

BAB

KELIMA

BAB KELIMA

ANALISIS PERBANDINGAN ANTARA PRINSIP SYARI'AT DAN IJTIHĀD FUQAHĀ' TENTANG STATUS WANITA DALAM UNDANG-UNDANG JENAYAH ISLAM

Pendahuluan

Bab ini akan menganalisis secara perbandingan antara prinsip-prinsip syariat yang terkandung dalam al-Qur'an dan al-Sunnah dan huraian para fuqahā' dalam masalah-masalah yang berhubung dengan status wanita dalam undang-undang jenayah Islam. Tujuannya ialah untuk menentukan sejauhmana keterlibatan para fuqahā' dalam masalah-masalah berkenaan.

Sebagaimana telah ditegaskan dalam bab pertama yang lepas, hanya ketentuan-ketentuan yang jelas dari al-Quran dan al-Sunnah sahaja yang perlu diterima sebagai nilai tetap yang *muqaddas* dan tidak berubah, sedangkan huraian para fuqahā' boleh dianalisis semula, kerana ia banyak terikat dengan faktor semasa dan setempat yang sentiasa mengalami perubahan dari masa ke masa dan dari tempat ke tempat.

Dengan penganalisisan semula pandangan para fuqahā' ini diharapkan boleh sampai kepada penentuan hukum yang bersesuaian masa kini, iaitulah hukum yang memenuhi ciri-ciri yang sepatutnya dan sesuai untuk dilaksanakan.

Antara Wanita Dan Lelaki Secara Umum

Hakikat bahawa wanita dan lelaki itu dua jenis manusia yang berlainan jelas sekali diuraikan oleh al-Qur'ān dan al-Sunnah. Dalam surah *al-Nisā'* (4) ayat pertama misalnya, Allah s.w.t. mengkelaskan manusia kepada dua jenis, iaitu lelaki dan perempuan. Begitulah juga yang terdapat dalam ayat 13, surat *al-Hujurāt* (49).

Kelainan ini memberi ruang untuk diperkatakan tentang kedudukan yang tersendiri bagi setiap lelaki dan perempuan dalam segala aspek kehidupan, termasuk jenayah. Kerana apa ertinya "keberlainan", kalau tidak mempunyai sifat-sifat dan kedudukan yang tersendiri.

Persoalan utama yang perlu dijelaskan ialah, apakah kelainan antara wanita dan lelaki itu semestinya menjadikan masing-masing mempunyai kedudukan yang

tersendiri atau sebaliknya. Ayet-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Rasūlullah s.a.w. tidak menjelaskan secara detail dalam masalah ini. Ayat pertama surah *al-Nisā'*, (4), misalnya menegaskan mereka adalah dari diri yang satu. Ini bererti, meskipun mereka dikelaskan kepada lelaki dan perempuan, namun tujuannya bukan untuk meletakkan masing-masing pada kedudukan yang tersendiri, tetapi sekadar untuk memenuhi maksud kepelbagaiannya dalam kehidupan manusia.

Konsep ini diterangkan oleh Allah s.w.t. secara lebih jelas lagi dalam surah *al-Hujurāt* (49) ayat 13. Dalam ayat tersebut Allah s.w.t. menegaskan, antara lain bahawa pengelasan sebagai lelaki dan perempuan itu hanyalah supaya lebih senang dikenali, sedangkan kedudukan masing-masing di sisi Allah s.w.t. akan ditentukan mengikut apa yang mereka lakukan secara persendirian. Pengertian yang sama juga boleh difahami dari sabda Rasūlullah s.a.w. "bahawa wanita itu saudara kandung lelaki."¹

Penegasan terhadap persamaan status dan penafian perbezaan kedudukan ini dapat dilihat secara lebih jelas lagi dalam ayat-ayat yang memperkatakan tentang aspek keagamaan. Dalam ayat 124 surah *al-Nisā'* (4), misalnya Allah s.w.t. menegaskan bahawa dalam mengerjakan amal *sālih*, lelaki dan wanita sama-sama

berpeluang mendapat ganjaran dan masuk syurga. Demikian juga penegasan dalam ayat 195 surah *Al-'Imrān* (3), di mana Allah s.w.t. berfirman bahawa segala usaha baik mereka, sama ada lelaki atau wanita tidak akan dipersia-siakan. Penegasan yang sama juga terdapat dalam ayat 97, surah *al-Nahl* (16), di mana Allah s.w.t. menegaskan bahawa samada lelaki atau wanita setiap orang akan mendapat balasan baik atas segala amalan baik mereka.

Dalam konsep pembinaan ummah secara umum juga ada penegasan yang boleh difahami bahawa lelaki dan wanita mempunyai kedudukan dan status yang sama. Dalam surah *al-Taubah* (9) ayat 71, misalnya Allah s.w.t. menjelaskan bahawa orang-orang yang beriman itu menjadi pendorong antara satu sama lain, samada mereka itu lelaki atau wanita.

Di samping itu terdapat juga ayat-ayat dan hadis-hadis RasūlLah s.'a.w. yang menunjukkan maksud bahawa wanita mempunyai kedudukan atau status yang tidak sama dengan lelaki. Antara yang paling tegas sekali ialah ayat 34, surah *al-Nisā'* (4), di mana Allah s.w.t. menegaskan bahawa kaum lelaki itu pemimpin bagi kaum wanita. Mengikut para mufassirin (pentafsir), kepimpinan yang dimaksudkan dalam ayat tersebut ialah kepimpinan dalam rumah tangga.²

Penegasan yang hampir sama juga terdapat dalam surah *al-Nisā'* (4) ayat 32. Dalam ayat tersebut Allah s.w.t. memberi isyarat bahawa lelaki dan perempuan berhak memiliki mengikut kadar masing-masing yang tidak perlu dipertikaikan lagi. Mengikut para mufassirin, ayat tersebut adalah mengenai pusaka.³

Dalam satu ayat lain pula, iaitu ayat 282, surah *al-Baqarah* (2), Allah s.w.t. menyebut seorang lelaki sama kedudukannya dengan dua orang wanita. Berasaskan kepada keterangan yang terdapat dalam ayat itu sendiri dan huraian para fuqahā',⁴ nisbah berkenaan digunakan secara umumnya dalam masalah kesaksian. Penegasan yang sama juga terdapat dalam hadis Rasūlullah s.a.w. sepertimana yang diriwayatkan oleh Abū Sa'īd al-Khudrī daripada Rasūlullah s.a.w. dengan secara jelas menyebut bahawa satu kesaksian wanita itu sama dengan separuh kesaksian lelaki.⁵

Nisbah yang sama juga digunakan dalam masalah pusaka. Dalam ayat 11 surah *al-Nisā'* (4), Allah s.w.t. menjelaskan anak lelaki mendapat sekali ganda dari harta pusaka yang diperolehi oleh anak perempuan.⁶ Dalam ayat 176, surah yang sama juga Allah s.w.t. menjelaskan saudara lelaki mendapat sekali ganda lebih dari bahagian saudara perempuan.⁷

Sebaliknya pula ada naṣ yang memberi pengertian bahawa wanita perlu mendapat kedudukan yang lebih utama daripada lelaki. Dalam hubungan kekeluargaan, misalnya Rasūlullāh s.a.w. membuat penegasan yang boleh di fahamkan bahawa perempuan, iaitu ibu berhak mendapat layanan dari anak-anak tiga kali ganda daripada yang patut diterima oleh lelaki, iaitu bapa.⁸

Contoh-contoh yang sedikit di atas daripada naṣ-naṣ yang banyak tentang kedudukan antara lelaki dan wanita ini jelas menunjukkan, bahawa naṣ-naṣ al-Qur'ān dan al-Sunnah tidak menyebut secara jelas dan terperinci tentang kedudukan antara wanita dan lelaki. Apa yang disebutkan hanyalah beberapa prinsip yang menyentuh beberapa aspek hidup sahaja.

Untuk memahami kedudukan berkenaan secara menyeluruh dan terperinci, para fuqahā' terpaksa mentafsirkan naṣ-naṣ yang berkaitan, dengan menggunakan metode tertentu seperti mana yang terdapat dalam pengajian ^{al-}usūl fiqh (prinsip-prinsip perundangan Islam).

Dalam menghuraikan naṣ-naṣ berkenaan berdasarkan metode-metode yang dikatakan tadi para fuqahā' tidak terlepas dari beberapa faktor yang mempengaruhi

kesimpulan yang mereka buat. Antaranya ialah nilai ilmiah dan tahap intelektual mereka sendiri dan antaranya lagi ialah nilai persekitaran masa dan tempat.

Para 'ulamā' usūl al-fiqh, berpendapat, akal memainkan peranan yang tersendiri dalam memahami dan mentafsir hukum.⁹ Begitu jugalah ilmu tentang al-Qur'ān dan al-Sunnah, serta juga tentang hidup dan kehidupan manusia. Mereka juga berpendapat, kepentingan dan cara hidup pada waktu hukum berkenaan diijtihadkan juga perlu diambil kira selagi ia tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syari'at.¹⁰

Ini bererti bahawa ketentuan hukum tentang kedudukan wanita dalam Islam bukan sahaja dibuat berpandukan naṣ-nas al-Qur'ān dan al-Sunnah tetapi juga dipengaruhi oleh nilai intelektual ilmu, struktur masyarakat, budaya hidup setempat dan suasana di mana dan bila hukum itu ditentukan oleh para fuqahā' dan beberapa perkara lagi.

Dengan kata-kata lain, kedudukan wanita dalam masyarakat Islam, baik dalam aspek manapun, perlu dilihat dari perspektif masyarakat Islam itu sendiri dan bukan dari perspektif masyarakat yang lain, seperti

masyarakat liberal barat misalnya. Di samping itu berbagai-bagai nilai di dalamnya, iaitu nilai yang berasaskan kepada akal dan cara hidupnya serta kepentingan masyarakat semasa perlu berubah mengikut perubahan cara berfikir masyarakat dan kepentingan semasa, asalkan ia tidak bertentangan dengan prinsip umum Syari'at.

Bentuk Dan Sifat Masyarakat Islam

Antara asas penting bagi masyarakat Islam ialah persamaan, baik di antara mereka yang berbeza agama, keturunan, warna kulit, seks atau apa sahaja.

Ayat pertama, surah *al-Nisā'* (4) memberi gambaran yang jelas dalam masalah ini. Di dalamnya Allah s.w.t. menegaskan bahawa semua manusia, lelaki dan wanita berasal dari keturunan yang satu.¹¹ Dalam ayat 13, surah *al-Hujurāt* (49) pula Allah menegaskan bahawa perbezaan seks dan rupa bangsa bukan untuk dijadikan asas diskriminasi, tetapi untuk memudahkan kenal mengenal antara satu sama lain.¹²

Dalam al-Sunnah juga ada diriwayatkan Rasūlullah s.a.w. menegaskan bahawa semua manusia itu sama sahaja, ibarat gigi sikat. Mereka semua dari keturunan yang satu iaitu Ādam. Kerana itu tiada siapa yang

lebih baik dari yang lain secara semula jadinya.¹³

Bagaimanapun, persamaan tidak menafikan peranan masing-masing yang berbeza-beza. Kerana apa yang disebut sebagai masyarakat itu ialah kumpulan hidup yang terasas atas kepentingan bersama.¹⁴ Dalam kelompok hidup seperti ini pembahagian peranan yang perlu dimainkan oleh setiap individu atau kelompok hidup amat penting sekali.

Sabda Rasūlullāh s.'a.w. bahawa wanita itu saudara kandung lelaki¹⁵ membayangkan peranan timbal balik masing-masing dalam perhubungan antara mereka. Namun hadis yang lebih jelas memperkatakan tentang pembahagian peranan ini ialah sabda Rasūlullāh s.'a.w. tentang kepimpinan masyarakat Islam. Dalam hadis berkenaan Baginda menegaskan bahawa setiap individu menjadi pemimpin di bidang masing-masing.¹⁶

Hadis di atas juga membayangkan bahawa peranan wanita lebih ditumpukan kepada urusan rumahtangga. Sabda Rasūlullāh s.'a.w.: "wanita adalah pemimpin rumahtangga suaminya dan bertanggungjawab terhadap kepimpinan itu."¹⁷ Bagaimanapun, peranan ini tidak boleh dilihat sebagai peranan yang tidak penting berbanding dengan peranan di luar rumah. Kerana bagi Islam rumahtangga adalah sel, malahan menjadi organ

utama dalam pembinaan masyarakat seluruhnya.¹⁸

Berbangkit dari peranan inilah wanita dikehendaki menumpukan lebih perhatian mereka kepada urusan rumahtangga, menjaga ketertibannya, mendidik anak-anak dan sebagainya. Ini menjadikan mereka tidak banyak terdedah kepada kejadian-kejadian yang berlaku di luar rumah. Kedudukan ini kemudiannya memberi kesan kepada kedudukan wanita dalam masyarakat umumnya, termasuk dalam hal-hal mengenai jenayah.

Walau bagaimanapun, sifat penumpuan kepada urusan rumahtangga itu sentiasa terdedah kepada pentafsiran semasa dan bukan terlalu rigid. Rasūlullāh s.a.w. sendiri pernah menegaskan tentang hak wanita untuk memajukan diri sendiri¹⁹ dan mencampuri urusan luar rumah.²⁰ Ini bererti bahawa apa sahaja urusan luar rumah boleh dimainkan peranan oleh wanita asalkan sahaja peranan itu tidak menjaskan peranan asal mereka di dalam rumahtangga dan tidak pula bertentangan dengan prinsip umum Syari'at.

Di samping persamaan dan pembahagian peranan ini masyarakat Islam juga diasaskan atas nilai-nilai sihat yang boleh menjamin ketertiban hidup di dalamnya. Antara nilai yang memberi kesan kepada kedudukan wanita dalam undang-undang jenayah ialah bentuk pergaulan

lelaki dan wanita yang bersifat konservatif. Mereka tidak dibenarkan bergaul dengan kaum lelaki secara bebas, sebagaimana yang berlaku di dalam masyarakat Barat.²¹

Berdasarkan asas-asas utama ini, di samping asas-asas lain lagi, serta beberapa nas yang menggariskan prinsip umum dan contoh-contoh yang fleksibel, para fuqahā' menentukan segala ciri kedudukan wanita dalam berbagai aspeknya dalam masyarakat Islam. Sepertimana yang dibayangkan di atas dalam melakukan penghuraian berkenaan, mereka juga telah mengambilkira realiti sebenar masyarakat yang menjadi latarbelakang ijtihad mereka. Dari sinilah lahirnya banyak perbezaan. Ini bukan merupakan perbezaan pendapat sebenarnya, tetapi perbezaan hukum atau faktor kerana wujudnya perbezaan nilai dan keadaan hidup.

Di sinilah juga terletak hakikat bahawa bukan semua pandangan para fuqahā' dalam masalah kedudukan wanita dalam persoalan jenayah ini dapat atau wajar dipertahankan. Kerana selain daripada hukum-hukum yang jelas difahami secara terus dari nas al-Qur'ān dan al-Sunnah, semua hasil ijtihad berkenaan pula tertakluk kepada keadaan masyarakat semasa dalam kadar yang dibenarkan oleh Syari'at Islam. Dengan kerana itu suatu penilaian semula yang menyeluruh perlu dibuat

berasaskan objektif umum untuk menyesuaikan kembali prinsip Syari'at dengan realiti masyarakat bagi melahirkan hukum yang benar-benar terkini.

Usaha penilaian semula ini, bagaimanapun bukan mudah. Ia memerlukan kepakaran, bukan sahaja di bidang pengajian al-Qur'an dan al-Sunnah dan Methodologi ijtihad, tetapi juga segala ilmu semasa yang berkaitan dengan wanita, masyarakat dan jenayah. Kalau nilai-nilai ini tidak terkumpul pada seseorang, penyelidikan-penyelidikan secara berkumpulan perlu diadakan.

Wanita Dalam Masyarakat Islam

Antara aspek atau nilai yang perlu dilihat semula bersabit dengan kedudukan wanita dalam masyarakat Islam yang memberi kesan kepada status wanita dalam soal jenayah, ialah kehadiran mereka di dalam masyarakat luar rumahtangga. Persoalan ini banyak berkaitan dengan konsep *hijab* dalam Islam.

Sepertimana yang disebut di atas, pada asasnya ada batas-batas tertentu yang perlu dihormati dalam pergaulan antara lelaki dan wanita dalam masyarakat Islam. Pembatasan aktiviti wanita di luar rumah juga ada perkaitan yang rapat dengan batas-batas ini.

Tetapi apakah batas-batas berkenaan dan sejauhmana ia perlu dihormati dalam segala hal dan keadaan? Nas tidak menghuraikannya secara detail dan kerana itu para fuqahā' terpaksa berijtihad menentukannya berdasarkan antara lain kepada prinsip-prinsip dan contoh-contoh yang ada dalam nas.

Antara nas yang paling jelas dalam hal ini ialah ayat 33, surah *al-Ahzāb* (33), yang memerintahkan kaum wanita menetap di rumah dan tidak berhias serta berkelakuan seperti orang-orang jahiliah.

Dalam mentafsirkan ayat di atas para ulamā' berpendapat ia tidak bererti wanita tidak dapat keluar langsung dari rumah.²² Mereka boleh berbuat demikian dengan syarat-syarat tertentu. Antara syaratnya, sepertimana yang diterangkan oleh ayat berkenaan ialah tidak berhias dan berkelakuan seperti wanita-wanita jahiliah. Bagaimanapun, tidak ada nas yang menghuraikan secara terperinci apakah yang dimaksudkan dengan berpakaian dan berkelakuan seperti perempuan jahiliah.

Mengikut Ibn al-Jūzī,²³ Mujāhid mentafsirkan sebagai berjalan-jalan di tengah khalayak lelaki. Kata Qatādah berpendapat, berjalan secara menggiorkan. Kata Ibn Abī Nujayḥ, memakai bau-bauan. Sementara al-Farrā'

pula berpendapat memakai pakaian nipis yang boleh menampakkan badan.

Apa yang dapat difahami dari tafsiran-tafsiran di atas ialah bahawa perbuatan keluar rumah berkenaan perlu dalam keadaan yang tidak boleh menimbulkan fitnah. Ia tentunya suatu nilai yang subjektif yang boleh berubah pendetailannya dari masa ke masa dan dari suatu keadaan kepada suatu keadaan. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh 'Ā'isyah²⁴ ada disebutkan bahawa wanita-wanita mukminah menghadiri sembahyang subuh bersama Rasūlullāh s.'a.w. dan kemudian apabila mereka pulang mereka berselubung sehingga tidak dikenali. Ertinya, supaya tidak menimbulkan apa-apa fitnah di perjalanan.

Dalam ayat 30, surah *al-Nūr* (24) pula Allah s.w.t. memerintahkan lelaki dan wanita merendahkan pandangan masing-masing. Mereka juga diperintah menjaga faraj mereka. Wanita secara khusus diperintah supaya tidak mendedahkan perhiasan diri kecuali kepada orang-orang tertentu sahaja. Mengikut al-Qurtubī, ayat berkenaan secara umumnya memperkatakan tentang kewajipan menjaga aurat, lelaki dan wanita. Tujuannya ialah untuk menjamin kehormatan diri tidak tercabul. Sehubungan dengan perkara ini, al-Qurtubī berpendapat, adat dan kebiasaan boleh menjadi kayu pengukur.²⁵

Selain dari adat dan kebiasaan, suasana di mana tindakan keluar rumah itu berlaku dan objektifnya sekali mempunyai pengaruhnya yang tersendiri dalam menentukan hukum. Mengikut riwayat al-Rubayyi,²⁶ para wanita yang menyertai Rasūlullāh s.'a.w. dalam perperangan telah memainkan peranan yang menyebabkan mereka bergaul agak rapat dengan kaum lelaki. Mereka memberi berbagai-bagai khidmat kepada tentera, termasuk menyediakan minuman. Malah mereka membawa pulang tentera-tentera yang mati dan luka. Pokoknya, mereka menjaga prinsip umum pergaulan dan tidak ada fitnah yang mungkin berlaku.

Sebab itulah para ulamā' paling mutakhir di Asia Barat, misalnya Sayyid Qutb,²⁷ Syaykh Muḥammad al-Ghazālī²⁸ dan 'Alī 'Abd al-Wāhid Wāfi²⁹ berpendapat lebih terbuka dalam hal ini. Mereka tidak melihat masalah berkenaan secara teknikal, tetapi berasaskan objektif sebenar mengapa ketentuan-ketentuan seperti itu dibuat. Kerana itulah, secara umumnya mereka berkesimpulan bahawa yang menjadi persoalan sebenar bukan masalah keluar dari rumah, kerana tidak ada ayat yang jelas melarangnya. Apa yang menjadi persoalannya ialah menjaga diri sepenuhnya ketika berada di luar rumah supaya tidak menimbulkan fitnah.

Dengan pandangan yang lebih terkini ini, alasan bahawa wanita mempunyai kedudukan atau status yang lebih rendah dari lelaki kerana kurang terdedah kepada hal-hal di luar rumah perlu dilihat kembali. Agar konsepnya lebih sempit dan merangkumi hal-hal yang berlaku di tempat atau dalam keadaan di mana wanita akan terdedah kepada fitnah kalau berada di situ sahaja.

Dalam melihat kembali konsep berkenaan kematangan psikologi dan corak budaya tempatan juga perlu diambil kira. Kerana besar kecilnya kemungkinan berlakunya fitnah dengan kehadiran wanita di kalangan kaum lelaki berbeza mengikut perbezaan kadar kemantapan psikologi dan budaya satu-satu masyarakat itu.

Satu lagi masalah yang mempengaruhi kedudukan wanita dalam undang-undang Islam ialah soal kepimpinan. Banyak pandangan negatif para fuqahā' terhadap wanita dalam persoalan jenayah berdasarkan kepada konsep kepimpinan ini. Secara umumnya pandangan tersebut boleh dirumuskan, oleh kerana wanita tidak layak memimpin maka mereka tidak layak memainkan peranan dalam banyak perkara mengenai jenayah, kerana peranan seperti itu termasuk di bawah konsep kepimpinan.

Sama seperti masalah kehadiran wanita dalam masyarakat luar rumah, soal kepimpinan ini juga perlu dilihat semula bagi menentukan manakah ukuran yang sebenarnya berdasarkan kepada nas dan mana yang merupakan ijtihad para fuqahā' semata-mata berdasarkan kepada budaya hidup yang mengelilingi mereka?

Nas paling tegas yang memberi nilai negatif terhadap kepimpinan wanita ialah ayat ³⁹₃₄ surah al-*Nisā'* (4) yang menyebut lelaki itu pemimpin wanita. Bagaimanapun, ayat itu sendiri dan sebab turunnya juga memberi faham bahawa kepimpinan yang dimaksudkan ialah kepimpinan dalam keluarga.³⁰ Persoalannya, kekeluargaan ialah perkongsian hidup antara lebih daripada satu orang. Mengikut prinsip kepimpinan Islam, apabila terdapat satu ikatan yang melibatkan lebih daripada satu orang, suatu dari mereka perlu menjadi pemimpin.³¹ Dalam hal kekeluargaan, Allah s.w.t. menentukan lelaki menjadi pemimpin kerana mereka lah yang memikul tugas membayai keluarga berkenaan.³²

Satu nas lain ialah firman Allah s.w.t. dalam ayat 228, surah *al-Baqarah* (2). Dalam ayat tersebut Allah s.w.t. menegaskan hak dan kewajipan secara timbal balik antara suami isteri, tetapi kemudiannya menyebut suami mempunyai kelebihan satu darjah.

Para mufassirin³³ melihat ayat berkenaan sebagai suatu penegasan yang jelas tentang persamaan hak dan kewajipan antara suami isteri. Di samping itu, sepetimana jelas sekali tersebut dalam ayat berkenaan, mereka menerima hakikat bahawa lelaki mempunyai satu darjah kelebihan dari wanita. Namun kelebihan ini, kata mereka lebih banyak berasaskan kepada kelebihan peranan kekeluargaan yang dimainkan oleh para suami seperti nafkah dan sebagainya.³⁴

Persoalan yang timbul ialah, apakah dengan kedudukan sebagai orang kedua dalam rumahtangga ini menghalang kaum wanita dari memperolehi kepimpinan di luar rumahtangga. Suatu persoalan yang tidak dijawab oleh nas³ secara terperinci. Kerana itu para fuqahā' terpaksa berijtihad dalam menentukan kedudukan berkenaan. Sepetimana yang telah disebut di atas, ijtihad tidak dapat lari dari persekitaran hidup semasa. Kerana itulah, pandangan mereka itu harus dilihat kembali bagi disesuaikan dengan persekitaran yang ada sekarang.

Satu nas³ lain ialah sabda Rasūlullāh s.'a.w. yang menyebut bahawa sesuatu kaum yang melantik orang perempuan sebagai pemimpin tidak akan berjaya.³⁵ Bagaimanapun hadis berkenaan tidak secara jelas memberi erti penolakan terhadap kepimpinan wanita secara

menyeluruh. Kerana itu para fuqahā' berbeza pendapat mentafsirkannya.³⁶

Demikianlah naṣ-nas berkenaan dengan kepimpinan wanita secara umum dalam masyarakat Islam. Meskipun terdapat kecenderungan umum di dalamnya bahawa wanita tidak seharusnya memainkan peranan lebih utama dalam kepimpinan berbanding dengan lelaki, tetapi kepimpinan mereka itu pada asasnya tidak ditolak. Maka untuk memperincikan secara halusi mana yang diterima dan mana yang ditolak, para fuqahā' terpaksa berijtihad semula. Di samping berpandukan naṣ-nas umum di atas dan beberapa naṣ lain yang lebih khusus, para fuqahā' dalam ijtihad berkenaan menggunakan juga pertimbangan-pertimbangan lain yang diharuskan oleh Islam, iaitu seperti budaya setempat, persekitaran hidup dan sebagainya. Bagi tujuan penelitian semula hukum-hukum yang berasaskan kepada nilai-nilai berubah di atas, perlu dipadankan semula dengan budaya dan persekitaran hidup semasa dan terkini setakat yang dibenarkan oleh Syari'at Islam.

Ringkasnya, selain dari hukum-hukum yang dijelaskan oleh naṣ yang khusus mengenai kedudukan wanita dalam jenayah, fatwa-fatwa para fuqahā' boleh disifatkan sebagai hasil ijtihad yang berasaskan kepada berbagai-bagai nilai yang berubah.

Oleh kerana itu, faktor semasa juga perlu berubah setakat yang dibenarkan oleh methodologi hukum Islam, sesuai dengan perubahan masyarakat yang ada sekarang setakat yang dibenarkan oleh Syari'at Islam.

Wanita Sebagai Pelaku Jenayah

Untuk dianggap sebagai penjenayah, seseorang itu hendaklah disabit melakukan perbuatan jahat yang menyalahi undang-undang dengan berniat jahat atau sebagainya.

Sehubungan itu, tiada nas् yang membezakan antara lelaki dengan wanita, atau yang menyebut bahawa wanita kurang berkapasiti untuk menjadi penjenayah. Malah sebaliknya terdapat nas्-nas् secara khusus menyebut wanita sebagai penjenayah. Antaranya ialah ayat 178, surah *Al-Baqarah* (2) mengenai kesalahan membunuh, ayat 2, surah *al-Nūr* (24) mengenai kesalahan zina dan ayat 35, surah *al-Mā'idah* (5) mengenai kesalahan mencuri.

Hadis-hadis yang diriwayatkan dari Rasūlullāh s.a.w. juga banyak menyebut tentang tindakan undang-undang yang telah diambil terhadap para wanita yang melakukan kesalahan berkenaan. Antaranya kes perempuan

Banī Hudzayl yang membunuh madunya yang sedang mengandung,³⁷ kes wanita di Ṣan'a' yang membunuh anak tirinya dalam satu pakatan jahat,³⁸ kes perzinaan isteri majikan dengan pekerja suaminya, iaitu yang dikenali sebagai kes "al-'Asif",³⁹ kes curi Fātimah al-Makhzūmiyyah⁴⁰ dan banyak lagi. Dalam semua kes di atas tidak pernah timbul soal memberi layanan yang tidak sama terhadap wanita berbanding dengan yang diberikan kepada lelaki.

Para fuqahā' juga bersetuju bahawa wanita mempunyai kapasiti yang sama dalam undang-undang jenayah. Mereka berpendapat, dari segi penjenayah, wanita sama dengan lelaki.

Kecuali dalam kes merompak, para fuqahā' mazhab Ḥanafī berpendapat, wanita tidak berkapasiti melakukannya. Ini memandangkan mereka mempunyai tubuh badan yang tidak dapat melaksanakan kerja-kerja seperti itu yang memerlukan kekuatan fizikal dan mental tertentu.⁴¹ Walaupun begitu majoriti fuqahā' berpendapat sebaliknya. Bagi mereka kelemahan sifat fizikal tidak menghalang wanita dari layak menjadi penjenayah dalam kesalahan berkenaan.⁴²

Perbezaan pendapat ini menarik sekali untuk dilihat dan diteliti latar belakangnya. Ia boleh memberi gambaran yang jelas bagaimana dalam banyak hal fatwa para fuqahā' mengambil kira keadaan dan persekitaran semasa dan setempat.

Sepertimana yang disebut di atas, tidak ada nas samada dari al-Qur'ān atau al-Sunnah yang memberi faham bahawa satu bentuk perbezaan hendaklah ditentukan antara lelaki dan wanita dalam mana-mana kes sekalipun sejauh persoalan kapasiti melakukan jenayah. Sebaliknya naṣ-nas berkenaan memberi faham bahawa mereka adalah sama sahaja dan tertakluk kepada pengukuran yang sama.

Berasaskan kepada hakikat ini, pandangan para fuqahā' mazhab Ḥanafī kelihatan agak janggal dan bertentangan dengan apa yang jelas daripada al-Qur'ān dan al-Sunnah. Begitupun hakikatnya tidak seperti itu, kerana pandangan berkenaan bukan menolak hakikat persamaan antara lelaki dan wanita dari segi undang-undang, tetapi berasaskan kepada fakta bahawa kaum wanita tidak mempunyai kemampuan yang cukup sepertimana yang dikehendaki oleh undang-udang untuk memenuhi syarat sebagai perompak. Bagi para fuqahā' Ḥanafī, perompak adalah suatu tindakan jahat yang banyak

bergantung kepada kekuatan fizikal. Kerana antara rompakkan ini ianya dilakukan di lebuh-lebuh raya atau sebagainya.⁴³ Sesuai dengan metode mereka dalam berijtihad, mereka berpendapat tuduhan bahawa wanita terlibat dalam kerja-kerja seperti ini mengandungi keraguan yang boleh menghindarkan hukuman ḥudūd ke atas seseorang.

Sebenarnya pandangan seperti ini samalah dengan pandangan 'Umar Ibn al-Khaṭṭab apabila ia tidak melaksanakan hukuman potong tangan ke atas pencuri di tahun kelaparan yang masyhur itu.⁴⁴ Kerana penggantungan hukuman tersebut adalah berasaskan kepada fakta bahawa jenayah berkenaan dilakukan di bawah desakan hidup yang amat sangat sehingga boleh menimbulkan keraguan terhadap niat jenayah pada pencuri berkenaan. Dengan kata-kata lain ia bukan suatu perlanggaran terhadap kehendak undang-undang, tetapi kerana fakta kes yang tidak membolehkan kehendak undang-undang berkenaan dilaksanakan.

Kesemuanya ini telah menunjukkan bahawa pandangan para fuqahā' Ḥanafī itu semata-mata berasaskan kepada fakta atau kenyataan hidup pada waktu itu. Ia bukanlah pandangan mazhab berkenaan bagi setiap zaman dan keadaan. Oleh kerana itu ia boleh berubah apabila

kenyataan hidup berubah, iaitu apabila ternyata perompakan tidak lagi merupakan tindakan jahat yang semata-mata bergantung kepada kekuatan fizikal. Tetapi sebaliknya banyak bergantung kepada kemahiran dan kecekapan otak dan sebagainya sebagaimana yang ada pada hari ini.

Oleh kerana itu, perbezaan pendapat fuqahā' mazhab Ḥanafī ini tidak berbangkit lagi sekarang, dan kesimpulannya boleh dibuat bahawa para fuqahā' seluruhnya berpendapat wanita mempunyai kapasiti undang-undang sama dengan lelaki untuk dipertanggungjawabkan sebagai penjenayah. Dengan demikian persoalan tentang status kapasiti wanita sebagai penjenayah ini tidak timbul lagi.

Bagaimanapun, hakikat ini hanya merangkumi soal-soal substantif. Kerana perbezaan mungkin berlaku dalam aspek-aspek prosedur misalnya. Antaranya ialah kesan dan perbezaan umur *baligh* atau cukup umur antara lelaki dan wanita, penerimaan mengandung tanpa perkahwinan atau persetubuhan *syubhah* sebagai bahan bukti dalam kes zina terhadap wanita dan sebagainya. Hal-hal seperti ini akan diulas dalam memperkatakan tentang prosedur nanti.

Berdasarkan kepada persamaan kapasiti sebagai subjek jenayah ini, wanita juga tertakluk kepada prinsip yang sama dengan lelaki dalam soal tanggungjawab jenayah dan perkecualian-perkecualian yang berkaitan dengannya.

Wanita Dan Hukuman *Qisās*

Qisās
Nas-nas yang memperkatakan tentang hukuman atau kesiksaan ke atas penjenayah juga tidak banyak. Antara yang dikaitkan dengan persoalan ini ialah nas-nas asas tentang persamaan antara semua orang, termasuk antara lelaki dan wanita, iaitulah yang terkandung di dalam ayat 107, surah *al-Anbiyā'* (21) dan ayat 13, surah *al-Hujurāt* (49). Dalam ayat pertama terdapat penegasan bahawa Rasūlullāh s.'a.w. dan Syari'at yang di bawanya adalah untuk semua orang tanpa diskriminasi, sementara ayat kedua pula menegaskan bahawa perbezaan antara lelaki dan wanita hanyalah pada nama sahaja.

Berasaskan kepada nas-nas berkenaan dan nas-nas lain juga, para fuqahā' bersepakat bahawa pada prinsipnya dalam masalah hukuman dan kesiksaan juga wanita dan lelaki adalah sama.⁴⁵

Berasaskan kepada naṣ-nas berkenaan dan naṣ-nas lain juga para fuqahā' bersepakat bahawa pada prinsipnya dalam masalah hukuman atau kesiksaan juga wanita dan lelaki adalah sama.⁴⁵

Namun di samping naṣ-nas di atas terdapat berbagai-bagai naṣ lain yang lebih khusus mengenai jenayah termasuk kesiksaan yang perlu dikenakan. Tentang jenayah dan hukuman qisās terdapat beberapa naṣ, iaitu ayat 178, surah *al-Baqarah* (2) yang menegaskan tentang kewajipan melaksanakan hukuman qisās secara umum. Satu naṣ lain ialah ayat 179, surah yang sama yang menegaskan bahawa qisās bertujuan untuk menjamin kelangsungan hidup masyarakat manusia.

Ayat-ayat di atas bersifat umum dan tidak mengandungi apa-apa isyarat tentang perbezaan antara lelaki dan wanita dalam masalah qisās.⁴⁶

Satu naṣ lain yang menyentuh tentang jenayah qisās ialah firman Allah s.w.t. dalam ayat 178 surah *al-Baqarah* (2). Dalam ayat berkenaan Allah s.w.t. menegaskan lagi konsep persamaan dalam melakukan qisās di samping menyentuh beberapa huraiyan tentang persamaan itu. Dalam huraiyan itu Allah s.w.t. menyebut bahawa orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba dan wanita dengan wanita.

Huraian yang terdapat dalam ayat tersebut telah menimbulkan perbezaan pendapat di kalangan para fuqahā'. Kebanyakan dari mereka berpendapat ia tidak memberi sesuatu pengertian baru dari yang terdapat dalam penegasan secara umum sebelumnya, kecuali sebagai contoh kepada persamaan berkenaan.⁴⁷ Ini bererti, pada pandangan mereka, huraian berkenaan tidak memberi erti bahawa wanita tidak setaraf dengan lelaki dalam jenayah dan hukuman *qisās*. Sementara setengah para fuqahā' lain berpendapat sebaliknya. Bagi mereka huraian berkenaan bersifat khusus dan memberi erti bahawa wanita tidak setaraf dengan lelaki dalam masalah *qisās*.⁴⁸

Selain dari disebabkan oleh huraian dalam ayat berkenaan, perbezaan pendapat tersebut juga berpunca daripada beberapa hadis Rasūlullāh s.'a.w. yang boleh disifatkan sebagai berbeza di antara satu sama lain. Golongan pertama para fuqahā' berpegang kepada hadis yang menyebut bahawa Rasūlullāh s.'a.w. pernah laksanakan hukuman *qisās* ke atas seorang lelaki Yahudi kerana menghempap sampai mati kepala seorang perempuan kaum Ansār.⁴⁹ Begitu juga dengan penegasan Rasūlullāh s.'a.w. dalam surat Baginda kepada penduduk Yaman bahawa lelaki di*qisās* kerana membunuh wanita.⁵⁰ Sementara golongan kedua pula berpegang dengan riwayat dari 'Alī r.'a. yang menyebut bahawa apabila lelaki

diciqāṣ kerana membunuh wanita keluarga lelaki itu akan dibayar separuh diyat.⁵¹

Mengikut kaedah yang diterima dalam ilmu usūl al-fiqh, pertentangan naṣ perlu diselesaikan. Caranya berbagai-bagai dan perlu diambil mengikut keutamaan.⁵² Tetapi kalau penyelesaian tidak dapat dilaksanakan, cara lain perlu digunakan iaitu ijtihad, samada melalui qiyās, istihsān, maṣlahah, ‘urf dan sebagainya. Hukum-hukum yang ditentukan melalui proses ijtihad inilah disebut sebagai hukum ijtihad atau hasil ijtihad para fuqahā'.

Dalam masalah qīṣāṣ antara lelaki dan wanita, kesan ijtihad ini agak jelas dalam hukum-hukum yang difatwakan oleh para fuqahā'. Mereka meskipun sepakapatan menyatakan bahawa qīṣāṣ itu ertiannya persamaan namun berbeza pendapat tentang asas persamaan itu sendiri. Bagi majoriti fuqahā', sifat seseorang itu tidak boleh diambilkira dalam menentukan persamaan. Kerana itu qīṣāṣ boleh dilaksanakan antara orang dewasa dan kanak-kanak, antara orang berakal dan orang bodoh, orang mulia dan orang hina, orang pandai dan orang jahil dan sebagainya. Antara lelaki dan wanita pun sama, iaitu tidak mengambilkira perbezaan sifat. Kerana bagi mereka, sifat seseorang itu sebenarnya

bersifat relatif dan masing-masing orang mempunyai tanggapan yang tersendiri mengenai kelebihan dan kekurangannya.⁵³

Sementara golongan lain berpendapat, perbezaan sifat antara lelaki dan wanita perlu diambil kira. Kerana itulah, menurut mereka, dalam masalah kesaksian, pusaka dan diyat wanita hanya bernilai separuh dari lelaki. Tanpa pengiraan sifat ini, kata mereka, maka soal *qisās* tidak terlaksana kerana *qisās* itu adalah persamaan.⁵⁴

Bagaimanapun mengikut pandangan para ulamā' sekarang, pandangan kedua ini merupakan pandangan yang sangat tidak popular, atau disebut sebagai *syādz*.⁵⁵ Dengan demikian bolehlah ditegaskan bahawa dalam masalah *qisās*, wanita dan lelaki benar-benar sama dan setara.

Persoalan mengenai persamaan antara lelaki dan wanita dalam masalah *qisās* ini selanjutnya timbul dalam kes-kes pembunuhan antara suami isteri. Ia berpunca dari ijtihad yang berasaskan kepada *qiyās*. Mengikut al-Layth Ibn Sa'ad, terdapat keraguan dalam kes pembunuhan isteri oleh suaminya, memandangkan bahawa isteri sama seperti hamba.⁵⁶ Begitu pun, sama juga

dengan pandangan kedua dalam masalah **qisās** secara umum antara lelaki dan wanita di atas, pandangan ini sangat tidak popular dan ditolak oleh para 'ulamā' sekarang. Malah mengikut Muḥammad Abū Zahrah, keraguan yang disebut itu tidak berasas kerana **qiyās** isteri dengan hamba tidak mempunyai asas yang kukuh.⁵⁷

Dalam masalah ini juga jelas bahawa persoalan samada wanita sama dengan lelaki, ditimbulkan oleh ijtihad para 'fuqahā' dan bukan berbangkit dari pengertian mana-mana *nāṣ* al-Qur'ān atau al-Sunnah. Dengan itu sekali lagi boleh ditegaskan bahawa dalam kes-kes pembunuhan yang melibatkan suami isteri tidak patut timbul persoalan tentang persamaan antara lelaki dengan wanita kerana telah sabit melalui *nāṣ* secara umum bahawa dalam masalah **qisās** atas pembunuhan yang dilakukan wanita sama sahaja dengan lelaki.

Semua ini menampakkan bahawa dalam kes-kes pembunuhan terdapat prinsip Syari'at yang cukup utuh menentukan tidak ada perbezaan di antara wanita dan lelaki dalam melaksanakan hukuman **qisās**, samada pembunuhan berkenaan berlaku di antara bukan suami isteri atau di antara suami isteri.

Perbezaan pendapat yang hamir sama juga berlaku di kalangan para fuqahā' dalam kes-kes mencederakan. Majoriti fuqahā' berpendapat *qisāṣ* perlu berlaku di antara lelaki dan wanita dalam kes-kes seperti itu kerana mereka adalah sama.⁵⁸ Sebaliknya pula sebahagian para fuqahā' berpendapat, ia tidak boleh berlaku, kerana anggota tubuh wanita tidak sama nilainya dengan anggota tubuh yang sama bagi lelaki.

Perbezaan pendapat ini juga berpunca dari ijtihad. Sepertimana juga dalam kes-kes pembunuhan, masing-masing menerima bahawa asas *qisāṣ* ialah persamaan, sebagaimana yang terkandung dalam *nash-nash* yang telah disebut sebelum ini. Bagaimanapun berdasarkan kepada ijtihad, majoriti fuqahā' berpendapat bahawa persamaan yang dimaksudkan ialah pada asas-asasnya sahaja. Seperti tangan dengan tangan, mata dengan mata dan sebagainya.⁵⁹ Sementara golongan kedua pula berpendapat bahawa yang dimaksudkan ialah persamaan yang hakiki. Kerana itu bagi mereka, tangan perempuan tidak sama dengan tangan lelaki, kerana tangan lelaki lebih kuat. Begitulah seterusnya.⁶⁰

Di sini juga ternyata bahawa prinsip Syari'at dalam masalah *qisāṣ* dalam kes kecederaan secara umumnya memberi penekanan kepada soal persamaan. Tanpa huraian

para fuqahā' yang berasaskan ijtihad, prinsip ini melahirkan hukum wajib mengambilkira persamaan secara umum, iaitu sepertimana yang ditegaskan oleh majoriti fuqahā'. Dengan ini ternyata juga bahawa dalam soal perbezaan di antara lelaki dan wanita dalam kes-kes seperti ini tidak harus berbangkit, kerana prinsip umum Syari'at berkenaan boleh dilaksanakan tanpa perlu kepada huraiān lanjut yang berasaskan ijtihad.

Diyat Wanita

Nas-nas utama mengenai diyat tidak menunjukkan adanya perbezaan di antara wanita dan lelaki dalam masalah pembayaran diyat. Ayat 92⁶¹ surah *al-Nisā'* (4) hanya menyebut kewajipan pembunuhan secara tidak sengaja membayar diyat kepada keluarga terbunuh, tanpa menyebut samada yang membunuhan atau yang dibunuhan itu lelaki atau wanita.

Hadis Rasūlullāh s.'a.w. yang terkandung dalam surat Baginda kepada penduduk Yaman juga hanya menyebut tentang jumlah yang kena bayar, iaitu 100 ekor unta.⁶¹ Di dalamnya juga tidak ada petunjuk lelaki dan wanita dalam masalah berkenaan. Dalam sebuah hadis lain yang diriwayatkan oleh Abū Dā'ūd⁶² juga tidak ada isyarat seperti itu. Apa yang ada hanyalah kenyataan secara umum tentang kewajipan membayar sebanyak 100 ekor unta

dalam kes-kes pembunuhan separuh sengaja.

Namun majoriti fuqahā' berpendapat, **diyat** wanita separuh dari **diyat** lelaki iaitu 50 ekor unta dalam semua kes pembunuhan. Mereka berpendapat ada naṣ yang menunjukkan hukum seperti itu, iaitulah hadis Mu'ādz Ibn Jabal sepertimana yang diriwayatkan oleh al-Bayhaqī.⁶³ Sementara satu golongan lain yang bilangannya amat kecil berpendapat sebaliknya.⁶⁴ Mereka berpegang kepada pengertian umum ayat-ayat dan hadis-hadis yang disebut di atas.⁶⁵

Sesetengah para fuqahā' mendakwa telah berlaku **ijmā'** di kalangan para fuqahā' bahawa **diyat** wanita separuh dari **diyat** lelaki.⁶⁶ Begitupun, adanya pandangan minoriti yang berbeza sepertimana yang disebut di atas menafikan dengan sendirinya dakwaan tersebut.

Yang jelasnya, terdapat keterangan yang kurang tegas dari naṣ-naṣ berkenaan dengan prinsip Syari'at dalam masalah **diyat** perempuan ini sehingga menyebabkan berlakunya perbezaan pendapat di kalangan para fuqahā'. Keadaan ini memaksa mereka meneliti hukum berkenaan berasaskan sumber-sumber tambahan melalui proses ijtihad.

Bagi majoriti fuqahā', diyat boleh diqiyāskan dengan pusaka dan kesaksian. Dalam hal-hal berkenaan wanita bernilai separuh dari lelaki.⁶⁷ Namun qiyās yang seperti itu ditolak oleh pihak yang satu lagi dengan alasan ia berpandukan kepada asas yang tidak betul, iaitu kehartaan. Apa yang sepatutnya, bagi mereka qiyās yang hendak dilakukan harus berasaskan kepada aspek kemanusiaan dan aspek pencegahan yang terkandung dalam objektif hukuman itu sendiri.⁶⁸

Di sini sekali lagi ijtihad memainkan peranannya dalam menentukan wanita dalam masalah jenayah. Sepertimana berkali-kali ditegaskan sebelum ini, ia tidak terlepas dari pengaruh persekitaran para mujtahid berkenaan sendiri. Dengan lain perkataan, jalan masih terbuka untuk berpendapat atau menentukan bahawa diyat wanita sama dengan diyat lelaki, kerana ada asas Syari'at yang kukuh dan huraiān fīqh yang wajar. Kedudukan pandangan seperti itu sebagai minoriti pada zaman lampau tidak menghalang ia diterima sebagai pandangan yang paling wajar di zaman ini. Kerana apa yang penting ialah ia mempunyai asas Syari'at yang jelas dan didokong oleh huraiān fīqh yang wajar. Di samping itu, sokongan tokoh fīqh zaman ini seperti Muḥammad Abū Zahrah kepada pandangan yang dikatakan minoriti ini sudah cukup menjadikan ia sebagai pandangan yang lebih kukuh pada zaman ini.⁶⁹

Satu persoalan lain yang ada hubungannya dengan masalah **diyat** ini ialah tentang kedudukan wanita sebagai ahli keluarga atau 'Āqilah yang berkewajipan membayar **diyat** dalam kes-kes pembunuhan tidak sengaja dan separuh sengaja.⁷⁰ Rata-rata para fuqahā' berpendapat wanita tidak termasuk sebagai salah seorang dalam 'Āqilah yang memikul tanggungjawab seperti itu. Alasannya ialah kerana wanita tidak sesuai memikul beban membayar **diyat**.⁷¹

Walau bagaimanapun, pendapat berkenaan tidak berasaskan kepada mana-mana nasy yang khusus tetapi sebaliknya merupakan hasil ijtihad para fuqahā' semata-mata. Ini bererti ia boleh berubah dengan perubahan ijtihad para fuqahā'. Suatu nilai semasa yang perlu diambilkira dalam masalah ini ialah kekuatan ekonomi dan kewangan yang ada pada kaum wanita secara umum sekarang.

Wanita dan Hudūd

Sebagaimana dimaklumi, **hudūd** ada berbagai-bagai bentuk, mengikut jenis kesalahan yang dilakukan. Antaranya ialah rejam sampai mati bagi kesalahan berzina orang muhsan, sebat bagi kesalahan berzina orang bukan muhsan dan menuduh zina, buang daerah bagi

kesalahan berzina bukan muhsan dan kesalahan merompak, potong tangan bagi kesalahan mencuri, potong tangan dan kaki bagi kesalahan merompak, bunuh bagi kesalahan-kesalahan merompak, memberontak dan kesalahan murtad dan bunuh serta salib bagi kesalahan merompak.

Sejauh mengenai hukuman rejam, tidak ada persoalan yang timbul. Dalam sebuah ayat yang telah dimansuhkan bacaannya tetapi tidak hukumnya, iaitu dalam surah *al-Nūr*, jelas sekali disebut bahawa orang tua lelaki dan orang tua wanita yang berzina hendaklah direjam.⁷² Penegasan yang sama juga dibuat oleh 'Umar Ibn al-Khattāb sewaktu beliau memperkatakan tentang ayat berkenaan sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Tirmidz dari Ibn Abbās.⁷³

Dalam hadis-hadis Rasūlullah s.a.w. juga terdapat kenyataan-kenyataan bahawa hukuman rejam ini dilaksanakan ke atas lelaki dan wanita. Antara hadis-hadis berkenaan ialah hadis yang dikenali sebagai hadis al-'Asīf iaitu tentang perzinaan antara seorang pekerja dengan isteri majikannya,⁷⁴ dan hadis tentang al-Ghāmidiyah yang telah berzina sampai mengandung.⁷⁵

Begitu jugalah dengan hukuman sebat kerana berzina. Tidak timbul persoalan di kalangan para fuqahā' samada wanita harus menerima hukuman yang sama berat dengan lelaki atau sebaliknya. Ini kerana naṣ-al-Qur'ān dan al-Sunnah yang memperkatakan tentang hukuman berkenaan jelas menyebut tidak ada perbezaan di antara lelaki dan wanita di dalamnya.

Dalam ayat 2, surah *al-Nūr* (24) Allah s.w.t. menyebut secara jelas bahawa wanita yang berzina dan lelaki yang berzina akan dihukum dengan seratus kali sebat. Dalam hadis juga, sepertimana yang diriwayatkan oleh Abū Dā'ūd RasūlulLah s.a.w. dengan secara jelas menyebut samada dara atau teruna akan disebat seratus kali kalau mereka berzina.

Begitupun timbul sedikit kekeliruan di kalangan orang-orang Khawārij tentang hukuman sebat kerana menuduh zina. Bagi mereka, tidak ada hukuman yang akan dikenakan kecuali tuduhan berkenaan dibuat terhadap perempuan.⁷⁷

Nas syarak mengenai kesalahan ini ialah firman Allah s.w.t. dalam ayat 4^d surah *al-Nūr* (24) yang memperkatakan tentang hukuman ke atas orang yang menuduh zina terhadap mana-mana perempuan muhsan.

Sebutan terhadap perempuan secara khusus inilah yang telah mengelirukan orang-orang khawārij sehingga berpendapat bahawa qadzf atau menuduh zina tidak boleh dihukum dengan sebat seratus kali kecuali tuduhan berkenaan dilemparkan ke atas wanita itu.

Namun keliruan mereka ini jelas sekali dan telahpun ditolak oleh majoriti fuqahā' dengan kenyataan bahawa dengan menyebut satu-satu jenis manusia samada lelaki atau wanita tidak bererti hukum berkenaan khusus kepada jenis itu sahaja sebagaimana banyak terdapat dalam al-Qur'ān.⁷⁸

Di samping ayat berkenaan ada juga hadis yang menyebut bahawa hukuman sebat ini telah dilaksanakan oleh Rasūlullāh s.'a.w. ke atas lelaki dan juga ke atas wanita.⁷⁹

Semuanya ini memberi pengertian bahawa perbezaan antara lelaki dan wanita dalam masalah sebat seratus rotan kerana menuduh zina ini tidak berbangkit. Maka dengan ini wanita sama dengan lelaki dalam masalah ini.

Begitulah juga dengan hukuman sebat kerana minum arak. Nas syarak tentang hukuman bagi kesalahan seperti ini, antara lain terdapat dalam hadis

Rasūlullāh s.‘a.w. yang menegaskan bahawa peminum arak akan disebat.⁸⁰ Di samping itu terdapat juga riwayat yang menyebut Rasūlullāh s.‘a.w., Abū Bakr dan ‘Umar r.a. melaksanakan hukuman seperti itu di zaman mereka.⁸¹

Berasaskan kepada naṣ-nas berkenaan dan naṣ pengharaman arak yang bersifat umum sepertimana yang terkandung dalam ayat 90, surah *al-Mā' idah* (5) para fuqahā' sependapat hukuman berkenaan akan dikenakan ke atas siapa sahaja yang minum arak, samada dia seorang lelaki atau seorang perempuan.⁸²

Prinsip syari'at tentang hukuman buang daerah kerana berzina yang dilakukan oleh orang bukan muḥṣan terdapat dalam hadis Rasūlullāh s.‘a.w. sepertimana yang diriwayatkan oleh ‘Ubādah Ibnu al-Sāmit. Dalam hadis berkenaan Rasūlullāh s.‘a.w. menegaskan bahawa hukuman ke atas penzina lelaki atau perempuan bukan muḥṣan ialah seratus kali rotan dan buang daerah selama setahun.⁸³ Dalam sebuah hadis lain pula Rasūlullāh s.‘a.w. telah menghukum seorang teruna yang berzina dengan isteri majikannya dengan seratus rotan dan buang daerah setahun.⁸⁴

Berasaskan kepada hadis-hadis di atas jumhūr fuqahā' berpendapat wanita juga akan dibuang daerah seperti lelaki kalau telah sabit ia telah melakukan zina dalam keadaan tidak muhsan.⁸⁵ Bagaimanapun mazhab Mālikī berpendapat, hukuman berkenaan hanya akan dikenakan ke atas lelaki sahaja.⁸⁶ Asas kepada pandangan ini ialah kerana perempuan mudah terdedah kepada maksiat kalau dibuang daerah.⁸⁷ Lagipun mereka tidak boleh bermusafir tanpa ditemani oleh mahram seperti mana yang ditegaskan oleh Rasūlullāh s.'a.w. dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Tirmidzī.⁸⁸

Nyatalah khilaf mazhab Mālikī ini berasaskan kepada fiqh. Pertama sekali ialah qiyās atas musafir yang hukumnya dinasarkan seperti disebut di atas, dan keduanya ialah 'Urf dan polisi pencegahan atau diistilahkan sebagai *Sad al-Dzarā'i*'. Dengan kata lain ia adalah khilaf yang boleh berubah mengikut perubahan zaman tentang jaminan keselamatan wanita dalam buangan.

Ini bererti bahawa dalam hukuman ini juga prinsip Syari'at tetap menyamakan kedudukan antara wanita dan lelaki. Sementara pandangan sebaliknya hanyalah berasaskan kepada pendekatan semasa pada waktu pendapat itu dikeluarkan sahaja. Apa yang unggul hanyalah

prinsip Syari'at, sementara pentafsiran dan pendekatan boleh berbeza-beza.

Prinsip Syari'at tentang hukuman buang daerah kerana merompak pula terkandung dalam firman Allah s.w.t. dalam ayat 33, surah *al-Mā'idah* (5). Dalam ayat berkenaan penegasan hukuman tersebut ditentukan secara umum tanpa membataskan ke atas sesiapa asalkan sahaja telah sabit kesalahan merompak ke atasnya.

Berasaskan kepada ayat di atas sebahagian para fuqahā' berpendapat hukuman berkenaan dilaksanakan juga ke atas wanita sebagaimana ia dilaksanakan ke atas lelaki.⁸⁹

Namun terdapat juga golongan fuqahā' yang mempunyai pandangan yang berbeza. Sebahagian dari mereka berpendapat perompakan itu sendiri jenayah yang tidak boleh sabit atas wanita kerana kelemahan fizikal mereka,⁹⁰ sementara sesetengah fuqahā' lain berpendapat, hukuman seperti itu akan lebih memburukkan lagi keadaan wanita berkenaan, kerana dengan itu dia terdedah kepada perbuatan-perbuatan maksiat lain seperti berzina dan perbuatan musafir tanpa *mahram*.⁹¹

Apa yang nyata dari perbezaan pendapat ini ialah golongan yang tidak berpendapat buang daerah boleh dikenakan ke atas wanita juga telah menggunakan ijtihad mereka sendiri, samada berasaskan qiyās, 'urf atau *maslahah*. Sebagaimana ditegaskan sebelum ini hukum-hukum yang berasaskan sumber-sumber tambahan tersebut di sebut sebagai hukum ijtihad yang boleh berubah dari satu masa ke satu masa mengikut perubahan masa dan tempat. Ini bererti bahawa pandangan hukum seperti itu tertakluk kepada penilaian semula dari masa ke masa, sedangkan pandangan bahawa hukuman buang daerah dilaksanakan juga atas pesalah perempuan merupakan prinsip umum Syari'at yang kekal.

Hukuman potong tangan kerana mencuri pula sabit melalui al-Qur'ān dan al-Sunnah. Dalam ayat 38 surah *al-Mā'idah* (5) Allah s.w.t. menegaskan samada pencuri itu lelaki atau perempuan dia akan dipotong tangannya. Dalam hadis-hadis RasūluLLah s.'a.w. juga ada penegasan yang sama, baik secara umum atau secara menyebut bahawa wanita juga akan dipotong tangannya kalau mencuri.⁹²

Berasaskan kepada ayat dan hadis-hadis berkenaan para fuqahā' sependapat bahawa wanita juga akan dipotong tangannya kalau sabit telah mencuri.⁹³ Dengan demikian soal perbezaan antara wanita dan lelaki dalam masalah ini tidak timbul lagi.

Prinsip hukum potong tangan dan kaki dalam jenayah merompak juga sabit melalui al-Qur'ān, iaitu ayat 33, surah *al-Mā'idah* (5). Berasaskan ayat berkenaan, fuqahā' Ḥanafī berpendapat ia tidak dikenakan ke atas wanita. Sebabnya, sama seperti telah disebut sebelum ini, iaitu wanita tidak berkapasiti menjadi perompak,⁹⁵ iaitu satu pandangan ijтиhad yang sentiasa terdedah kepada perubahan.

Hukuman-hukuman bunuh kerana kesalahan merompak, memberontak atau murtad juga sabit melalui *nas* syarak. Hukuman bunuh ke atas perompak dinasikan oleh ayat 33 surah *al-Mā'idah* (5). Mengikut majoriti fuqahā', ia dikenakan ke atas siapa sahaja yang sabit melakukan kesalahan merompak, samada lelaki atau wanita. Ini memandangkan bahawa ayat berkenaan bersifat umum.⁹⁶ Sementara sesetengah fuqahā' lain berpendapat ia tidak dilaksanakan ke atas wanita kerana wanita tidak berkapasiti menjadi perompak.⁹⁷ Sepertimana berkali-kali ditegaskan di atas pandangan kedua ini berasaskan kepada ijтиhad yang terdedah kepada perubahan dari masa ke masa.

Hukuman bunuh kerana memberontak juga sabit dengan *nas* al-Qur'ān, iaitu melalui ayat 9, surah *al-Hujurāt* (49). Sehubungan dengan itu para ulamā' sepakat bahawa pemberontak wanita juga akan dibunuh

sama seperti pemberontak lelaki.⁹⁸

Sementara hukuman bunuh kerana murtad pula sabit melalui hadis Rasūlullah s.'a.w. yang menyebut bahawa siapa sahaja yang menukar agama, dia akan dibunuh.⁹⁹ Dalam satu hadis pula Rasūlullah s.'a.w. diriwayatkan telah mengarah seorang perempuan yang murtad supaya bertaubat kemabli, kalau tidak dia akan dibunuh.¹⁰⁰

Berasaskan kepada hadis-hadis di atas majoriti fuqahā' berpendapat tidak ada perbezaan di antara lelaki dan wanita dalam masalah ini.¹⁰¹ Bagaimanapun ada sesetengah fuqahā' yang berpendapat sebaliknya, berasaskan kepada qiyās atas hukum membunuh wanita dalam peperangan.¹⁰² Sebagaimana maklum banyak hadis Rasūlullah s.'a.w. yang melarang askar membunuh wanita dalam peperangan.

Pandangan kedua ini jelas sekali berasaskan kepada ijtihad, iaitu dengan menggunakan metode qiyās. Kesahihannya banyak bergantung kepada kekuatan qiyās yang digunakan itu sendiri, samada ia qiyas *Jaliy*, iaitu yang jelas atau qiyās *khafi* iaitu kurang jelas, juga samada *'illah* atau asasnya *mansūs*, iaitu dinasikan oleh al-Qur'ān atau al-Sunnah atau *mustanbat* iaitu disimpulkan sendiri oleh para fuqahā'.¹⁰³

Sepertimana dimaklumi, larangan membunuh perempuan dalam mana-mana peperangan berasaskan pada biasanya mereka tidak terlibat dalam operasi bersenjata, sama seperti kanak-kanak, orang tua, orang sakit dan sebagainya. Tetapi kalau mereka terlibat sebagai askar yang berperang mereka boleh dibunuh. Dalam masalah murtad juga begitu. Pemikiran bahawa orang perempuan tidak patut dibunuh kerana murtad berasaskan kepada anggapan bahawa kejadian seperti itu tidak memberi kesan buruk kepada masyarakat, tidak seperti kalau ia berlaku pada lelaki.¹⁰⁴ Maka kalau ia juga memberi kesan buruk atas pemikiran itu sudah tidak ada lagi.

Hukuman bunuh serta salib kerana kesalahan merompak juga berasaskan kepada ayat 33 surah *al-Mā'idah* (5). Berasaskan kepada dalil berkenaan jumhūr fuqahā' berpendapat samada lelaki atau wanita, orang yang sabit melakukan rompakan secara membunuh dan merampas harta akan dibunuh dan disalib.¹⁰⁵ Namun sepertimana dalam masalah-masalah sebelum ini, terdapat ijtihad para fuqahā' yang membuat kesimpulan yang berbeza dengan pandangan majoriti fuqahā' atas alasan samada wanita tidak berkapasiti untuk menjadi perompak atau kerana hukuman bunuh dan salib dalam kes-kes seperti ini hanyalah boleh dikenakan ke atas lelaki sahaja. Pandangan-pandangan ini telahpun dibincangkan sebelum ini dan telah ternyata lemah.

Wanita Dan Ta'zīr

Sepertimana telah dihuraikan di awal bab ini, ta'zīr tidak ditentukan secara rijid oleh oleh naṣṣ al-Qur'ān dan al-Sunnah, tetapi diserahkan kepada pemerintah dan para hakim untuk menentukannya secara terperinci dan praktikal. Bagaimanapun secara prinsip dan secara umumnya ia digariskan oleh naṣṣ samada dengan menyebut kaedah atau menyebut contoh.

Antara naṣṣ-naṣṣ yang menyebut tentang ta'zīr ialah juga naṣṣ-naṣṣ yang menyebut tentang ḥudūd dan qisās. Ini kerana ta'zīr akan dikenakan kalau hukuman ḥudūd, qisās atau diyat tidak boleh dilaksanakan kerana sebab-sebab tertentu.¹⁰⁶

Antara naṣṣ-naṣṣ lain lagi berhubung dengan ta'zīr ialah mengenai bercakap dusta,¹⁰⁷ menceroboh hak orang lain,¹⁰⁸ melakukan sesuatu yang mengancam kepentingan awam,¹⁰⁹ rasuah,¹¹⁰ makan makanan yang diharamkan,¹¹¹ menipu sukatan atau timbangan¹¹² dan lain-lain lagi.

Naṣṣ-naṣṣ berkenaan bersifat umum serta meliputi lelaki dan wanita. Ini bererti mereka sama sahaja dalam hukuman-hukuman berkenaan dan tidak ada kedudukan khusus bagi wanita. Begitupun, ada kemungkinan boleh berlaku perbezaan di antara lelaki dan wanita atas

keperluan objektif hukuman itu sendiri dan bukan atas dasar diskriminasi seks. Namun perbezaan itu sendiri perlu tertakluk di bawah prinsip persamaan dalam undang-undang secara umum.

Wanita Dan Pengadilan Jenayah

Pengadilan jenayah melibatkan beberapa hal seperti kedudukan hakim, saksi pengakuan tertuduh, sumpah, pendakwaan dan guaman.

Nas-nas syarak yang dikaitkan oleh para fuqahā' dengan soal kedudukan wanita sebagai hakim ialah firman Allah s.w.t. dalam ayat 34 surah *al-Nisā'* (4) yang menyebut bahawa lelaki adalah pemimpin wanita, hadis riwayat al-Bukhārī yang menyebut bahawa kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada wanita tidak akan berjaya¹¹³ dan hadis RasūlLah s.a.w. yang menyebut bahawa wanita adalah pengurus kepada harta suaminya.¹¹⁴

Di samping nas berkenaan ada *amal sahabah* iaitu perlantikan seorang perempuan sebagai penguasa *hisbah* bagi satu daerah di Madinah oleh khalifah 'Umar Ibn al-Khattāb.¹¹⁵

Melihat kepada nas-nas di atas ternyata sekali bahawa *syarak* meletakkan prinsip yang longgar dalam masalah ini dan membuka peluang kepada para fuqahā' untuk berijtihad. Pertama sekali tidak ada nas secara khusus memperkatakan tentang kedudukan berkenaan. Apa yang ada hanyalah nas mengenai kepimpinan wanita secara umum, kepimpinan lelaki secara umum dan peranan kepimpinan wanita dalam rumahtangga.

Di samping itu nas-nas yang umum tersebut boleh menerima berbagai-bagi tafsiran samada berdasarkan bahasa dan ungkapan, latarbelakang dan sebab nas itu diturunkan dan sebagainya.

Kerana itu fuqahā' mempunyai pandangan yang berbeza-beza. Dalam istilah pengajian hukum Islam perbezaan pendapat mereka itu dalam masalah ini disebut sebagai berdasarkan pandangan fiqh dan bukan disebabkan oleh nas *syarak*.

Agak menarik sekali bahawa alasan yang diberikan oleh majoriti fuqahā' yang tidak menerima wanita sebagai hakim lebih bersifat alasan sosial dan intelektual. Kata mereka, tugas sebagai hakim memerlukan pergaulan yang tertentu, perhatian dan kebijaksanaan dalam menggunakan akal dan fikiran.

Sedangkan wanita tidak boleh bergaul bebas dan rendah nilai intelektualnya.¹¹⁶

Persoalannya, apakah pandangan mereka itu akan berubah kalau sekiranya kaum wanita telah mencapai kedudukan sosial yang berbeza dan mempunyai nilai intelektual yang tinggi?

Bagaimanapun, memang ada para fuqahā' yang berpendapat, wanita boleh menjadi hakim jenayah sepetimana telah dihuraikan dalam bab empat di atas.¹¹⁷ Pandangan ini ada kewajarannya sendiri dan mendapat sokongan ramai daripada pakar perundangan kontemporari.

Ini bererti ada asasnya yang kukuh samada dari segi Syari'at atau fiqh untuk berpendapat bahawa, sama seperti lelaki, wanita juga boleh menjadi hakim jenayah.

Nas-nas syarak mengenai kesaksian pula terdapat dalam ayat 282, surah *al-Baqarah* (2) yang menyebut tentang kedudukan seorang lelaki sama dengan dua perempuan dan yang membangkitkan soal kemungkinan perempuan itu lupa, ayat 4, surah *al-Nūr* (24) yang menyebut tentang bilangan saksi zina, iaitu empat orang

secara umum, ayat 2, surah *al-Talāq* (65) yang menyebut tentang bilangan saksi perceraian iaitu dua orang secara umum dan hadis Rasūlullah s.'a.w. yang menegaskan bahawa kesaksian seorang wanita itu menyamai separuh kesaksian lelaki.¹¹⁸

Secara umum, ayat 2, surah *al-Talāq* (65) yang menyebut tentang bilangan saksi perceraian iaitu dua orang secara umum dan hadis Rasūlullah s.'a.w. yang menegaskan bahawa kesaksian seorang wanita itu menyamai separuh kesaksian lelaki.¹¹⁸

Sama seperti naṣ-nas mengenai hakim, naṣ-nas mengenai kesaksian ini juga memberi prinsip umum yang membuka peluang ijthad di kalangan para fuqahā. Kerana itulah para fuqahā' berbeza berpendapat dengan secara meluas sekali dengan setiap golongan mempunyai pandangan *fīqh* mereka sendiri.

Asas yang paling utama dipegang oleh mereka yang tidak menerima kesaksian wanita dalam masalah jenayah ialah kerana mereka disifatkan sebagai pelupa, pendek akal, kurang teliti dan kurang agama.¹¹⁹ Sepertimana yang disebut di atas, apakah pandangan mereka ini akan berubah kalau sekiranya realiti hidup wanita berbeza dari apa yang mereka sifatkan itu?

Bagaimanapun, sama seperti dalam masalah kedudukan wanita sebagai hakim, terdapat kalangan para fuqahā' yang menerima kesaksian wanita secara sepenuhnya, tidak kira samada dalam kes-kes sivil atau dalam kes-kes jenayah.¹²⁰ Antara asas yang mereka pegang ialah soal penolakan kesaksian wanita tidak pernah berbangkit dalam Islam. Apa yang berbangkit hanyalah soal kedudukan wanita sebagai separuh dari lelaki dalam masalah kesaksian ini.¹²¹

Pandangan ini telah mendapat perhatian yang agak meluas pada masa ini terutama kerana perubahan sosial yang dialami oleh para wanita masa kini.¹²² Ini memberi laluan yang agak selesa untuk membuat kesimpulan bahawa dari segi penerimaan secara umum, kesaksian wanita sama seperti kesaksian lelaki, iaitu boleh diterima dalam kes-kes jenayah. Cuma, sepetimana jelas disebut dalam ayat 282 surah *al-Baqarah* (2) bilangan mereka mesti digandakan berbanding dengan bilangan lelaki. Hakikat ini diterima oleh semua pihak termasuk mereka yang menerima kesaksian wanita secara umum.¹²³

Tentang pengakuan pula terdapat beberapa nas dari al-Qur'ān dan al-Sunnah. Antaranya ialah firman Allah s.w.t. dalam ayat 102, surah *al-Tawbah* (9) yang menyebut tentang pengakuan secara umum, dan ayat 172,

surah *al-Kraf*, yang juga menyebut tentang pengakuan secara umum. Dalam ayat-ayat berkenaan terdapat isyarat bahawa pengakuan itu adalah satu perkara yang boleh menjadi asas kepada hukum atau ketentuan.

Khusus mengenai pengakuan dalam kes-kes jenayah, terdapat hadis-hadis antaranya yang menyebut tentang kes Ma'iz yang direjam setelah dia mengaku berzina,¹²⁴ hadis tentang al-Ghāmidiyyah yang juga direjam setelah dia membuat pengakuan yang sama,¹²⁵ dan hadis 'Unays yang juga menyebut pengakuan seorang perempuan tentang perzinaan.¹²⁶ Dalam hadis-hadis ini ada kenyataan yang menunjukkan bahawa pengakuan boleh mensabitkan jenayah samada ia dibuat oleh lelaki atau wanita.

Di samping naṣ-nas al-Qur'ān dan al-Sunnah ini terdapat juga ḥathār daripada para sahabat yang menunjukkan hukum yang sama. Antara lain ialah riwayat 'Abdullah Ibn 'Abbās yang menyebut tentang pengakuan wanita diterima sebagai asas pensabitan jenayah.¹²⁷ Satu ḥathār lain ialah juga penerimaan 'Umar terhadap pengakuan seorang wanita dalam kes zina.¹²⁸

Para fuqahā' juga sepandapat tidak ada perbezaan antara pengakuan wanita dan lelaki dalam mensabitkan jenayah atas diri masing-masing.¹²⁹ Ini kerana,

seperti mana disebut di atas, di samping terdapat nas-nas umum yang menunjukkan pengakuan itu diterima dengan secara umum, terdapat juga nas-nas khusus yang menjelaskan bahawa ia diterima samada dari lelaki atau wanita.

Para fuqahā' juga sependapat bahawa wanita mempunyai kedudukan yang sama dengan lelaki dalam melakukan sumpah sebagai pihak yang terdakwa atau sebagai pihak yang mendakwa dalam kes-kes di mana pihak terdakwa gagal melakukannya.¹³⁰ Ini kerana nas-nas yang menyebut tentang prosedur ini bersifat umum yang merangkumi antara lain, lelaki dan wanita. Antara nas-nas berkenaan ialah sabda Rasūlullāh s.'a.w. yang menegaskan bahawa pihak pendakwa berkewajipan mengemukakan keterangan untuk mensabitkan kes berkenaan, sementara pihak terdakwa pula bersumpah untuk menafikan dakwaan berkenaan kalau pendakwa gagal membawa keterangan.¹³¹ Antaranya lagi ialah hadis Rasūlullāh s.'a.w. yang mengandungi sabda baginda kepada seorang pendakwa yang gagal membawa keterangan supaya meminta pihak terdakwa bersumpah menafikan dakwaan itu.¹³²

Walau bagaimana dalam masalah sumpah qasāmah para fuqahā' berbeza pendapat, samada wanita boleh melakukannya atau tidak. Walaupun nas-nas mengenai

masalah ini bersifat umum yang meliputi lelaki dan wanita¹³³ namun terdapat kalangan fuqahā' yang berpendapat wanita tidak boleh melakukannya, sesuai dengan pandangan mereka bahawa wanita tidak boleh menjadi saksi dalam kes-kes pembunuhan dengan sengaja.¹³⁴ Sementara sebahagian lain menyamakan sumpah qasāmah ini dengan sumpah-sumpah yang lain, seperti mana disebut di atas dianggap boleh dilakukan oleh wanita pada pandangan semua para fuqahā'.

Dalam hal ini sekali lagi timbul soal ijtihad. Ia membuka ruang samada untuk berpendapat boleh atau tidak. Sepertimana telah ditegaskan beberapa kali di atas, ia boleh dicorakkan oleh keadaan dan pemikiran semasa tentang hal berkenaan.

Pendakwaan jenayah pula tertakluk kepada prinsip yang berbeza-beza dalam Syari'at Islam. Dalam kes-kes yang melibatkan hak awam, seperti ḥudūd dan sesetengah kesalahan ta'zīr, pendakwaan perlu berlaku secara hisbah iaitu satu bentuk amar ma'rūf dan nahy mungkar. Nas yang menjadi asas kepada konsep hisbah ini ialah nas-nas yang memperkatakan tentang amar ma'rūf dan nahy mungkar itu sendiri. Dalam nas-nas berkenaan tidak ada isyarat yang memisahkan antara lelaki dan wanita dalam memikul dan melaksanakan tugas berkenaan. Kerana itu para fuqahā' sependapat bahawa wanita sama dengan

lelaki dalam memikul dan melaksanakan pendakwaan **hisbah** ini.¹³⁵

Sementara kes-kes yang melibatkan hak-hak individu, seperti kes-kes **qisās** dan **diyat** dan beberapa kes **ta'zīr**, tertakluk kepada prosedur biasa, iaitu dilakukan oleh pihak yang berkepentingan dalam kes itu. Para **fuqahā'** sependapat dakwaan berkenaan boleh dilakukan oleh lelaki atau wanita.¹³⁶

Walau bagaimanapun para **fuqahā'** berbeza pendapat dalam kes-kes di mana pendakwaan dibuat oleh keluarga atau disebut dengan istilah **wali** dan misalnya dalam kes-kes jenayah yang melibatkan kematian.

Nas yang menjadi asas kepada hukum dalam masalah ini ialah firman Allah s.w.t. dalam ayat 33, surah *al-Isrā'* yang memperkatakan tentang kuasa waris untuk menuntut pengadilan, dan sebuah hadis Rasulullah s.a.w. yang juga memperkatakan perkara yang sama.¹³⁷ Walaupun nas-nas berkenaan bersifat umum yang boleh meliputi lelaki dan wanita, namun konsep **wali** itu sendiri terdedah kepada berbagai-bagai pentafsiran. Sebahagian para **fuqahā'** berpendapat ia termasuk anggota keluarga wanita juga. Berasaskan kepada pandangan ini wanita mempunyai status yang sama dengan lelaki dalam masalah ini.¹³⁸

Sebahagian para fuqahā' lain pula berpendapat, yang dimaksudkan dengan wali dam ialah mereka yang menerima 'asabah dalam pembahagian pusaka. Berasaskan kepada pandangan ini, pendakwaan dalam keskes berkenaan hanya boleh dibuat oleh anggota keluarga lelaki sahaja kerana merekalah yang menerima pusaka secara 'asabah,¹³⁹ kecuali kalau sekiranya tidak ada anggota keluarga lelaki dan wanita itu sendiri berada pada kedudukan penerima 'asabah kalau dia lelaki dalam keluarga berkenaan.¹⁴⁰ Ini bererti, mengikut pandangan ini wanita tidak mempunyai kedudukan yang sama dengan lelaki dalam masalah ini.

Ternyata perbezaan pendapat ini berlaku atas asas ijtihad dalam mentafsirkan konsep wali dam yang disebut oleh naṣ tanpa huraiān lanjut. Majoriti fuqahā' mentafsirkannya berasaskan hubungan kekeluargaan secara umum, memandangkan bahawa tuntutan darah seperti itu lebih merupakan tuntutan moral dan maruah atau tuntutan keadilan semata-mata. Sedangkan golongan kedua para fuqahā' memandang ia lebih bersifat tuntutan gantirugi sivil yang harus tertakluk kepada kaedah pusaka.

Maka sepertimana yang ditegaskan beberapa kali di atas, perbezaan pendapat ini memberi laluan kepada para fuqahā' masa kini untuk berpendapat secara yang lebih

sesuai dengan pemikiran terkini yang berasaskan kepada ilmu dan nilai intelektual sekarang. Dengan mempunyai status yang sama dengan lelaki dalam masalah ini memang ada asasnya dari segi Syari'at dan fiqh.

Nas·nas mengenai guaman pula ialah nas·nas mengenai perwakilan secara umum. Para 'ulamā' menyebut antara nas· tersebut iaitu ayat 19, surah *al-Kahf* (18) yang menunjukkan secara umum hukum harus mewakilkan seseorang dalam apa-apa urusan yang boleh dilakukan sendiri oleh pihak yang mewakilkan.

Antara nas·nas lain iaitu hadis yang menyebut Rasūlullah s.a.w. pernah mewakilkan urusan perkahwinan Baginda sendiri kepada orang lain,¹⁴¹ dan mewakilkan urusan soal jenayah kepada orang lain.¹⁴²

Berasaskan kepada nas·nas berkenaan para fuqahā' bersetuju wanita juga sama seperti lelaki boleh menjadi peguam dalam kes-kes jenayah.¹⁴³ Dengan demikian jelas mereka mempunyai kedudukan yang sama dengan lelaki dalam masalah ini baik dilihat dari prinsip Syari'at ataupun ijtihad para fuqahā'.

Demikianlah nas·nas syarak tentang kedudukan wanita dalam jenayah dan huraihan serta ijtihad fuqahā' dalam hal yang sama. Kedua-duanya telah memberi

gambaran yang tepat tentang apa yang disebut sebagai prinsip Syari'at yang kekal abadi dan huraian para fuqahā' yang tertakluk kepada perkembangan ilmu, nilai intelektual, keadaan, persekitaran dan sebagainya. Gambaran inilah yang akan membantu penyelidik dalam menentukan hukum yang sewajarnya mengenai persoalan berkenaan sesuai dengan kehendak Syariat bagi dilaksanakan pada masa kini.

NOTA BAB

1. Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, Beirut; Dār al-Fikr, jld. 6, ms. 256.
2. Lihat Ibn al-'Arabī, *Ahkām al-Qur'ān*, Beirut; Dār al-Ma'rifah (t.t), jld. 1, ms. 415.
3. Lihat al-Qurtubī, *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, Kaherah, (t.t); jld. 5, ms. 164.
4. Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Beirut, Dār al-Fikr, 1991, jld. 5, ms. 97.
5. Al-Bukhārī, op.cit., jld. 5, ms. 597.
6. Lihat tafsirannya dalam al-Qurtubī, op.cit., jld. 5, ms. 55-56.
7. Lihat: Ibid, jld. 6, ms. 28-29.
8. Hadis riwayat al-Bukhārī, Lihat: Ibn Hajar al-'Asqalānī, op.cit., jld. 12, ms.4.
9. Lihat misalnya: al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*, Kaherah: Matba'at Bulāq, 1294H, jld. 1, ms. 29-54.
10. Lihat misalnya, Muhammad Abū Zahrah, *Usūl al-Fiqh*, Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, (t.t), ms. 274-286.
11. Lihat: al-Qurtubī, op.cit., jld. 5, ms. 2.
12. Lihat: Ibid., jld. 16, ms. 240-244.
13. Antara isi ucapan baginda Rasūlullah s.'a.w. diperhimpunan haji Widā', Lihat al-Tirmidzī, *al-Jāmi' al-Sahih*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1958, jld. 4, ms. 209.
14. Lihat Hāmid Zahrān, *Ilm al-Ijtīmā' al-Tarbawī*, Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 1920, ms. 57.
15. Ibn Hajar al-'Asqalānī, op.cit., jld. 5, ms. 97.
16. Lihat Ahmad Ibn Hanbal, op.cit., jld. 2, ms. 5.

17. Ibid.
18. Lihaturaian lanjut misalnya dalam 'Abd al-Ghanī 'Abūd, *al-'Usrah al-Muslimah Wa al-Usrah al-Mu'āsirah*, Kaherah Dār al-Fikr al-'Arabi, 1979, Muhammad al-Bahī, *al-Fikr al-Islāmī Wa al-Mujtam' al-Mu'āsirah*, Beirut, al-Maṭba'at al-'Asriyyah, 1967.
19. Lihat ulasan Muhammad al-Ghazālī dalam *al-Sunnah al-Nabawiyyah Bayn Ahl al-Fiqh Wa Ahl al-Hadīth*, Beirut: Dār al-Syurūq, ed. ke 4, 1989, ms. 36-63.
20. Ibid.
21. Ibid.
22. Lihat al-Qurtubī, op.cit., jld. 14, ms. 179, Sayyid Qutb) *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Dār al-Syurūq (t.t), jld. 5, ms. 2859-2860.
23. Ibn al-Jūzī, *Aḥkām al-Nisā'*, ed. 1, al-Munsūrah, Dār al-Wafā', 1989, ms. 108.
24. Riwayat al-Bukhārī, Lihat: al-'Asqalānī, op.cit., jld. 2, ms. 247.
25. Al-Qurtubī, op.cit., jld. 12, ms. 222.
26. Al-'Asqalānī, op.cit.
27. Sayyid Qutb, op.cit., jld. 5, ms. 2859-2860.
28. Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah Naba-wiyyah Bayn Ahl al-Fiqh Wa Ahl al-Hadīth*, Beirut: Dār al-Syurūq, 1989, ms. 44.
29. 'Alī Abū al-Wāhid Wāfi, *al-Musāwat Fī al-Islām*, Kaherah: Dār al-Ma'ārif, 1962, ms. 46-49.
30. Al-Qurtubī, op.cit., jld. 5, ms. 168-169.
31. Lihat al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, Beirut Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1978, ms.
32. Al-Zamakhsharī, *al-Kasyṣyāf*, Kaherah: (t.t), jld. 2, ms. 278.
33. Lihat al-Qurtubī, op.cit., jld. 3, ms. 123, al-Tabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992, jld. 2, ms. 275.

34. Lihat al-Jassās, *Ahkām al-Qurān*, Beirūt, Dār al-Fikr, 1993, jld. 1, ms. 513, al-Zamakhsyārī, op.cit., jld. 2, ms. 278.
35. Hadis riwayat al-Bukhārī, Lihat Ibn Ḥajar al-Asqalānī, op.cit., jld. 8, ms. 470.
36. Ibid., ms. 472.
37. Hadis riwayat al-Bukhārī dan Abū Dā'ūd. Lihat Ibn Ḥajar al-Asqalānī, op.cit., jld. 14, ms. 248, Abū Dā'ūd, *Sunan*, Beirūt: Muassasat al-Kutub al-Thaqafiyah, 1988, jld.2, ms. 599.
38. Ibn Ḥajar al-Asqalānī, Ibid., jld. 14, ms. 217.
39. Ibid., jld. 14, ms. 100
40. Ibid., ms. 39.
41. Al-Kāsānī, op.cit., jld. 9, ms. 4284.
42. Lihat al-Ramlī, op.cit., jld. 8, ms. 4, Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 9, ms. 153, al-Dusūqī, op.cit., jld. 4, ms. 350.
43. Al-Kāsānī, op.cit., jld. 9, ms. 4284.
44. Lihat huraianya dalam: Bahnaṣī, *al-Siyāsat al-Jinā'iyyah Fī al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, Beirūt, Dār al-Syurūq, 1983, ms. 17.
45. Lihat huraian 'Abd al-Qādir 'Awdah dalam: *al-Tasyrī' al-Jinā'i*, Kaherah (t.t), jld. 1, ms. 316. *Al-Zāhirah*
46. Lihat Ibn 'Ābidīn, *Hāsyiat Radd al-Muhtār*, Kaherah: al-Halabī ed. 2, 1966, jld. 6, ms. 534; Bahnaṣī, *al-Qisās Fī al-Fiqh al-Islāmī*, Beirūt: Dār al-Syurūq, ed. 5, 1984, ms. 62; dan Muhammad Abū Zahrah, *al-Uqūbah Fī al-Fiqh al-Islāmī*, Kaherah, Dār al-Fikr al-'Arabī, (t.t), ms. 9.
47. Lihat Abū Bakr al-Jassās, op.cit., jld. 1, ms. 195, Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Kaherah: Maktabat al-Qāherah, 1970, jld. 9, ms. 945, Ibn 'Ābidīn, op.cit., jld. 6, ms. 534, al-Syāfi'ī, jld. 6, ms. 22, al-Bahūtī, *Kasyṣyāf al-Qinā'*, Riyād, Matba'at al-Nasr al-Ḥadīthah, (t.t), jld. 5, ms. 523-524.
48. Lihat al-Jassās, op.cit., jld. 2, ms. 195, Abū Zahrah, op.cit.; ms. 406.

49. Hadis riwayat al-Bukhārī, Lihat Ibn Ḥajar al-`Asqalānī, op.cit., jld. 14, ms. 179.
50. Hadis riwayat al-Nasā'ī. Lihat al-Suyūtī, *Sunan al-Nasā'ī*, Beir ut: Dār al-Ma'rifah, ed. 2, 1992, jld. 8, ms. 428-429..
51. Lihat: Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 8, ms. 296.
52. Lihat misalnya: Muhammad al-Khudari, *'Usūl al-Fiqh*, Kaherah: Matba'at al-Sa'ādah, ed. 4, 1962, ms. 122-278.
53. Lihat: Muḥmūd Syaltūt, *al-Islam 'Aqīdah Wa Syarī'ah*, Kaherah, 1967, ms. 175.
54. Lihat: Ibn Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid*, Kaherah, Muhammad 'Alī Subaih, 1960, jld. 2, ms. 400.
55. Lihat: Muhammad Abū Zahrah, op.cit., ms. 406, Abū al-Mā'āti Hāfiẓ Abū al-Futuh, *al-Nizām al-'Iqābī al-Islāmi*, Kaherah, Dār al-Anṣār, 1976, ms. 326.
56. Lihat 'Abd al-Qādir 'Awdaḥ, op.cit., jld. 2, ms. 119.
57. Muhammad Abū Zahrah, op.cit., ms. 445.
58. Lihat: Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 8, ms. 296; al-Syarbīnī al-Khatib, *Mughnī al-Muhtaj*, Kaherah, al-Halabī, 1958; jld. 4, ms. 25, al-Syāfi'ī, *al-Umm*, Beirut, Dār al-Fikr, 1980, jld. 6, ms. 23.
59. Lihat: Muhammad Abū Zahrah, op.cit. ms. 407-408.
60. Lihat: Ibn al-Humām, *Fath al-Qādir*, Kaherah: al-Halabī, 1970, jld. 10, ms. 235.
61. Hadis riwayat al-Nasā'ī, op.cit., jld. 8, ms. 428-429.
62. Abū Dā'ūd, op.cit., jld. 2, ms. 605.
63. Lihat al-Syawkānī, *Nayl al-Awṭar*, Beirut, Dār al-Jail, 1973, jld. 6, ms. 225.
64. Lihat: Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 8. ms. 402.
65. Lihat: Ibid.
66. Al-Qurtubī, op.cit., jld. 5, ms. 325.

67. Lihat: 'Abd al-Qādir 'Awdaḥ, op.cit., jld. 2, ms. 182.
68. Muḥammad Abū Zahrah, op.cit., ms. 646
69. Ibid.
70. Lihat Ḥajar al-Asqalānī, op.cit., jld. 14, ms. 248; Ḥib al-Humām, op.cit., jld. 10, ms. 212-213, Ḥib Qudāmah, op.cit., jld. 8, ms. 378.
71. Lihat al-Syāfi'ī, op.cit., jld. 6, ms. 123; Ḥib Qudāmah, Ibid., jld. 8, ms. 378; al-Asqalānī, Ibid., jld. 14, ms. 240.
72. Ḥib Qudāmah, Ibid., jld. 9, ms. 35.
73. Al-Tirmidzī, *al-Jāmi' al-Sahīh*, Beirūt: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-Arabi, (f.t.), jld. 4, ms. 38-39.
74. Ḥajar al-Asqalānī, op.cit., jld. 14, ms. 100.
75. Al-Nawawī, *Syarḥ Sahih Muslim*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1983, jld. 6, ms. 203-204, Abū Dāud, op.cit., jld. 2, ms. 556.
76. Abū Dā'ūd, op.cit., jld. 2, ms. 117.
77. Abū Zahrah, op.cit., jld. 2, ms. 117.
78. Ibid., ms. 118.
79. Al-Tirmidzī, op.cit., jld. 5, ms. 335.
80. Abū Dā'ūd, op.cit., jld. 4, ms. 15.
81. Ibid.
82. Lihat: Ḥib Qudāmah, op.cit., jld. 9, ms. 161-162; Abū Zahrah, op.cit., jld. 2, ms. 186-187; al-Syīrāzī, *al-Muhaḍḍab*, Kaherah al-Halabi, jld. 2, ms. 286.
83. Abu Dā'ūd, op.cit., jld. 2, ms. 549.
84. Ḥajar al-Asqalānī, op.cit., jld. 14, ms. 100.

85. Lihat: Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 9, ms. 43; al-Syarbīnī al-Khatīb, op.cit., jld. 4, ms. 147, Ibn Ḥazm, *al-Muḥāḍa*, Kaherah, Maktabat al-Jumhuriyyah al-Ārabiyyah, 1968, jld. 13, ms. 186.
86. Al-Dusūqī, *Hāsyiah*, Kaherah: al-Halabī (t.t), jld. 4, ms. 321-322, Ibn Rusyd, op.cit., jld. 2, ms. 474.
87. Al-Dusūqī, Ibid., Ibn Rusyd, Ibid.
88. Al-Tirmidzī, op.cit., jld. 3, ms. 472.
89. Lihat al-Syarbīnī al-Khatīb, op.cit., jld. 4, ms. 100, al-Ķāsānī, op.cit., jld. 9, ms. 4284, Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 9, ms. 153-154.
90. Al-Sarakhsī, *al-Mabsut*, Kaherah, Matba'at al-Sa'ādah, 1324H., jld. 9. ms. 197.
91. Al-Dusūqī, op.cit., jld. 4, ms. 349.
92. Lihat: Ibn Hajar al-'Asqalānī, op.cit., jld. 14, ms. 37 dan 50.
93. Lihat Ibn Rusyd, op.cit., jld. 2, ms. 480, Ibn 'Ābidīn, op.cit., jld. 4, ms. 83-85, al-Syirāzī, op.cit., jld. 2, ms. 277, Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 9, ms. 103.
94. Lihat al-Ramīl, *Nihāyat al-Muhtāj*, Kaherah; al-Halabī, 1967, jld. 8, ms. 4, Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 5, ms. 153, al-Dusūqī, op.cit., jld. 4, ms. 350.
95. Al-Ķāsānī, op.cit., jld. 9, ms. 4284.
96. Al-Šyāfi'i, op.cit., jld. 6, ms. 164; al-Syarbīnī al-Khatīb, op.cit., jld. 4, ms. 182, al-Dusūqī, op.cit., jld. 4, ms. 350.
97. Ibn 'Ābidīn, op.cit., jld. 4, ms. 114.
98. Lihat: Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 8, ms. 529, al-Syarbīnī al-Khatīb, op.cit., jld. 4, ms. 127, Ibn Ḥazm, op.cit., jld. 12, ms. 529.
99. Abū Dā'ūd, op.cit., jld. 2, ms. 530.

100. Hadis riwayat al-Bayhaqī, sepihiknya yang disebut oleh al-Syawkānī, op.cit., jld. 8, ms. 3.
101. Lihat Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 9, ms. 3, al-Dusūqī, op.cit., jld. 4, ms. 304, al-Syāfi'ī, op.cit., jld. 6, ms. 171.
102. Al-Kāsānī, op.cit., jld. 9, ms. 3485, Ibn al-Humām, op.cit., jld. 6, ms. 71-72.
103. Lihat huraian-huraian tentang qiyās dalam kitab-kitab Usūl al-Fiqh, antaranya: al-Khudārī, op.cit., ms. 317-423.
104. Lihat: Abū Zahrah, op.cit., jld. 2, ms. 193-194, Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 9, ms. 4.
105. Lihat: Ibn Qudāmah, Ibid., jld. 9, ms. 153.
106. Lihat: 'Abd al-'Aziz 'Āmir, *Al-Ta'zīr*, Kaherah, Dār al-Fikr al-'Arabi, 1969, ms. 250-254.
107. Surah *al-Haj* (22): 30, *al-Nisā'*, (4): 135.
108. Surah *al-Nūr* (24): ٢٧.
109. Surah *al-Hujurāt* (49): 12, *al-Mumtahinah*, (60): 1.
110. Surah *al-Baqarah* (2) : 188.
111. Surah *al-A'rāf* (7): 175.
112. Surah *al-Muṭaffifīn*, (83): 1-3, *al-Syu'arā'* (26): 181-183.
113. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, op.cit., jld. 8, ms. 480.
114. Ibid., jld. 10. ms. 317.
115. Ibn Ḥazm, op.cit., jld. 10. ms. 631.
116. Lihat al-Ramlī, op.cit., jld. 7, ms. 238, Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 10, ms. 36, al-Dusūqī, op.cit., jld. 4, ms. 129.
117. Lihat di atas ms. 350-363.
118. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, op.cit., jld. 5, ms. 597.

119. Al-Kāsānī, op.cit., jld. 9, ms. 4054, Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 10, ms. 130.
120. Ibn Ḥazm, op.cit., jld. 10, ms. 569.
121. Ibid., ms. 577.
122. Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah Bayn Ahl al-Fiqh Wa Ahl al-Hadīth*, Beirut: Dār al-Syurūq, 1989, ms. 59.
123. Ibn Ḥazm, op.cit., jld. 10, ms. 569.
124. Abū Dāūd, *Sunan*, jld. 2, ms. 550.
125. Ibid., ms. 557.
126. Ibid., ms. 558.
127. Ibn Ḥajar al-Asqalānī, op.cit., jld. 14, ms. 100.
128. Al-Suyūtī, *Tanwīr al-Hawālik*, Beirut: al-Maktabat al-Thaqāfiyyah, 1984, jld. 3, ms. 42.
129. Lihat Ahmad Fathi Bahnsī, *Nazariyyat al-Ithbāt fī al-Fiqh al-Jinā'ī al-Islāmī*, Kaherah, al-Syarikah al-'Arabiyyah Li al-Tibā'ah, 1962, ms. 140.
130. Lihat Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 10, ms. 203.
131. Al-Tirmidzī, op.cit., jld. 3, ms. 262.
132. Ibid., ms. 265.
133. Iaitu ayat 35 surah al-Isrā' (17) yang menyebut tentang hak-hak waris si mati membuat hukuman terhadap pembunuh, dan hadis Rasūlullah s.'a.w. yang menyebut tentang prosedur "Qasāmah", Lihat al-Syawkānī, op.cit., jld. 7, ms. 183.
134. Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 8, ms. 502, al-Dirdīr, *al-Syarh al-Kabīr*, Kaherah; al-Halabī (t.t), jld. 4, ms. 293-295.
135. Lihat al-Māwardī, op.cit., ms. 240.
136. Lihat 'Abd al-Qādir 'Awdah, op.cit., jld. 2, ms. 237, Abū Zahrah, op.cit., jld. 2, ms. 569.

137. Hadis riwayat al-Nasā'ī, Lihat al-Suyūtī, op.cit., jld. 8, ms.407.
138. Al-Syāfi'ī, op.cit., jld. 6, ms. 13; Abū Zahrah, op.cit., jld. 2, ms. 570.
139. Al-Dirdīr, op.cit., jld. 4, ms. 256.
140. Ibid., ms. 258.
141. Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 5, ms. 63.
142. Abū Dāūd, op.cit. jld. 2, ms. 558.
143. Ibn Qudāmah, op.cit., jld. 5, ms. 63, al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Damsyik: Dār al-Fikr, ed. 2, 1985, jld. 5, ms. 76, Ibn al-Humān, op.cit., op.cit., jld. 8, ms. 6, al-Syarbīnī al-Khatīb, op.cit., jld. 2, ms. 218.