kes **hudūd** atau hak individu, seperti dalam kes **qisās** dan **diyat**. Tetapi sebagai pendakwa, ada fuqahā' yang berpendapat bahawa wanita tidak boleh membuat pendakwaan atau tuntutan sekiranya ia terlibat dengan kes-kes pembunuhan. Disamping itu ada juga para fuqahā' yang berpendapat sebaliknya.¹⁴³

NOTA BAB

1. Wahbat al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuh*, Beirūt: Dār al-Fikr, ed. 2, 1985, jld. 6, ms. 480.
2. Al-Syarbīnī al-Khatīb, *Mughnī al-Muhtāj*, Kaherah: Matba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1958, jld. 4, ms. 372.
3. Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Sanā'i'*, Kaherah: Matba'at al-Imām (t.t), jld. 2, ms. 4078.
4. Al-Zuhaylī, op.cit., jld. 6, ms. 480.
5. Ibid.
6. Al-Suyūtī, *Sunan al-Nasā'i*, Beirūt: Dār al-Ma'rifah, ed. 2, 1992, jld. 8, ms. 625.
7. Lihat: al-Syīrāzī, *al-Muhadzdzb*, Mesir: Matba'at Isa al-Bābī al-Halabī, (t.t), jld. 2, ms. 289, Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Kaherah: Maktabat al-Qāherah, (t.t), jld. 10, ms. 32.
8. Ibn Qudāmah, Ibid., ms. 128.
9. Al-Syawkānī, *Nayl al-Autār*, Beirūt: Dār al-Jail, (t.t), jld. 9, ms. 219.
10. Al-Suyūtī, *Al-Asybāh Wa al-Nazā'ir*, Kaherah: Maktabat al-Tijariyyah al-Kubrā, (t.t), ms. 48-49.
11. Al-Syarbīnī al-Khatīb, op.cit., jld. 4, ms. 461.
12. Ibid.
13. Lihat al-Syabīnī al-Khatīb, Ibid., jld. 4, ms. 375, al-Sāwī, *Bulghah al-Salik Li Aqrab al-Masālik*, Mesir: Matba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1952, jld. 2, ms. 329, Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 10, ms. 36.
14. Lihat: di bawah ms. 359-362.

15. Al-Qurtubī, *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1987, jld. 5, ms. 168.
16. Al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1990, jld. 8, ms. 480.
17. Wahbat al-Zuhaylī, op.cit., jld. 6, ms. 428.
18. Lihat Ibn al-Humām, *Fath al-Qadīr*, Kaherah: Matba'at Mustafā al-Bābī al-Halabī, ed. 1, 1970, jld. 7, ms. 253, Ibn 'Ābidīn, *Hāsyiah Rad al-Muhtār*, Mesir: Matba'at Mustafā al-Bābī al-Halabī, ed. 2, 1966, jld. 5, ms. 440.
19. Ibn 'Ābidīn, Ibid., jld. 5, ms. 440.
20. 'Abd al-'Al 'Atwah, *Muhādarāt Fī Nizām al-Qadā'* *Fī al-Islām*, Kaherah: Jāmi'ah al-Azhār, 1985, ms. 12-13.
21. Ibid.
22. Ibn al-Humām, op.cit., jld. 7, ms. 298.
23. Ibid.
24. Al-Kāsānī, op.cit., jld. 9, ms. 4079.
25. Ibn al-Humām, op.cit., jld. 7, ms. 253.
26. Ibid., ms. 289.
27. Ibn Hazm, *al-Muhalلā*, Maktabat al-Jumhuriyyah al-'Arabiyyah, 1970, jld. 10, ms. 631.
28. Al-'Asqalānī, op.cit., jld. 6, ms. 317.
29. Wahbat al-Zuhaylī, op.cit., jld. 6, ms. 483.
30. Al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sultāniyyah*, Lubnan: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1978, ms. 65.
31. Lihat al-Ramlī, *Nihāyat al-Muhtāj*, Mesir: Maktabat Mustafā al-Bābī al-Halabī, 1967, jld. 7, ms. 238, Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 10, ms. 36, al-Dusūqī, *Hāsyiah*, Mesir: Maktabat 'Isā al-Bābī al-Halabī, (t.t), jld. 4, ms. 129.
32. Ibn al-Humām, op.cit., jld. 7, ms. 253.
33. Ibid.

34. 'Abd al-Hamīd Sulaymān, *al-Hukūmah Wa al-Qadā'*, Kaherah: Māktabah al-Turāth al-Islāmi, (t.t), ms. 40.
35. Lihat Ibn Hazm, op.cit., jld. 10, ms. 631, al-Zuhayli, op.cit., jld. 6, ms. 483, al-Māwardī, op.cit., ms. 65.
36. Ibn Hazm, Ibid.
37. Mustafā al-Sibā'ī, *al-Mar'ah Bayn al-Fiqh Wa al-Qānūn*, Beirut: al-Maktab al-Islāmi, ed. 4, 1975, ms. 39.
38. Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah Bain Ahl al-Fiqh Wa Ahl al-Hadīth*, Beirut: Dār al-Syurūq, 1989, ms. 47.
39. Hadis *sahih* ialah hadis yang diriwayatkan secara muttasīl oleh para perawi yang *adil* dan *dābit*. Lihat: Muhammad 'Ijāj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīth*, Beirut: Dār al-Fikr, 1989, ms. 304.
40. Al-Ghazālī, op.cit., ms. 49.
41. Ibid., ms. 50.
42. Lihat Supra, ms. 103-110.
43. Ibid.
44. Lihat al-Syarbīnī al-Khatīb, op.cit., jld. 4, ms. 427, al-Kāsānī, op.cit., jld. 9, ms. 4027, al-Sawī, *Bulghah al-Salik Li Aqrāh al-Musālik*, Kaherah: Matba'at Mustafā al-Bābī al-Halabi, 1952, jld. 2, ms. 348, Ibn Hazm, op.cit., jld. 10, ms. 564.
45. Al-'Asqalānī, op.cit., jld. 5, ms. 597.
46. Lihat Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 10, ms. 133, al-Syīrāzī, op.cit., jld. 2, ms. 333, Ibn Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid*, Māktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, 1966, jld. 2, ms. 504, Ibn al-Humām, op.cit., jld. 7, ms. 370
47. Al-Qurtubī, op.cit., jld. 3, ms. 391.
48. Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 10, ms. 137.
49. Al-Syarbīnī al-Khatīb, op.cit., jld. 4, ms. 442.

50. Ibn al-Humām, op.cit., jld. 7, ms. 372, Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 10, ms. 136.
51. Ibn Rusyd, op.cit., jld.2, ms. 505.
52. Al-Syarbīnī al-Khatīb, op.cit., jld. 4, ms. 442.
53. Lihat Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 10, ms. 131, al-Ramlī, *Nihāyat al-Muhtāj*, op.cit., jld. 8, ms. 312, Ibn Rusyd, op.cit., jld. 2, ms. 504.
54. Al-Syarbīnī al-Khatīb, op.cit., jld. 4, ms. 442.
55. Al-Kāsānī, op.cit., jld. 9. ms. 4054.
56. Lihat al-Kāsānī, Ibid., Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 10, ms. 130, al-Syarbīnī al-Khatīb, op.cit. jld. 4, ms. 442, Ibn Rusyd, op.cit., jld. 2,ms. 504.
57. Al-Kāsānī, Ibid.
58. Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 10. ms. 130.
59. Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Beirūt: Dār al-Syurūq, ed. 10, 1982, jld. 1, ms. 336.
60. Wahbat al-Zuhaylī, op.cit., jld. 6, ms. 360.
61. Lihat Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 10, ms. 133, al-Syarbīnī al-Khatīb, op.cit., jld. 4, ms. 441.
62. Ibn Ḥazm, op.cit., jld. 10, ms. 569.
63. Ibid
64. Ibid.
65. Ibid., ms. 577.
66. Ibid.
67. Al-'Asqalānī, op.cit., jld. 5, ms. 597.
68. Lihat kritikan-kritikan Ibn Hazm terhadap pandangan mazhab berkenaan mengenai persoalan ini dalam: Ibn Ḥazm, op.cit., jld. 10, ms. 578-579.
69. Al-Ghazālī, op.cit., ms. 59.
70. Lihat huriaan al-Ghazālī mengenainya dalam al-Ghazālī, Ibid., ms. 58-61.

71. Lihat Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 5, ms. 109.
72. Lihat hadis-hadis berkenaan dalam al-Syawkānī, op.cit., jld. 7, ms. 249.
73. Lihat: Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 5, ms. 109, Ibn al-Humām, op.cit., jld. 8, ms. 321, al-Syarbīnī al-Khatīb, op.cit., jld. 2, ms. 238, al-Zuhaylī, op.cit., jld. 6, ms. 611.
74. Ibn Qudāmah, Ibid.
75. Ibn al-Humām, op.cit., jld. 8, ms. 321, al-Zuhaylī, op.cit., jld. 6, ms. 611, al-Dusūqī, op.cit., jld. 3, ms. 397.
76. Abū Dā'ūd, *Sunan*, Beirūt: Dār al-Jinān, 1998, jld. 2, ms. 565.
77. Lihat: Ibn al-Humām, op.cit., jld. 8, ms. 320.
78. Ahmad Fathī Bahnāsī, *Nazariyyah al-Ithbāt Fī al-Fiqh al-Jānā'ī al-Islāmī*, Kaherah: al-Syarikah al-'Arabiyyah Li al-Tibā'ah, 1962, ms. 140.
79. Al-'Asqalānī, op.cit., jld. 14, ms. 100.
80. Al-'Asqalānī, Ibid., jld. 14, ms. 105.
81. Lihat: al-Syawkānī, op.cit., jld. 7, ms. 249.
82. Lihat hadis berkenaan secara lanjut dalam: al-Nawawī, *Sahīh Muslim Bi Syarh al-Imām al-Nawawī*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1983, jid. 6, ms. 203-204.
83. Lihat riwayat berkenaan dalam: al-'Asqalānī, op.cit., jld. 14, ms. 100.
84. 'Abd al-Rahmān al-Suyūtī, *Tanwīr al-Hawālik Syarh 'Alā Muwaṭṭa' Mālik*, Beirūt: al-Māktabat al-Thaqāfiyyah, 1984, jld. 3, ms. 42.
85. Ahmad Fathī Bahnāsī, op.cit., ms. 191.
86. Al-Tirmidzī, *Sunan*, Beirūt Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, (t.t), jld. 3, ms. 626.
87. Lihat hadis berkenaan lebih lanjut dalam al-Tirmidzī, Ibid., ms. 625
88. Lihat Ibn al-Humām, op.cit., jld. 8, ms. 129.
89. Bahnāsī, op.cit., ms. 192.

90. Lihat 'Abd al-Qadir 'Awdah, op.cit., jld. 2, ms. 341. Bahnasi, Ibid., ms. 192, al-Zuhayli, op.cit., jld. 6, ms. 516.
91. Ibn Rusyd, op.cit., jld. 2, ms. 509.
92. Lihat 'Awdah, op.cit., jld. 2, ms. 341, Bahnasi, op.cit., ms. 192.
93. Hadis riwayat al-Tirmidzi, Lihat: al-Tirmidzi, op.cit., jld. 3, ms. 626.
94. Lihat Ibn al-Humām, op.cit., jld. 8, ms. 172, Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 10, ms. 211.
95. Ibn Qudāmah, Ibid., jld. 10, ms. 212.
96. Ibn al-Humām, op.cit., jld. 8, ms. 190.
97. Lihat huraian mengenai persoalan ini dengan lebih lanjut dalam: Ibn al-Humām, Ibid., jld. 8, ms. 181-182, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Turuq al-Hukmiyyah*, Matba'at al-Sunnah al-Muhammadiyyah, 1953, ms. 110.
98. Ahmad Fathī Bahnasi, op.cit., ms. 192.
99. Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 10, ms. 203.
100. Al-Dirdir, *al-Syarh al-Kabīr*, Kaherah: Bulāq 1301 H., jld. 4, ms. 293, Ibn Rusyd, op.cit., jld. 2, ms. 421, al-Syīrāzī, op.cit., jld. 2, ms. 318.
101. Ibn al-Humām, op.cit., jld. 10, ms. 373.
102. Al-Tirmidzi, op.cit., jld. 4, ms. 30-31.
103. 'Awdah, op.cit., jld. 2, ms. 327.
104. Lihat al-Dirdir, op.cit. jld. 4, ms. 291, al-Ramli, op.cit., jld. 7, ms. 389, Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 8, ms. 498.
105. Lihat Ibn 'Ābidīn, op.cit., jld. 6, ms. 627, Ibn Hazm, op.cit., jld. 12, ms. 483.
106. Lihat: al-Syarbīnī al-Khatib, op.cit., jld. 4, ms. 114, Ibn al-Humām, op.cit., jld. 10, ms. 372, al-Dirdir, op.cit., jld. 4, ms. 293, Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 8, ms. 490.
107. Ibn Qudāmah, Ibid., jld. 8, ms. 502.

- 108.
108. 'Asbah ialah setiap lelaki yang tidak diselangkan antara kedudukannya dengan si mati oleh mana-mana perempuan. Lihat al-Syīrāzī, op.cit., jld. 2, ms. 29.
109. Al-Dirdīr, op.cit., jld. 4, ms. 293 dan 295.
110. Al-Syarbīnī al-Khaṭīb, op.cit., jld. 4, ms. 114.
111. Ibn al-Humām, op.cit., jld. 10, ms. 379.
112. Ibid.
113. Ibn Ḥazm, op.cit., jld. 12, ms. 483-484.
114. Ibid.
115. "Hisbah" secara umumnya ialah suatu konsep yang terdapat dalam Islam bertujuan untuk menyuruh kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran. Ia adalah suatu tugas yang dituntut oleh syarak atas setiap orang Islam yang ~~mukallaf~~, berasaskan kepada sabda Nabi s.a.w. yang bermaksud: "Sesiapa dari kamu yang melihat kemungkaran maka hendaklah dia menahannya dengan tangannya. Sekiranya dia tidak mampu maka hendaklah dengan lidahnya. Jika tidak mampu juga maka hendaklah dengan hatinya. Dan itu adalah selemah-lemah iman." Tugas ini menjadi fardu kifayah atas setiap muslim yang ~~mukallaf~~. Namun dalam pengertian yang lebih khusus ia bererti suatu tugas yang dituntut ke atas orang-orang tertentu untuk dilaksanakan demik menjaga kemaslahatan masyarakat, tanpa ada apa-apa kepentingan peribadi atau diri sendiri. Ini termasuk membuat pendakwaan atas mana-mana orang yang melakukan kesalahan yang menyentuh hak awam atau hak Allah s.w.t. Dalam sistem pengadilan sekarang, ia disebut sebagai pendakwa awam. Lihat huraian lanjut mengenai "Konsep hisbah" ini dalam 'Ali al-Khafīf "al-Hisbah, al-Majlis al-'Alā Li Ri'āyah al-Funūn Wa al-Ādāb Wa al-'Ulūm al-Ijtima'iyyah, Usbū' al-Fiqh al-Islāmī I, ms. 550-570, Kaherah: Ma tba'ah Kostatumas, 1963, Lihat juga al-Māwardī, op.cit., 240.
116. Ibid.
117. Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah*, Kaherah: Dār al-Sya'b, 1969, ms. 173.

118. Jerjī Zaydān, *Tarīkh al-Tamaddun al-Islāmī*, Beirūt: Mansyūrāt Dār Maktabah al-Hayāh (t.t.), ms. 242.
119. Lihat al-Māwardī, op.cit., ms. 240, 'Al-i al-Kafīf, op.cit., ms. 572.
120. Muḥammad al-Ghazālī, op.cit., ms. 48.
121. Lihat 'Abd al-Qādir 'Awdaḥ, op.cit., jld. 2, ms. 237.
122. Muḥammad Abū Zahrah, op.cit., jld. 2, ms. 569.
123. Ibid., ms. 570, al-Zuhaylī, op.cit., jld. 6, ms. 278.
124. Al-Suyūṭī, op.cit., jld. 8, ms. 407.
125. Lihat Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 8, ms. 253, Ibn al-Humām, op.cit., jld. 10, ms. 241, al-Syafi'i, op.cit., jld. 6, ms. 13.
126. Al-Syafi'i, Ibid.
127. Lihat Abū Zahrah, op.cit., jld. 2, ms. 570, Abū al-Ma'ātī Hāfiẓ Abū al-Futūḥ, *al-Nizām al-Iqābī al-Islāmī*, ms. 336.
128. Asabah: ialah setiap lelaki yang tidak diselangkan antara kedudukannya dengan si mati oleh mana-mana perempuan. Lihat al-Syīrāzī, op.cit., jld. 2, ms. 29.
129. Al-Dirdīr, op.cit., jld. 4, ms. 256.
130. Ibid., ms. 258.
131. Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 8, ms. 353.
132. Ibid.
133. Muḥammad Abū Zahrah, op.cit., jld. 2, ms. 572.
134. Lihat huraian mengenai konsep perwakilan " dalam: Ibn al-Humām, op.cit., jld. 7, ms. 499, al-Syarbīnī al-Khatīb, op.cit., jld. 2, ms. 217, al-Zuhaylī, op.cit., jld. 5, ms. 72.
135. Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 5, ms. 63.
136. Lihat: Ibn Qudāmah, Ibid., al-Zuhaylī, op.cit., jld. 5, ms. 76.

137. Ibn al-Humām, op.cit., jld. 8, ms. 6.
138. Lihat Ibn Qudāmah, Ibid., jld. 5, ms. 6, Ibn al-Humām, Ibid., jld. 8, ms. 501, al-Syarbini al-Khatīb, op.cit., jld. 2, ms. 218.
jld. 5, ms. 80-81.
139. Ibn Qudāmah, Ibid., jld. 5, ms. 66. Ibn al-Humām, Ibid., ms. 504, al-Zuhaylī, op.cit., jld. 5, ms. 80-81.
140. Ibn Qudāmah, Ibid., jld. 5, ms. 66.
141. Wahbah al-Zuhaylī, op.cit., jld. 5, ms. 81.
142. Ibid., jld. 5, ms. 82.
143. Lihat semula perbincangan mengenainya dalam perbincangan mengenai wanita sebagai pendakwa, ms. 396-406.