

جورنل مهاملات

JURNAL MUAMALAT

Bil. 3 • 2010/1431 H

ISSN: 1985-6156

Takaful: Analisis Terhadap Konsep dan Akad

Azman bin Mohd Noor

Mohamad Sabri bin Zakaria

Analisis Terhadap Manfaat Simpanan Wang di Bank

Shofian bin Ahmad

Hayatullah Laluddin

Krisis Kredit Menurut Perspektif Pengurusan Risiko Islam:

Bagaimana Syariah Memberikan Pengajaran Bernilai Untuk Kapitalis

Azman bin Ismail

Muhammad Ali Jinnah bin Ahmad

Hukum Bermuamalat dengan Sumber Yang Haram

Zaharudin bin Muhammad

Institusi Hisbah dan Peranannya dalam Mengawal Kegiatan Ekonomi Negara Islam

Zulfaqar bin Mamat

Operational Issues and Shariah Harmonisation Towards the Development of Corporate Takaful Business: Conventional Debt Financing and Reinsurance Mechanism

Mohamad bin Abdul Hamid

Nor Inayah binti Yaa'kub

Nik Mutasim bin Nik Ab. Rahman

Qabd dan Hukum Penarikan Balik Hibah

Noor Lizza binti Mohamed Said

Mohd Ridzuan bin Awang

Amir Husin bin Mohd Nor

Hukum Mempromosikan Produk Insurans Konvensional

Mohamad Zarifi bin Mohamad Daud

الاستثمار بالمشاركة في المصارف الإسلامية

Mohd Nasran bin Mohamad

Abdul Wadud Mustafa Mursi Al-Saudi



جابتنك ما جواز اسلام مليسيا

JABATAN KEMAJUAN ISLAM MALAYSIA

JURNAL MUAMALAT

BIL. 3 • 2010/1431H



Jabatan Kemajuan Islam Malaysia

Sidang Redaksi Jurnal Muamalat

Penasihat

DATO' HAJI WAN MOHAMAD BIN DATO' SHEIKH ABD AZIZ
Ketua Pengarah Jabatan Kemajuan Islam Malaysia

Ketua Editor

HAJI RAZALI BIN HAJI SHAHABUDIN
Pengarah Bahagian Perancangan dan Penyelidikan

Penolong Ketua Editor

HAJI MUNIR BIN HAJI MD. SALLEH
Ketua Penolong Pengarah Cawangan Muamalat dan Sosio Ekonomi
Bahagian Perancangan dan Penyelidikan

Sidang Editor

Syahnaz binti Sulaiman • Norhalina binti Othman
Mohd Kamil bin Abu Talib • Abdul Muhaimin bin Mahmood

Penasihat Bahasa: Dr. Haji Abdul Razak bin Haji Dali dan Hajah Sharifah Shipak binti Syed Hassan Aidid

Pembaca prof: Fatimah binti Saad • Haji Mazlan bin Abdullah • Che Alias bin Che Ismail • Kamarul Saman bin Yaacob • Dayang Sitiawa binti Pgn Shamsudin • Hasni binti Ali • Taqwa binti Zabidi • Siti Khumaizah binti M. Moideen • Mohd Aizam bin Masod • Sabri bin Mat Yasim • Mohamad Zarifi bin Mohmad Daud • Kamarulzaman bin Mustappa • Eizzul A'la bin Bajuri • Shahril Azwan bin Hussin • Akhrun bin Musa • Radihan bin Saari

Ahli Jawatankuasa: Zainur Akmar binti Abdul Adi • Sofiah Noor binti Yahya • Selamah binti Mat Saman • Maznah binti Md Nor

Penerbit: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), Aras 6, Blok D7, Kompleks D, Pusat Pentabiran Kerajaan Persekutuan, 62519 Putrajaya.

Konsep, Rekabentuk & Percetakan: Visual Print Sdn. Bhd. A-1-7A, No. 2, Jln 12/144A, Tmn Bkt. Cheras, 56000 Kuala Lumpur. Tel: 03-9100 2420/9100 2389 Fax: 03-9102 1389

Penafian: Rencana yang terdapat dalam jurnal ini adalah milik penulis dan tidak menggambarkan pendapat Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

JURNAL MUAMALAT (ISSN:1985-6156) diterbitkan setahun sekali oleh Jabatan Kemajuan Islam Malaysia sebagai platform penyebaran maklumat tentang aspek teori, aplikasi dan penyelidikan dalam bidang muamalat dan ekonomi Islam.

SUMBANGAN ARTIKEL Segala pertanyaan mengenai jurnal dan sumbangan artikel hendaklah dialamatkan kepada Ketua Editor Jurnal Muamalat, Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, Aras 6, Blok D7, Kompleks D, Pusat Pentadbiran Kerajaan Persekutuan, 62519 Putrajaya.

Hak Cipta Terpelihara. Tidak dibenarkan mengeluarkan cetak mana-mana bahagian artikel, ilustrasi dan isi kandungan buku ini dalam apa jua cara sama ada secara elektronik, fotokopi, mekanik, rakaman atau lain sebelum mendapat izin bertulis daripada Ketua Pengarah, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 62519 Putrajaya. Perundingan tertakluk kepada royalti atau honorarium.

KANDUNGAN

- Takaful: Analisis Terhadap Konsep dan Akad 1
Azman bin Mohd Noor
Mohamad Sabri bin Zakaria
- Analisis Terhadap Manfaat Simpanan Wang di Bank 29
Shofian bin Ahmad
Hayatullah Laluddin
- Krisis Kredit Menurut Perspektif Pengurusan Risiko Islam: 47
Bagaimana Syariah Memberikan Pengajaran Bernilai Untuk Kapitalis
Azman bin Ismail
Muhammad Ali Jinnah bin Ahmad
- Hukum Bermuamalat dengan Sumber Yang Haram 77
Zaharudin bin Muhammad
- Institusi Hisbah dan Peranannya dalam Mengawal Kegiatan 113
Ekonomi Negara Islam
Zulfaqar bin Mamat
- Operational Issues and Shariah Harmonisation Towards the 139
Development of Corporate Takaful Business: Conventional Debt
Financing and Reinsurance Mechanism
Mohamad bin Abdul Hamid
Nor Inayah binti Yaa'kub
Nik Mutasim bin Nik Ab. Rahman
- Qabd dan Hukum Penarikan Balik Hibah 157
Noor Lizza binti Mohamed Said
Mohd Ridzuan bin Awang
Amir Husin bin Mohd Nor
- Hukum Mempromosikan Produk Insurans Konvensional 185
Mohamad Zarifi bin Mohamad Daud
- الاستثمار بالمشاركة في المصارف الإسلامية 201
Mohd Nasran bin Mohamad
Abdul Wadud Mustafa Mursi Al-Saudi

Biodata Penulis

AZMAN BIN ISMAIL merupakan CEO, IIFIN Planners Sdn. Bhd., sebuah syarikat yang menyediakan khidmat nasihat Syariah yang dilesenkan oleh Suruhanjaya Sekuriti dan merupakan ahli kepada Panel Maklumat, Amanah Raya Berhad. Beliau memulakan kerjayanya di salah sebuah syarikat takaful yang terawal ditubuhkan di Malaysia pada tahun 1985. Semenjak tahun 1999 beliau telah melibatkan diri dan menceburi melaksanakan program latihan dan khidmat konsultansi di kebanyakan syarikat takaful di Malaysia dan di beberapa negara luar seperti Singapura, Brunei, Indonesia, Qatar dan Arab Saudi. Pada masa ini beliau merupakan ahli kumpulan penyelidik Islamic Insurance-Takaful of the Chartered Insurance yang berpusat di London. Emel: azmanwong@gmail.com

AZMAN BIN MOHD NOOR bertugas sebagai Pembantu Professor di Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Universiti Islam Antarabangsa. Beliau mempunyai dua kelulusan Ijazah Sarjana Syariah dari Universiti Kebangsaan Malaysia (2000), Ijazah Sarjana Syariah dari Universiti Islam Antarabangsa (2001), Ijazah Sarjana Muda Syariah di Universiti Islam Madinah pada tahun 1997 dan telah memperoleh ijazah kedoktoran juga di dalam bidang syariah dari Universiti Edinburgh, Scotland (2005). Beliau telah dilantik menjadi Penasihat Syariah kepada Bank Al-Rajhi (Malaysia) dan juga MNRB Retakaful. Emel: azzmannor@yahoo.co.uk

MOHD NASRAN BIN MOHAMAD ialah Profesor di Jabatan Syariah dan Dekan Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia. Dilahirkan pada 25 Oktober 1965 di Kuala Terengganu. Mendapat pendidikan awal di Sekolah Kebangsaan Manir (1972-1977), Sekolah Menengah Kebangsaan Agama Tok Jiring, Kuala Terengganu (1978) Sekolah Menengah Agama Sultan Ismail Dungun (1979-1980) dan seterusnya KUSZA (1981-1982 & 1983-1986). Manakala di peringkat pengajian tinggi beliau memperoleh Sarjana Muda Pengajian Islam UKM (1989), Masters of Comparative Law UIAM (1992) dan Ph.D dari Universiti of Manchesters, UK (2000). Emel: nasran@ukm.my

MOHAMAD BIN ABDUL HAMID ialah pensyarah di UKM-Graduate School of Business dan Felo Kanan di Institut Kajian Rantau Asia Barat (IKRAB) Universiti Kebangsaan Malaysia. Beliau memperoleh ijazah Doktor Falsafah

Perbankan dan Kewangan Islam dari UIAM. Bidang penyelidikan beliau adalah perbankan dan kewangan Islam. Beliau mengajar dan menyelia pelajar-pelajar di peringkat Doktor Falsafah dan Sarjana dalam bidang Perbankan Islam, Takaful, Pengurusan Risiko dan Kewangan Korporat. Kini, beliau merupakan Timbalan Pengarah, Pusat Kembangan Pendidikan Universiti Kebangsaan Malaysia. Emel: mdahgsb@gmail.com

MUHAMMAD ALI JINNAH BIN AHMAD ialah penyelidik di International Shariah Research Academy for Islamic Finance (ISRA). Beliau mempunyai kelulusan Ijazah Sarjana Pengurusan, Perbankan dan Kewangan Islam dari Universiti Loughborough, UK dan memperoleh ijazah Sarjana Muda Syariah (Fiqh & Usul) dari Universiti al-Bayt, Jordan. Sebelum menyertai ISRA, beliau merupakan bekas Ketua Jabatan Perbankan dan Kewangan, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS). Emel: alijinnah@isra.my

MOHAMAD ZARIFI BIN HAJI MOHAMAD DAUD berkelulusan Ijazah Sarjana Muda Ilmu Wahyu (Fiqh dan Usul Fiqh), UIAM. Beliau pernah memegang jawatan sebagai pegawai syariah di Jabatan Pematuhan Syariah Takaful Ikhlas Sdn. Bhd. Beliau sekarang berkhidmat sebagai Penolong Pengarah Cawangan Syariah, Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). Emel: mdzarifi@islam.gov.my

NOOR LIZZA BINTI MOHAMED SAID ialah pensyarah Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam, UKM. Beliau memperoleh Ijazah Sarjana Muda Syariah & Pengajian Islam dari Universiti Mu'tah, Jordan dan Ijazah Sarjana Pengajian Islam (Syariah) dari UKM. Sekarang beliau sedang bercuti melanjutkan pengajian peringkat Ph.D dalam bidang harta Islam pengkhususan hibah dan wasiat. Beliau juga dilantik menjadi Panel Syariah Wasiyyah Shoppe Sdn. Bhd. mulai April 2010 sehingga April 2012. Selain itu, beliau aktif sebagai penceramah dan pengendali kursus-kursus faraid dalam dan luar UKM. Emel: lizza@ukm.my

SHOFIAN BIN AHMAD ialah pensyarah kanan di Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam UKM dari tahun 1994 sehingga sekarang. Beliau memperoleh Ijazah Sarjana Muda Syariah Islamiah dari Universiti al-Azhar, Mesir (1993), Sarjana Ekonomi Islam dari Universiti Yarmouk, Jordan(1998) dan Ph.D Syariah dan Undang-Undang dari Universiti Malaya (2007). Bidang kepakaran beliau adalah merangkumi muamalat, ekonomi dan kewangan Islam. Terlibat dalam menyelia dan menilai tesis-tesis pelajar sarjana dan Ph.D di UKM dan luar UKM. Selain itu, beliau giat melakukan penyelidikan dalam bidang muamalat, ekonomi dan kewangan Islam. Beliau telah dilantik sebagai Ahli

Jawatankuasa Syariah di SME Bank Berhad, Ahli Jawatankuasa Syariah di Perbadanan Nasional Berhad (PNS) dan terlibat sebagai Felo bersekutu di Institut Kajian Rantau Asia Barat (IKRAB) serta Ahli Kumpulan Ekonomi Islam (EKONIS) di UKM. Emel: shofian@ukm.my

ZAHARUDIN BIN MUHAMMAD berkelulusan Sarjana Muda Syariah dari Universiti al-Azhar dan Ijazah Sarjana Syariah Ekonomi di Universiti Cairo, Mesir. Bidang kepakaran beliau ialah bidang takaful dan perbankan Islam. Beliau merupakan penasihat syariah di Alliance Islamic Bank, HSBC Amanah Takaful dan IIFIN Planners Sdn. Bhd. Beliau telah melibatkan diri selama 6 tahun dalam industri dan produk takaful di peringkat nasional dan antarabangsa. Beliau turut terlibat secara langsung dalam menghasilkan beberapa produk kewangan Islam khususnya takaful seperti kontrak wadiah dan Pelan Bersara (*Retirement Plan*) yang merupakan produk pertama di peringkat antarabangsa. Pada masa yang sama turut menyumbang kepada keberhasilan beberapa produk alternatif kepada kontrak BBA dan *bay' inah* seperti *musharakah thumma al-Bay'*. Beliau pernah memegang jawatan sebagai penyelidik ISRA selama lebih kurang 2 tahun. Emel: zaharudin@gmail.com

ZULFAQAR BIN MAMAT berkelulusan Ijazah Sarjana Muda Syariah dari Universiti al-Azhar, Damanhur, Mesir (1996) dan Ijazah Sarjana Syariah dari UKM (2002). Berkhidmat sebagai Penolong Pengarah (Fatwa) di Bahagian Perancangan dan Penyelidikan pada (1999-2008) dan berpindah ke Kementerian Wilayah Persekutuan dan Kesejahteraan Bandar (2008-2009). Sekarang sedang menyambung Ph.D di Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam, UKM. Emel: uqa99@hotmail.com

Kata-kata Aluan

KETUA PENGARAH JAKIM



Industri perbankan dan kewangan Islam telah mempamerkan keupayaannya untuk terus kukuh dan bertahan rentetan krisis kewangan yang melanda dunia. Meskipun berdepan dengan krisis kewangan global, permintaan terhadap produk kewangan Islam di dalam mahupun di luar negara dijangka akan terus meningkat.

Pada tahun ini Bank Negara Malaysia telah meluluskan empat lagi lesen syarikat takaful di samping penyertaan bank dari negara luar iaitu Bank of Abu Dhabi yang akan mula beroperasi di negara ini mulai tahun 2011. Perkembangan ini jelas menggambarkan kecenderungan pihak industri untuk menawarkan produk kewangan Islam bagi memenuhi permintaan dan keperluan pelanggan. Umumnya masyarakat pada hari ini sudah mula sedar tentang kepentingan untuk bermuamalah dengan instrumen kewangan patuh syariah. Dalam berurusan dalam industri perbankan dan kewangan Islam, aspek keberkatan kini semakin diberikan keutamaan. Malah prinsip keadilan dan ketelusan yang menjadi intipati produk kewangan Islam turut menarik perhatian pengguna bukan Islam.

Di negara Barat, khususnya di Britain, terdapat kecenderungan golongan tertentu untuk mula beralih kepada instrumen kewangan yang bebas daripada unsur riba yang sering dikaitkan dengan penindasan serta perjudian yang dianggap sebagai ibu bagi segala penyakit sosial. Hakikatnya produk yang dilabelkan sebagai *ethical product* seperti *social responsibility investment* (SRI) yang menekankan aspek nilai-nilai murni sebenarnya telah lama diperjuangkan dalam sistem kewangan Islam. Malah elemen tersebut merupakan asas atau tunjang yang mendasari sistem perbankan dan kewangan Islam.

Justeru, industri kewangan Islam seharusnya terus mengorak langkah agar lebih dinamis dan berinovatif untuk melahirkan produk-produk yang kompetitif bagi memenuhi keperluan ummah dan tuntutan syariah. Sejajar dengan hasrat untuk mendukung industri kewangan Islam, alhamdulillah, pada tahun ini Jurnal Muamalat, Jakim menampilkan artikel-artikel yang membincangkan isu-

isu semasa berkaitan muamalat sebagai wadah penyebaran dan percambahan ilmu yang bermanfaat untuk segenap lapisan masyarakat. Bagi pihak Jakim, saya ingin merakamkan ucapan penghargaan dan terima kasih atas segala jasa baik, pengorbanan dan komitmen yang ditonjolkan oleh semua pihak dalam menjayakan penerbitan Jurnal Muamalat Bil.3/2010. Mudah-mudahan segala sumbangan yang diberikan beroleh ganjaran pahala yang berkekalan daripada Allah SWT, insya-Allah.

Sekian, terima kasih.

DATO' WAN MOHAMAD BIN DATO' SHEIKH ABD AZIZ

Ketua Pengarah

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia

Kata Pengantar

KETUA EDITOR



Limpahan kesyukuran dirafakkan ke hadrat Allah SWT kerana Jurnal Muamalat Bil.3/2010 telah berjaya diterbitkan pada tahun ini. Jurnal pada kali ini mengetengahkan pelbagai isu-isu semasa berkaitan muamalat Islam untuk tatapan para pembaca.

Antara topik yang dibincangkan ialah krisis kredit menurut perspektif pengurusan risiko Islam, analisis terhadap konsep dan akad dalam takaful, *qabd* dan hukum penarikan balik hibah, status manfaat simpanan wang di bank, perbandingan tahap kecekapan antara sistem perbankan Islam dan konvensional, hukum bermuamalah dengan sumber yang haram, peranan institusi hisbah dalam mengawal aktiviti ekonomi bagi negara Islam, pelaburan melalui kontrak musharakah dan tajuk-tajuk lain.

Kepelbagai topik yang dibincangkan diharap dapat memberi pendedahan kepada segenap peringkat masyarakat untuk lebih memahami serta menghayati konsep dan prinsip yang terkandung dalam muamalat Islam. Penerbitan jurnal ini juga diharap akan dapat menjana budaya penyelidikan yang berterusan di kalangan para pengkaji dan cendekiawan Muslim. Pada kesempatan ini, saya ingin merakamkan setinggi-tinggi penghargaan dan ucapan terima kasih kepada semua pihak yang terlibat secara langsung dan tidak langsung dalam usaha menerbitkan Jurnal Muamalat pada tahun 2010. Semoga sumbangan idea dan keringat yang dicurahkan dalam merealisasikannya dikira sebagai amalan yang diterima Allah SWT.

Sekian, terima kasih.

HAJI RAZALI BIN HAJI SHAHABUDIN

Pengarah

Bahagian Perancangan dan Penyelidikan

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia

Takaful: Analisis Terhadap Konsep dan Akad

**AZMAN BIN MOHD NOOR
MOHAMAD SABRI BIN ZAKARIA**

Abstrak

Takaful ialah alternatif kepada insurans konvensional yang haram kerana mengandungi unsur-unsur riba, gharar, dan perjudian. Takaful yang berteraskan *tabarru'* tidak selamat daripada kritikan-kritikan antaranya, ia banyak menyerupai insurans biasa daripada segi penjualan polisi perlindungan, pengurusan dana dan juga sebagai sebuah entiti perniagaan yang bertujuan mengaut keuntungan. Peserta takaful juga bukan sahaja bertujuan untuk menyumbang dan mendapatkan perlindungan, tetapi juga berminat untuk membuat pelaburan. Kertas kerja ini bertujuan mengkaji konsep akad yang digunakan dalam takaful dan kesannya menurut perspektif fiqh.

Abstract

Takaful is an alternative to the conventional insurance which is prohibited because of elements of usury, uncertainty, and gambling. Takaful which is based on tabarru' is not free from criticisms of being a carbon copy of conventional insurances because of general similarities in terms of selling the protection policy, management of the fund as well as being a profit making business entity. The takaful participants at the same time do not mean to get protection alone, but also aim at making investment. This paper aims at investigating the syariah concepts of the contracts used and its effects from fiqh perspective.

Definisi dan pengenalan

Makna takaful dari segi istilah ialah: penyertaan sekumpulan individu dalam satu skim yang membolehkan mereka bekerjasama dalam menanggung sebarang kemudaratan yang berlaku terhadap salah seorang ahli peserta dengan cara membayar pampasan yang munasabah kepada ahli yang ditimpa kemudaratan melalui wang yang disumbangkan oleh peserta-peserta yang dibayar secara ansuran.¹

Takaful sebagaimana yang didefinisikan oleh standard Accounting, Auditing and Governance Standards for Islamic Financial Institution (AAOIFI) melibatkan persepakatan antara sekumpulan individu (peserta) bagi tujuan mendapatkan perlindungan (pampasan) daripada kemudaratan/risiko tertentu dengan memberi sumbangan berdasarkan kaedah *iltizam bi al-tabarru'* (beriltizam untuk melakukan *tabarru'*) sehingga terbentuk dengannya satu tabung (takaful) yang memiliki *shakhsyiyah itibariyyah* (satu entiti khas dari segi undang-undang) yang memiliki hak dan tanggungjawab (kewangan) sendiri dan bersedia membayar tuntutan pampasan kepada peserta yang mengalami kemudaratan.²

Skim ini berasaskan akad *tabarru'* (sumbangan kebajikan) dan *ta'awun* (kerjasama dan tolong-menolong) di mana para peserta memberi sumbangan ke dalam satu tabung khas yang akan digunakan bagi tujuan menolong peserta yang ditimpa musibah.³

Konsep dan matlamat takaful

Takaful mempunyai matlamat yang sama dengan insurans konvensional iaitu menyediakan khidmat untuk para pemegang polisi atau para peserta. Apa yang membezakan antara keduanya ialah konsep yang digunakan bagi mencapai tujuan tersebut. Dalam hal ini, takaful menggunakan konsep kerjasama yang dibenarkan oleh syarak berasaskan kontrak *tabarru'* dan *ta'awun* sebagaimana dinyatakan di atas. Konsep ini bebas daripada sebarang elemen yang bercanggah dengan hukum muamalat Islam seperti gharar, riba, perjudian dan elemen lain. Dana takaful yang dibentuk daripada sumbangan para peserta (pemegang polisi) berasaskan kontrak *tabarru'* akan digunakan bagi menyelamatkan setiap peserta takaful daripada kecelakaan atau musibah yang menimpa. Sebarang kelebihan yang berbaki selepas pembayaran pampasan, perbelanjaan, dan

pemotongan untuk rizab akan dipulangkan kepada para peserta menurut kadar sumbangan masing-masing.⁴

Konsep takaful ini sememangnya merupakan suatu konsep yang diiktiraf oleh Islam. Bahkan praktisnya pernah berlaku di zaman Rasulullah SAW. Al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan bahawa *qabilah Asy'ariyyin* apabila mengalami kehabisan bekalan makanan dalam peperangan atau apabila mereka kekurangan bekalan ketika di Madinah, mereka mengumpulkan semua bekalan yang tinggal dalam satu kain, kemudian membahagikannya sama rata sesama mereka. Rasulullah berkata: "Mereka ialah rakan aku dan aku ialah rakan mereka".⁵ Peristiwa ini boleh dijadikan sandaran untuk menyokong penubuhan tabung atau dana takaful bersasaskan konsep tabarru' dan kerjasama (*ta'awun*) di antara para peserta. Penubuhan tabung tersebut tidak harus bermatlamatkan keuntungan semata-mata tetapi hendaklah berasaskan konsep *tabarru'* untuk tujuan tolong-menolong sebagaimana difahami secara jelas daripada hadis tersebut.

Takaful: antara *tabarru'* dan *mu'awadhah*

Apa yang berlaku apabila peserta takaful membuat sumbangan/bayaran kepada syarikat takaful ialah seolah-olah dia membeli polisi perlindungan. Dengan kata lain berlaku pertukaran antara carumannya RM100 sebulan dengan sijil takaful yang menjanjikan perlindungan yang bernilai RM50,000. *Tabarru'* yang dibuat kelihatan sama dengan *mu'awadhah*, sedangkan *mu'awadhah* adalah berlainan konsep dan syaratnya berbanding dengan *tabarru'*.

Untuk menjelaskan permasalahan ini, perlulah kita mengetahui perbezaan di antara *tabarru'* dan *mu'awadhah*.

Kontrak *tabarru'* adalah kontrak yang melibatkan pemindahan hak milik kepada pemilik baru tanpa sebarang bayaran atau pampasan seperti hibah, sumbangan kebajikan, derma, wasiat, dan wakaf. Spesifikasi *tabarru'* adalah seperti berikut:

- a. Asas kontrak *tabarru'* ialah tolak ansur dan memberi maaf. Nilai gantian wajar tidak diperlukan. Secara amnya, ia bermaksud membelanjakan harta tanpa mendapat balasan/ganjaran dunia. Oleh itu, kesamaran yang keterlaluan atau

jahalah tidak mencatatkan kesahihan transaksi yang berlaku kerana ia tidak membawa kepada perbalahan. Fuqaha telah menyebut satu kaedah fiqhiyyah iaitu: 'terdapat perkara yang dibenarkan (dimaafkan) dalam *tabarru'* tetapi tidak dibenarkan (dimaafkan) dalam *mu'awadhah*'.⁶

- b. Seperti yang disepakati oleh majoriti fuqaha, kontrak *tabarru'* akan dikira mengikat hanya selepas berlakunya penyerahan.
- c. Unsur jahalah atau ketidakpastian ialah dibenarkan kerana ia melibatkan pemindahan hak milik tanpa sebarang bayaran gantian.

Kontrak mu'awadhah pula merujuk kepada kontrak yang melibatkan penukaran dua nilai atau pampasan. Spesifikasi *mu'awadhah* adalah seperti berikut:

- a. Syarat umum *mu'awadhah* ialah kedua-dua pihak memperoleh keuntungan dan tiada pihak menanggung kerugian mengikut adat, selagi mana kontrak tersebut dilakukan atas dasar reda dan persetujuan kedua-dua belah pihak.
- b. Transaksi *mu'awadhah* boleh melibatkan keuntungan atau kerugian.
- c. Kontrak hanya boleh dilakukan pada benda yang mempunyai nilai dan wujud semasa pemeteraian kontrak.
- d. Sifat dan perkara yang berkaitan dengan kontrak *mu'awadhah* perlu diketahui bagi memastikan transaksi yang berlaku sah dan terjamin.
- e. Penerimaan pampasan dan pemberian sumbangan tidak boleh digabungkan bersama-sama dalam pelaksanaan kontrak *mu'awadhah* jika sumbangan tersebut sendiri bergantung dan termasuk dalam kontrak. Alasannya adalah kerana kedua-dua *tabarru'* dan *mu'awadhah* mempunyai kesan-kesan kontrak dan syarat-syarat sah yang berbeza.
- f. *Mu'awadhah* boleh melibatkan penukaran antara barang dengan barang, barang dengan wang, atau perkhidmatan dengan wang (*ijarah* atau sewa/upah).⁷

Melihat kepada konsep takaful dan membandingkannya dengan *tabarru'* dan *mu'awadhah*, penulis berpendapat ia lebih menepati konsep *tabarru'*. Professor Dr. Ali Qurrah Daghi berpendapat bahawa takaful atau *taa'min ta'awuni* (insurans kerjasama iaitu istilah yang digunakan oleh beliau) lebih hampir kepada konsep *tabarru'* dan *ta'awun* daripada konsep hibah dengan syarat balasan (الهبة بشرط الثواب).⁸

Pendapat yang menganggap takaful sebagai kontrak *tabarru'* disokong oleh fakta bahawa syarikat takaful tidak memiliki secara mutlak bayaran ansuran yang disumbangkan oleh peserta. Bayaran pampasan yang akan dibayar kepada peserta yang ditimpa musibah tidak boleh dianggap sebagai bayaran timbal balas untuk memiliki bayaran ansuran sumbangan peserta. Pada hakikatnya bayaran ansuran tersebut dihulurkan kepada dana atau tabung takaful yang dikumpulkan untuk kemaslahatan para peserta apabila ditimpa musibah. Jika terdapat lebih daripada tabung tersebut ianya dikembalikan kepada mereka, atau pun dikumpul dan diinfakkan bagi tujuan amal kebajikan.

***Tabarru'* dan *iltizam bi al-tabarru'* (komitmen untuk melakukan *tabarru'*)**

Sama ada takaful itu berasaskan *tabarru'* atau *iltizam bi tabarru'*, ia bukanlah merupakan suatu yang perkara yang membawa kesan besar ke atas takaful. Apa yang penting adalah dengan wujudnya elemen *tabarru'* sehingga dapat dibezakan takaful daripada insurans konvensional yang berasaskan *mu'awadhah*. Pun begitu, terdapat ulama kontemporari yang membezakan antara *tabarru'* dan *iltizam bi al-tabarru'* yang berlaku dalam takaful. Mereka berpendapat bahawa hubungan antara tabung dan penerima pampasan atau manfaat takaful adalah dengan berasaskan *tabarru'*. Manakala, hubungan antara peserta yang memberi sumbangan ke dalam dana takaful adalah dengan berasaskan *iltizam bi al-tabarru'*. Dalam erti kata lain, dana takaful disumbangkan atas dasar *tabarru'* kepada peserta yang ditimpa musibah. Kesemua peserta pula beriltizam atau memberi komitmen berterusan menyumbang *tabarru'* kepada tabung takaful dalam tempoh waktu tertentu. Kalau mereka gagal melaksanakan komitmen untuk memberi sumbangan kepada tabung takaful, penyertaan mereka dalam skim takaful terbatal dan mereka tidak layak mendapat perlindungan takaful.

Persoalannya di sini, kenapa para peserta dimestikan memberi sumbangan sedangkan *tabarru'* sepatutnya berlaku secara sukarela?

Isu ini sebenarnya telah dibicarakan oleh para ulama Islam terdahulu dalam khazanah ilmu peninggalan mereka. Al-Hattab, salah seorang ulama mazhab Maliki yang terkemuka telah menyentuh isu ini dalam kitabnya *Tahrir al-kalam fi masail al-iltizam*. Ia merupakan iltizam tidak bersyarat iaitu seseorang mewajibkan ke atas dirinya sesuatu yang *maruf* (kebajikan) tanpa meletakkan sebarang syarat seperti sedekah, hibah dan wakaf, pinjaman, sumbangan dan syarat-syarat lain. Beliau berkata: “Pembuat *iltizam* diwajibkan menunaikan *iltizam*nya selagi mana dia tidak muflis, meninggal dunia, atau sakit yang membawa kepada mati, sekiranya dia beriltizam menunaikannya terhadap orang yang tertentu. Aku tidak mendapati apa-apa khilaf dalam perkara ini, kecuali ada pendapat yang mengatakan bahawa hibah tidak menjadi lazim dengan hanya kata-kata. Ini adalah khilaf yang masyhur dalam mazhab.”

Kemudian al-Hattab memetik daripada Ibn Rushd: “Dia telah mewajibkan perkara tersebut ke atas dirinya, dan yang masyhur dalam mazhab Maliki perkara itu menjadi wajib ke atasnya selagi mana dia tidak muflis atau mati”.⁹

Dalam takaful, para peserta beriltizam atau berjanji pada diri masing-masing untuk melakukan *tabarru'*. Mereka merupakan *multazim* (pembuat komitmen) yang berjanji untuk menyumbang ke dalam tabung takaful. Berdasarkan kepada apa yang diinsuranskan berserta syarat-syaratnya, bayaran pampasan daripada tabung itu akan diberi kepada *multazam lahu* (penerima komitmen) yang ditimpa musibah tanpa ada pengecualian. Mereka merupakan sekumpulan peserta yang memiliki dana takaful tersebut secara tabungan bersama.

Iltizam ini ialah *iltizam* menanggung bahagian yang dibayar untuk penyertaan. Ia tidak bersyarat dan dikira terlaksana setelah selesai membuat penyertaan ke dalam skim takaful. Lafaz akad atau sighth yang digunakan adalah dengan cara bertulis dan mempunyai kesan hukum yang sama dengan kata-kata.

Tabarru': asas yang membezakan antara takaful dan insurans konvensional

Berdasarkan realiti takaful berasaskan konsep *tabarru'* sebagaimana dinyatakan di atas, maka sebarang gharar yang terdapat padanya dimaafkan. Ini kerana gharar yang tidak dimaafkan ialah yang berlaku dalam akad *mu'awadah*. Fuqaha telah menyebut satu kaedah fiqhiyyah iaitu: 'terdapat perkara yang dibenarkan (dimaafkan) dalam *tabarru'* tetapi tidak dibenarkan (dimaafkan) dalam *mu'awadhah*'.¹⁰

Inilah yang membezakan antara takaful dan insurans konvensional. Dalam takaful yang berkonsepkan kontrak *tabarru'*, gharar yang dikatakan berlaku adalah antara peserta itu sendiri. Mereka ialah satu entiti yang berusaha merealisasikan masalah dan kepentingan bersama. Sedangkan dalam insurans konvensional pula yang berasaskan konsep *mu'awadhah*, gharar yang wujud adalah antara peserta dan syarikat. Kedua-duanya merupakan entiti yang berlainan dan mempunyai masalah kepentingan yang saling bertentangan antara satu sama lain.

Ta'widhat (bayaran pampasan/manfaat takaful) merupakan tabarru'

Pampasan atau manfaat takaful yang dibayar daripada dana takaful kepada peserta yang ditimpa musibah merupakan sumbangan *tabarru'* semata-mata. Ia bukanlah bayaran timbal balik atau balasan yang terdapat dalam akad *mu'awadhah*. Adalah jelas dalam konsep takaful bahawa pihak yang memberi dan menerima sumbangan ialah entiti yang sama. Para peserta yang menyertai tabung takaful saling bertabarru' dan memberi sumbangan antara satu sama lain.

Abd Sattar Abu Ghuddah menjustifikasikan hujah yang cukup bernas dalam hal ini. Beliau berpandangan bahawa bayaran pampasan atau manfaat takaful yang dibuat oleh tabung takaful kepada peserta yang ditimpa kemalangan mesti diklasifikasikan sebagai *tabarru'* semata-mata. Pampasan ini disumbangkan atau ditabarru'kan kepada peserta apabila berlakunya kecelakaan atau musibah. Manakala sumbangan atau caruman peserta ke dalam tabung *tabarru'* adalah dengan berasaskan konsep *iltizam bi al tabarru'*.

Konsep ini tidak boleh dianggap sebagai menyerupai kontrak *mu'awadhah* kerana tidak berlaku pertukaran dua aset secara langsung. Seorang peserta yang menyumbang ke dalam tabung takaful berkemungkinan akan membuat tuntutan pampasan atau berkemungkinan sebaliknya.¹¹ Ini kerana kewujudan bayaran pampasan atau manfaat takaful belum dapat dipastikan kerana ia berkait rapat dengan kewujudan musibah atau risiko yang diinsuranskan. Oleh itu, bayaran pampasan atau manfaat takaful ini bukanlah bayaran balasan atau gantian kepada sumbangan ke dalam tabung takaful tetapi ia merupakan *tabarru'* semata-mata.

Atas sifatnya sebagai *tabarru'* semata-mata, bayaran pampasan ini tidak menjadikan takaful sebagai akad *mu'awadhah* seperti insurans konvensional. Begitu juga perbezaan yang wujud antara nilai bayaran pampasan dan nilai sumbangan penyertaan telah membezakan takaful daripada hibah dengan syarat balasan (الهبة بشرط الثواب). Perlu ditegaskan bahawa dalam hibah, nilai balasan mestilah sama dengan nilai hibah. Ini sekaligus menolak pendapat sebahagian ulama kontemporari yang menganggap takaful ialah hibah dengan syarat balasan seperti yang dinyatakan sebelum ini. Oleh sebab ia bukan hibah bersyarat balasan, maka isu penerimaan manfaat yang tidak semestinya sama dengan kadar caruman bulanan adalah tidak bercanggah dengan syariat.

Lebih tabung takaful yang yang dikembalikan semula kepada peserta-peserta takaful selepas bayaran pampasan, perbelanjaan, komisen, dan pembentukan rizab tidak boleh dianggap suatu perkara terkutuk. Ini kerana menurut jumhur ulama dari mazhab Syafi'i, Hanafi dan Hanbali *qabad*, pemegang penerima *tabarru'* ke atas barang yang diberikan ialah syarat sah *tabarru'* tersebut. Dalam kes takaful *qabad* hanya berlaku apabila bayaran pampasan dibuat dan diterima oleh penama. Perkara ini boleh juga dijustifikasikan atas hujah bahawa sebelum bayaran atas pampasan dibuat, ia adalah *iltizam* daripada peserta untuk *tabarru'* dan *tabarru'* yang sebenar hanya berlaku semasa bayaran pampasan dibuat.

Takaful berasaskan prinsip wakaf

Takaful berdasarkan prinsip wakaf telah digunakan di Pakistan dan juga Afrika Selatan. Berdasarkan konsep ini pewakaf mewakafkan hartanya

dalam bentuk menjadikannya sebagai sumber hasil yang ditetapkan tujuan perbelanjaannya. Ia juga menggunakan prinsip sumbangan terhadap harta wakaf yang tidak dikira sebagai wakaf. Sumbangan terhadap wakaf ini adalah untuk mengganti sumbangan yang dilakukan dengan penyertaan.

Sebarang bantuan yang diperoleh oleh peserta skim yang ditimpa musibah adalah daripada sumber wakaf berdasarkan tujuan wakafnya. Pembayaran ini adalah daripada hasil wakaf dan wang yang disumbangkan ke atas harta wakaf tersebut.

Pembentukan takaful berasaskan wakaf bergantung pada beberapa perkara berkaitan hukum wakaf, secara ringkasnya seperti berikut:

- a. Wakaf wang: Dihukumkan harus seperti yang disepakati oleh majoriti ulama iaitu fuqaha mazhab Hanafi, Maliki, dan sebahagian fuqaha mazhab Hanbali. Ia diwakafkan secara *mudharabah*, dan keuntungan yang terhasil dibelanjakan ke atas orang yang diwakafkan untuk mereka, mengikut syarat-syarat wakaf. Ia juga boleh diwakafkan untuk tujuan memberi hutang.¹²
- b. Pewakaf berhak mengambil manfaat daripada harta yang diwakafkan jika ia ialah wakaf am, atau dia mensyaratkan bahawa dia berhak mengambil manfaat daripadanya bersama-sama orang lain. Ini diujahkan dengan perbuatan Uthman r.a. yang telah mewakafkan Telaga *al-rumah* dan mensyaratkan bahawa baldinya dijadikan baldi seluruh umat Islam.¹³
- c. Sebarang sumbangan yang disumbangkan kepada harta wakaf tidak dianggap sebagai wakaf. Ianya dibelanjakan ke atas orang-orang yang harta itu diwakafkan untuk mereka, serta untuk masalah harta wakaf tersebut.¹⁴
- d. Wakaf mesti dilakukan untuk pihak yang wujud secara berterusan, dan ini disepakati oleh fuqaha.¹⁵

Modus operandi takaful berasaskan prinsip wakaf¹⁶

- a. Syarikat takaful menubuhkan satu tabung wakaf. Sebahagian daripada modal syarikat diwakafkan untuk peserta-peserta yang

ditimpa musibah mengikut peraturan-peraturan penggunaan dana. Ini berkonsepkan wakaf wang yang harus mengikut hukum syarak. Jumlah wang yang diwakafkan ini, dilaburkan berasaskan konsep *mudharabah* di mana keuntungannya dimasukkan ke dalam tabung khas untuk tujuan pelaksanaan matlamat-matlamat wakaf.

- b. Dana takaful tidak dimiliki oleh mana-mana pihak. Dana itu sendiri merupakan satu entiti yang sah di sisi undang-undang yang memungkinkannya memiliki harta dan melakukan pelaburan serta memberi pemilikan kepada orang lain berdasarkan peraturan yang ditetapkan.
- c. Sebarang pihak yang inginkan perlindungan takaful boleh menyertai keanggotaan dana dengan cara melakukan sumbangan mengikut peraturan yang ditetapkan.
- d. Sebarang sumbangan daripada peserta menjadi milik dana wakaf. Sumbangan itu bukanlah harta wakaf, tetapi dianggap hak milik sumber wakaf. Oleh itu, jumlah sumbangan tersebut tidak wajib disimpan sebagaimana wang wakaf. Ia dilaburkan untuk masalah dana, dan dibelanjakan bersama-sama dengan keuntungan untuk pembayaran pampasan dan tujuan-tujuan wakaf yang lain.
- e. Penetapan syarat-syarat berkaitan hak peserta untuk mendapat pampasan dan jumlah bayaran penyertaan (sumbangan) untuk setiap jenis insurans ditentukan oleh peraturan dana. Ia juga boleh ditentukan melalui penilaian aktuari seperti yang diamalkan oleh syarikat-syarikat insurans konvensional.
- f. Sebarang pampasan yang diperoleh oleh para peserta bukanlah bayaran balasan terhadap sumbangan mereka. Pampasan itu merupakan pemberian khas daripada dana wakaf kerana mereka tergolong dalam golongan yang diwakafkan untuk mereka seperti yang dinyatakan dalam syarat-syarat wakaf. Adalah jelas di sudut hukum bahawa pewakaf berhak mengambil manfaat daripada sumber wakaf jika dia termasuk dalam golongan yang diwakafkan untuknya. Pengambilan manfaat wakaf ini bukanlah bayaran ganti kepada wakaf yang dilakukannya.
- g. Dana wakaf mempunyai hak mutlak ke atas harta dalam dana mengikut syarat yang telah ditetapkan dalam peraturan dana. Dana

wakaf mengandung semua harta tersebut yang terdiri daripada keuntungan wang wakaf dan sumbangan yang dibuat oleh peserta bersama keuntungan yang diperoleh daripada pelaburan. Dana berhak menentukan kedudukan lebihan dana yang berlaku iaitu sama ada dikekalkan di dalam dana sebagai rizab untuk defisit yang mungkin berlaku pada tahun-tahun hadapan atau dibahagikan keseluruhan lebihan atau sebahagian daripadanya kepada para peserta. Lebihan itu dibahagikan kepada tiga bahagian: satu bahagian dikekalkan sebagai rizab, satu bahagian dibahagikan kepada para peserta, dan satu bahagian dibelanjakan untuk tujuan kebajikan bagi menzahirkan ciri-ciri dana wakaf.

Model-model takaful

Sekalipun pada asasnya takaful berasaskan kontrak *tabarru'*, tetapi beberapa jenis kontrak lain diaplikasikan untuk menyelaras hubungan antara peserta dan operator takaful. Kontrak yang paling biasa digunakan ialah kontrak *wakalah*, *mudharabah*, atau gabungan kedua-duanya.¹⁷

Majlis Penasihat Syariah Bank Negara¹⁸ telah membuat satu resolusi bahawa kontrak takaful secara umumnya berasaskan prinsip syariah iaitu *tabarru'* dan *ta'awun*, selain daripada perjanjian yang dimeterai pihak yang menyertai kontrak. Dalam mewujudkan produk takaful, prinsip *tabarru'* ialah prinsip yang paling utama, sungguhpun prinsip lain seperti *wakalah* dan *mudharabah* juga dijadikan pelengkap kepada struktur asas tersebut.

Model wakalah

Wakalah ialah melantik atau memberikan amanah kepada seseorang untuk melaksanakan sesuatu tugas, yang mengikut undang-undang boleh diberikan kepada orang lain. Di bawah model ini, hubungan asas wakil digunakan untuk aktiviti penajaan jaminan (*underwriting*) dan pelaburan. Dalam penajaan jaminan, operator takaful bertindak sebagai wakil kepada peserta-peserta untuk mengendalikan dana takaful. Semua risiko ditanggung oleh dana dan lebihan kendalian dimiliki sepenuhnya oleh peserta. Operator takaful tidak terlibat dalam risiko yang ditanggung oleh dana dan tidak berhak ke atas sebarang lebihan

dana. Sebaliknya, operator menerima bayaran tetap yang dipanggil upah wakil kerana menguruskan operasi bagi pihak peserta, yang biasanya berdasarkan peratusan sumbangan yang dibuat. Walaupun begitu, ganjaran kepada operator mungkin melibatkan ganjaran prestasi yang dicaj ke atas lebihan, sebagai insentif kepada pengurusan dana takaful yang efektif. Dana pelaburan takaful juga berasaskan kontrak wakalah bi ajr di mana operator mengenakan bayaran tertentu terhadap peserta untuk perkhidmatan yang ditawarkan.

Model *mudharabah*

Dalam model *mudharabah*, operator takaful bertindak sebagai *mudharib* (usahawan) dan peserta sebagai pemodal. Kontrak ini menjelaskan bagaimana keuntungan pelaburan dan lebihan daripada operasi takaful dibahagikan antara operator takaful dan peserta. Kerugian ditanggung sepenuhnya oleh peserta sebagai pemodal dengan syarat tiada salah laku atau kecuaiian daripada pihak operator. Sekiranya terdapat kecuaiian atau salah laku daripada operator maka dia tidak layak menerima sebarang bayaran atau pampasan atas usahanya.¹⁹

Mengikut prinsip ini, operator takaful akan menerima bayaran ansuran takaful atau sumbangan takaful (modal kepada *mudharabah*) daripada para pelabur atau penyumbang modal ataupun dana daripada peserta-peserta takaful. Kontrak ini menjelaskan bagaimana lebihan tajaan jaminan sepatutnya dibahagikan mengikut nisbah perkongsian keuntungan yang dipersetujui mengikut prinsip *mudharabah*, antara penyumbang modal dan operator takaful. Oleh itu, operasi ini boleh dianggap sebagai usaha perniagaan yang melibatkan perkongsian keuntungan antara operator takaful dan peserta.

Struktur ini bercanggah dengan piawaian AAOIFI berkenaan takaful. Percanggahan wujud dalam pembahagian lebihan dana *tabarru'* kerana lebihan tersebut sebenarnya ialah baki modal dan bukannya keuntungan terkumpul.²⁰ Sesetengah ulama kontemporari yang membenarkan perkongsian lebihan antara pemegang polisi dan operator takaful menganggapnya sebagai *ju'alah* (komisen) untuk kecemerlangan prestasi pengurusan.²¹

Persamaan dan perbezaan antara model wakalah dan mudharabah

Terdapat dua persamaan utama seperti berikut:

- a. *Mudharib* selain dianggap sebagai rakan kongsi juga dianggap sebagai wakil. Oleh itu dalam kedua-dua jenis pelaburan, pemilik dana atau pemodal tidak akan mengurus sendiri perniagaan, tetapi memberikan kuasa mengurus kepada operator takaful sebagai ejen atau usahawan.
- b. Bayaran untuk pengurusan dana dan juga *ju'alah* ditetapkan sejak dari awal. Begitu juga dalam *mudharabah*, nisbah perkongsian keuntungan perlu dipersetujui terlebih dahulu.

Perbezaan antara kedua-dua jenis model ini ialah ketiadaan nisbah perkongsian keuntungan dalam model *wakalah*. Manakala dalam model *mudharabah*, *mudharib* berkongsi untung dengan pemodal dan ia hanya akan mendapat keuntungan jika pelaburan itu menghasilkan keuntungan. Dalam model *wakalah*, pengurus dana atau operator takaful berhak menerima bayaran khidmat pengurusan dana dalam apa jua keadaan sama ada prestasi dana memberangsangkan atau pun tidak. Tetapi dalam model *mudharabah*, *mudharib* iaitu operator takaful tidak berhak mengaut keuntungan daripada pelaburan, kecuali jika terdapat *ju'alah* yang telah ditetapkan terlebih dahulu sebagaimana yang dipersetujui oleh sebahagian ulama.

Model gabungan antara wakalah dan mudharabah

Dalam model ini, kontrak *wakalah* digunakan untuk aktiviti tajaan jaminan, dan kontrak *mudharabah* pula digunakan untuk aktiviti pelaburan dana takaful. Pendekatan ini nampaknya digemari oleh sesetengah organisasi antarabangsa dan digunakan secara meluas oleh industri takaful.

Perkembangan terkini menunjukkan bahawa operator takaful yang telah biasa menggunakan model *mudharabah* telah beralih ke model *wakalah*. Gabungan ini berlaku pada tahap pengurusan dana apabila operator takaful bertindak sebagai ejen kepada peserta untuk mengurus dana, dan pada tahap pelaburan ia bertindak sebagai *mudharib*. Sebagai

mudharib pihak pengurusan berhak berkongsi keuntungan daripada pulangan pelaburan.

Model *wadi'ah*

Ada cadangan menggunakan model *wadi'ah* sebagai konsep asas takaful. Sumbangan premium dianggap sebagai simpanan *wadi'ah* setiap peserta. Cadangan ini kononnya boleh menyelesaikan masalah pembahagian *underwriting surplus* di mana peserta berhak mendapat balik baki simpanan *wadi'ahnya* setelah ditolak keseluruhan tuntutan (*claims*). Cadangan menggunakan model *wadi'ah* ini banyak mendapat kritikan daripada pakar-pakar fiqh muamalat semasa. Antara lain, isu lebih ataupun *surplus* yang diberikan balik kepada peserta/pemegang polisi tidak dilarang oleh badan-badan fiqh antrabangsa seperti AAOIFI. Apa yang dilarang ialah perkongsian pengendali takaful dengan peserta sama ada dikira untung *mudharabah* atau perkongsian lebih. Walaupun begitu ada juga badan penasihat syariah yang membenarkan perkongsian lebih dengan kadar yang berpatutan atas dasar *ju'alah*.

Antara isu syariah yang lain ialah *wadi'ah* yang diberikan ialah *wadia'ah madhmunah* (yang dijamin). Maka ia akan mengambil hukum hutang. Secara tidak langsung ia bercanggah dengan *tabarru'* dan juga dengan konsep pelaburan di mana dalam pelaburan, keuntungan dan modal tidak boleh dijamin. Jaminan keuntungan dan modal menjadikannya sama dengan pinjaman riba. Satu lagi masalah fiqh ialah pengendali takaful mestilah memberi hutang sekiranya tabung *tabarru'* defisit. Ia ialah masalah mensyaratkan manfaat daripada hutang yang dikenali sebagai '*aqridhni uqridhuk*' bermaksud beri hutang kepadaku (dengan syarat) aku akan berikan hutang kepada kamu.

Takaful sebagai satu perniagaan dan pelaburan

Diperhatikan bahawa banyak kajian yang telah dibuat memberi keutamaan kepada konsep dan struktur asal takaful yang tidak mempunyai unsur pelaburan. Mereka melihat takaful dalam kerangka *tabarru'* atau *iltizam bi al tabarru'*, *ta'awun* dan wakaf. Dalam semua keadaan, peserta takaful terikat untuk membuat sumbangan dan tabung

takaful juga terikat untuk menyediakan perlindungan berdasarkan jumlah manfaat takaful. Jika terdapat lebih dana, pemegang polisi atau peserta layak mendapat lebih tersebut. Struktur asal ini bertujuan merealisasikan matlamat sebenar takaful iaitu bekerjasama dan tolong-menolong menghadapi risiko yang berlaku. Tidak ada sebarang tujuan mengaut keuntungan daripada pelaburan dana.

Kini, takaful bukan lagi semata-mata skim kebajikan dan tolong-menolong. Para pengendali takaful berlumba-lumba membuat keuntungan dan mengumumkannya dalam media. Pengurusan industri takaful tidak lagi sama dengan pengurusan wakaf ataupun pengurusan harta anak yatim. Kewujudan kontrak *mu'awadhah* dalam mengambil upah untuk pengurusan dana dan kerja-kerja takaful tidak dapat diketepikan lagi.

Pada masa yang sama, takaful sekarang bukan sahaja terhad kepada menawarkan produk perlindungan, bahkan ia juga menawarkan produk-produk pelaburan. Para peserta takaful berminat untuk membuat pelaburan di samping mendapat manfaat perlindungan. Untuk memperbanyakkan produk terkini, takaful dirangka untuk menyediakan peluang pelaburan bersama dengan manfaat takaful. Produk-produk yang selalunya berasaskan kontrak *mu'awadhah* seperti *mudharabah* dan *wakalah bi ajr* distrukturkan dalam bentuk sebahagian sumbangan peserta dikhususkan kepada pelaburan dan sebahagian yang lain dikhususkan untuk dana *tabarru'*. Penglibatan kontrak *mu'awadhah* ini di dalam takaful telah mewujudkan beberapa isu syariah untuk dibincangkan. Antara isu tersebut ialah:

I. Penggabungan beberapa akad menjadi satu

Dalam satu produk takaful terdapat beberapa konsep syariah atau akad yang digabungkan seperti *kafalah* (jaminan), *tabarru'*, *mudharabah* dan *wakalah*. Persoalannya, adakah penggabungan ini dibenarkan menurut perspektif fiqh? Apakah kontrak *tabarru'* boleh digabungkan dengan kontrak *mu'awadhah* sedangkan keduanya mempunyai konsep yang berbeza?

Berkaitan isu penggabungan kontrak ini, Rasulullah SAW pernah melarang daripada berlakunya dua transaksi dalam satu pembelian

menurut hadits *safqatain fi safqah*:²² Sungguh pun begitu, tegahan ini tidaklah boleh difahami secara mutlak bahawa sebarang penggabungan akad adalah dilarang. Ini kerana ulama mempunyai perbezaan pentafsiran dalam mentafsirkan hadis ini.²³

Nazih Hammid berpendapat bahawa dua kontrak yang berbeza tidak boleh digabungkan jika:

- a. Terdapat dalil yang jelas melarang perkara tersebut.
- b. Ia digunakan sebagai helah untuk melakukan suatu perkara yang ditegah seperti jual beli '*inah*.
- c. Ia mempunyai sifat dan implikasi perundangan yang berbeza seperti gabungan antara jualan dengan pemberian pinjaman (*bay' wa qard*), atau perkongsian dengan jualan (*musyarakah wa bay*) dan sifat-sifat lain.

Sungguhpun begitu, jika kedua kontrak tidak berbeza atau bercanggah antara satu sama lain seperti penggabungan antara jualan dan hibah, atau pajakan dan hadiah, maka ianya dibenarkan.²⁴ Pendapat Nazih Hammid ini menepati pandangan Ibn Taymiyyah yang memberi komentar berkaitan hadis di atas. Ibn Taymiyyah menjelaskan: "Makna hadis secara umumnya melarang digabungkan bersama *mu'awadhah* dan *tabarru'*. Ini kerana *tabarru'* itu telah digunakan untuk tujuan *mu'awadhah*. Ia bukan lagi *tabarru'* semata-mata tetapi telah menjadi sebahagian daripada bayaran pertukaran (*'iwad*). Jika (kedua-dua orang yang berakad itu) bersetuju untuk menganggap bahawa *tabarru'* itu bukan bayaran pertukaran maka sesungguhnya kedua-duanya telah menggabungkan dua perkara yang berlawanan".²⁵

Melihat kepada akad yang digunakan dalam takaful, dapatlah dirumuskan bahawa ia ialah satu bentuk kontrak baru yang melibatkan *tabarru'* antara para peserta takaful dan akad *mu'awadhah* di antara peserta takaful dengan operator takaful yang menguruskan dana *tabarru'* serta tugas yang berkaitan. Sungguhpun nampaknya seperti ada unsur gabungan dua bentuk akad yang berlainan konsep dengan tujuan dalam operasi takaful, tetapi daripada operasi takaful, pemeteraian kontrak *mu'awadhah*

dan *tabarru'* berlaku antara dua peringkat pelaku kontrak yang berlainan iaitu pertamanya antara para peserta sesama mereka yang melibatkan kontrak *tabarru'* dan keduanya antara peserta dan operator takaful yang melibatkan kontrak *mu'awadhah*. Apa yang berlaku dalam takaful juga, bukanlah suatu helah untuk menghalalkan riba seperti *bay' al-'inah* dan riba lain.

Untuk mengelakkan timbulnya sebarang keraguan berkaitan isu penyatuan dua kontrak yang berlawanan, adalah dengan ini dicadangkan supaya terdapat satu Perjanjian Asas Takaful (*Takaful Master Agreement*) yang membezakan kontrak *tabarru'* dan *mu'awadhah* yang terdiri daripada *mudhrabah* atau *wakalah bi al istithmar* secara jelas. Perlu disebutkan di sini bahawa dalam sesetengah borang permohonan takaful, hanya akad *tabarru'* sahaja yang disertakan. Dicapulkan di sini supaya bersama-sama dengan akad *tabarru'* tersebut, disertakan juga akad *mudhrabah* atau *wakalah bi al istithmar* yang ditandatangani secara berasingan. Jika sebahagian besar sumbangan adalah untuk pelaburan sebagaimana yang ditawarkan oleh *investment-linked* takaful, maka *mudharabah* atau *wakalah bi al istithmar* patut menjadi kontrak asas manakala *tabarru'* pula sebagai kontrak tambahan.

II. Hubungan kontrak

Hubungan kontrak antara para peserta, operator takaful dan pengurus tabung dalam kes (*outsourc*e) untuk menjana pendapatan melalui pihak ketiga perlulah dijelaskan kepada peserta. Penjelasan ini turut melibatkan jumlah bayaran yang dikenakan, jumlah bayaran yang diperoleh oleh ejen takaful, jumlah bayaran yang diperoleh oleh operator takaful, dan jumlah caj yang dikenakan oleh pengurus tabung pelaburan ataupun *investment link*. Kesemuanya mestilah dinyatakan secara jelas.

Kebanyakan peserta takaful yang juga merupakan pelabur tidak mengetahui apakah jenis kontrak yang mengikat mereka dengan operator takaful atau pihak ketiga iaitu pengurus tabung *tabarru'*. Kalau dilihat dari sudut hubungan antara peserta takaful dengan operator takaful, kontrak yang mengikat mereka ialah kontrak

mu'Éwālāh bersasaskan *wakalah bi ajr*.²⁶ Operator takaful mengurus dana sebagai wakil yang dilantik oleh para peserta. Memandangkan penyerahan tabung ini kepadanya berasaskan pegangan dengan jaminan (*yad al-amanah*), operator takaful mestilah bertanggungjawab atas sebarang kecuaiian yang berlaku. Para peserta harus mengetahui hal ini supaya dapat dipastikan tidak berlaku sebarang salah laku pihak operator.

III. Upah Yang Dikenakan Mestilah Diketahui

Upah yang timbul daripada *wakalah bi ajr* mestilah diketahui secara jelas. Dalam kes takaful, upah diambil daripada peserta dalam bentuk yuran bagi kedua-dua tabung pelaburan dan tabung *tabarru'*. Tuntutan kejelasan upah dalam wakalah dijustifikasikan dengan syarat yang dituntut berkaitan kuantiti tugas atau kerja yang perlu dilakukan di dalam wakalah. Sebagaimana kuantiti tugas atau kerja mestilah diketahui, maka demikianlah juga bayaran upah yang dikenakan.²⁷

Dalam industri takaful, penyelewengan berkaitan isu upah boleh berlaku apabila para peserta tidak diberitahu dengan jelas tentang komisen dan caj tinggi yang dikenakan oleh operator takaful atas setiap sumbangan. Untuk memasarkan produk mereka, operator takaful melantik ejen-ejen khas yang menerima komisen tinggi yang dibayar terlebih dahulu. Akibatnya, perkara ini boleh membawa kepada kegagalan mendapat pulangan keuntungan kerana tiada nilai tunai yang dikumpulkan pada awal tahun. Pada masa yang sama, para peserta tidak diberitahu tentang caj atau yuran yang dikenakan atas sumbangan yang dibuat. Bahkan, kadang-kadang tiada penyata semasa dihantar kepada pelanggan menyatakan hasil terkumpul atau unit-unit NAU dalam akaun pelaburan. Aplikasi ini jelas bercanggah dengan konsep upah sebagaimana dijelaskan di atas.

Upah dalam model *mudharabah*

Apa yang dinyatakan sebelum ini ialah isu upah atau caj yang dikenakan ke atas pengurusan dana takaful berkonsepkan model wakalah. Dalam

model *mudharabah* isu ini secara umumnya tidak disepakati oleh para fuqaha. Kebanyakan fuqaha tidak membenarkan sebarang upah untuk pengurusan *mudharabah* kerana pengusaha atau *mudharib* telah mendapat bahagian daripada keuntungan yang diperolehi mengikut nisbah perkongsian keuntungan. Jika pengusaha mengambil upah bermakna dia mengambil keuntungan tambahan daripada *mudharabah*. Oleh itu Imam Syafie tidak membenarkan *mudharib* menggunakan modal *mudharabah* untuk tujuan perbelanjaan harian kecuali setelah mendapat persetujuan daripada pemodal.²⁸ Fuqaha mazhab Hanafi serta Imam Malik. Sungguhpun mengharuskan pengambilan wang *mudharabah* ini, mereka menghadkannya pada situasi *mudharib* yang berada dalam perjalanan perniagaan di luar negerinya sendiri, atau untuk perbelanjaan tujuan *mudharabah*nya sahaja.²⁹

Disebut dalam piawaian AAOFI bahawa gabungan antara perkongsian keuntungan dengan caj bayaran oleh *mudharib* adalah bercanggah dengan prinsip *mudharabah*. Caj dibenarkan untuk perkhidmatan lain yang tiada kaitan dengan *mudharabah* dan dipersetujui bersama dalam satu kontrak yang berasingan.³⁰

Kesilapan-kesilapan teknikal yang mungkin berlaku dalam pengendalian takaful

1. Tumpuan diberikan kepada akad *tabarru'* sahaja sebagai konsep asas takaful tanpa dinyatakan sama ada semua sumbangan ialah *tabarru'* penuh seperti takaful berkumpulan dan takaful am ataupun *tabarru'* pelaburan seperti takaful keluarga.
2. Tidak membezakan antara *mu'awadah* dengan *tabarru'*. *Mu'awadah* dalam takaful melibatkan dua akad:
 - a. Upah ke atas pengurusan urusan takaful termasuk menerima premium dan membayar tuntutan pampasan (الوكالة على العمل).
 - b. Upah atas pengurusan pelaburan (الوكالة بالاستثمار) bagi akaun khas peserta dan juga pelaburan dana tabung *tabarru'*. Manakala *tabarru'* dan *ta'awun* pula adalah antara peserta takaful.

3. Tidak disebut kadar upah yang dikenakan oleh pengendali takaful pada kedua-dua keadaan (a) dan (b) di atas. Perlu diingat bahawa ia ialah akad *mu'awadhah* yang mana kewujudan jahalah (ketidaktahuan) harga/caj boleh menjejaskan kesahihannya. Upah atas kerja yang dikenakan oleh pengendali takaful tidak boleh disamakan dengan pengurusan wakaf atau harta anak yatim. Ini kerana pengurusan wakaf dan harta anak yatim bukan bertujuan untuk mengambil untung daripada upah pengurusan, sebaliknya syarikat takaful bertujuan menjana keuntungan daripada upah yang dikenakan. Maka perlulah dijelaskan kepada peserta takaful jumlah atau kadar upah yang dikenakan.
4. Peserta hanyalah dimaklumkan tentang jumlah manfaat yang diperolehi dan jumlah simpanan serta keuntungan pelaburan daripada simpanan akaun khas peserta. Kadang-kadang tidak ditekankan bahawa kadar keuntungan (kebiasaannya 5.5%) hanyalah jangkakan dan bukan yang sebenar.
5. Tidak membezakan antara dua akaun: akaun syarikat dengan akaun *tabarru'* peserta.
6. Tidak dinyatakan dalam sijil takaful bahawa syarikat pengendali takaful bertindak memberi perlindungan/membayar pampasan mewakili tabung *tabarru'* yang pada masa yang sama ia mewakili semua peserta lain untuk beriltizam memberi perlindungan/manfaat tertentu ketika musibah.
7. Tidak membezakan antara lebihan dan keuntungan pelaburan daripada tabung *tabarru'*.
8. Tidak dinyatakan dengan jelas pembahagian lebihan, khasnya bagi model wakalah sama ada dikongsi antara peserta dengan pengendali takaful (tentang nisbah perkongsian) ataupun kepada peserta sahaja ataupun dikembalikan kepada tabung *tabarru'*. Di sini persetujuan peserta sangatlah penting dan ia dianggap sebagai syarat yang dipersetujui.

Kesimpulan dan cadangan

1. Prinsip *tabarru'* ialah konsep asas kepada takaful yang membezakannya daripada insurans konvensional.
2. Untuk bahagian sumbangan *tabarru'* pula, ia boleh dibahagikan kepada *tabarru'* berpatutan (*partial*) ataupun *tabarru'* sepenuhnya, dan ia perlu dinyatakan di dalam kontrak. *Tabarru'* keseluruhan boleh diaplikasikan kepada takaful (umum). Pemegang polisi tidak menjangkakan sebarang pulangan daripada jumlah sumbangan keseluruhan seperti MRTT (Takaful Gadai Janji Berkurangan). Walaupun begitu, dalam sesetengah produk takaful, ia juga boleh dianggap sebagai sumbangan berpatutan (*partial*). Dalam hal ini, peserta layak mendapat pulangan/pembahagian lebih risiko/tabung *tabarru'* selepas pemotongan jumlah bayaran tuntutan, pengimbangan lebih (*reserves*) dan kos-kos pengurusan tabung yang telah ditetapkan.
3. Operator takaful boleh mengenakan yuran yang berpatutan³¹ untuk unit *tabarru'* yang boleh dianggap sebagai usaha bukan komersil (*non commercial venture*). Untuk unit pelaburan operator takaful boleh mengenakan yuran sama ada sebagai broker atau pengurus tabung pelaburan, ataupun berkongsi keuntungan dengan ahli-ahli pelabur.
4. Dalam pengendalian bisnes takaful, sama ada dilaburkan jumlah sumbangan atau dikendalikan tabung *tabarru'*, kontrak yang diguna ialah kontrak *mu'awadhah* di mana operator takaful mengenakan caj atas perkhidmatan yang disediakan bagi mengendalikan tabung pada amnya dan secara khususnya (tabung *tabarru'*) mengikat hukum *ijarah*. Ini juga bertepatan jika operator menjadi *mudharib* yang melaburkan sumbangan peserta-peserta. Oleh itu, tiada tolak ansur untuk elemen kesamaran.
5. Dicadangkan wujud Perjanjian Asas Takaful ataupun Produk Takaful Pelaburan (*investment links takaful*), diikuti dua kontrak berasingan, kontrak pelaburan dan kontrak *tabarru'*. Ia perlu dimasukkan dalam borang permohonan. Operator atau ejennya perlu mengeluarkan penyata prospektus pelaburan kepada orang ramai terutamanya para pelabur.

6. Jika dari awal lagi, produk dicipta untuk tujuan pelaburan, dicadangkan supaya kontrak yang diguna ialah kontrak pelaburan sama ada ianya *wakalah bi al istithmar* atau *mudharabah* mestilah dijadikan kontrak asas, manakala akad *tabarru'* yang tujuannya mendapatkan perlindungan melalui kerjasama *tabarru'* dijadikan kontrak tambahan. Pengasingan kedua-dua kontrak mestilah jelas. Dengan itu, jumlah nilai untuk pelaburan, jumlah untuk *tabarru'* serta caj yuran sebagai upah pengurusan yang dikenakan dapat dinyatakan dengan jelas.

Nota Hujung

1. Abd Sattar Abu Ghuddah, (2008), *Buhuth fi al Mu'amalat wa al-Asalib al-Masrafiyyah al-Islamiyyah*, Dallah al-Barakah, Jld. 9, hlm 276.
2. AAOIFI Standard, Standard no. 26/2.
3. Perlu juga disebutkan di sini bahawa tidak semua para pengkaji bersetuju bahawa kontrak asas takaful berasaskan *tabarru'*. Yusuf al Shubayli berpendapat bahawa kontrak asas takaful bukan *tabarru'* atau *mu'awadhah*, tetapi ia adalah satu kontrak baru iaitu kontrak *ta'awun* (bekerjasama dan tolong menolong). Penulis berpendapat tidak ada sebarang hujah yang kuat untuk membezakan antara *tabarru'* dan *ta'awun*. Secara realitinya, asas kontrak dalam takaful ialah *tabarru'* yang diaplikasikan untuk mencapai tujuan *ta'awun*. Yusuf al Shubayli, "Muqaranah Bayna Nizam al Waqf Wa al Taa'min al Takafuli", International Conference on Cooperative Insurance in the Framework of Wakf, 4-6 Mac 2008, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, Kuala Lumpur, hlm 7-8.
4. Abd Sattar Abu Ghuddah, *Buhuth fi al Muamalat..* Jld. 9, hlm 277.
5. *Al-Lu'lu' wa al Marjan*, hadis no. 1626. Amalan ini juga dikenali sebagai al nihd (النهدي) atau *al-munahadah* (المناهدة). Ulama bersependapat bahawa penukaran nilai atau pampasan dalam al-nihd walaupun tidak sama rata, ia tidak menjadi riba, kerana ia bukan kontrak *mu'awadhah*, tetapi kontrak *tabarru'* yang bersifat unilateral. Ibnu Hajar al 'Asqalani menjelaskan: "Dilihat bahawa amalan ini pada mulanya seperti hanya dibenarkan semasa musafir, tetapi semua ulama kemudiannya bersepakat bahawa melaksanakan transaksi yang bersifat kerjasama seperti ini dibenarkan walaupun bukan pada keadaan musafir, sepertimana yang dilakukan oleh Al Asya'ariyyin. Ibnu Hajar, Fath al Bari, jld.5, hlm129.
6. Abd al Sattar Abu Ghuddah, (2002), *Buhuth fi al Muamalat wa al Asalib al Masrafiyyah al Islamiyyah*, Dallah al Barakah Group, jld.2, hlm343-344.
7. Abd al-Sattar Abu Ghuddah, *ibid.*, jld. 2, hlm340-341.
8. Terdapat sebahagian ulama kontemporari yang menganggap bahawa takaful berasaskan konsep hibah dengan syarat balasan. Pendapat ini tertolak kerana hibah dengan syarat balasan berlainan daripada takaful. Dalam hibah, kadang-kadang tiada langsung unsur kerjasama dan tolong-menolong, sedangkan ia ialah asas takaful. Bahkan matlamat sebenar

hibah dengan syarat balasan adalah untuk mendapatkan balasan, yang menyebabkannya hampir sama dengan jual beli. Para fuqaha berselisih pendapat pada masalah hibah dengan syarat balasan. Imam Abu Hanifah dan Malik mengharuskannya kerana ia bukan merupakan *bai' majhul* (jual-beli barang yang tidak diketahui harganya) di mana Imam Malik menjadikan adat yang berlaku sebagai syarat yang mengesahkan bentuk muamalah ini. Maksudnya balasan kepada hibah secara adatnya mestilah setimpal dengan nilai hibah. Imam al-Syafie, Abu Dawud, dan Abu Thaur melarangnya kerana ia ialah *bai' majhul*. *Bidayat Al Mujtahid* jld.2, hlm537.

9. Tahrir al-Kalam fi Masail al-Iltizam, dipetik daripada *Fath al-'Ali al-Malik*, jld.1, hlm 217-219.
10. Abd al Sattar Abu Ghuddah, (2002), *Buhuth fi al Muamalat wa al Asalib al Masrafiyyah al Islamiyyah*, Dallah al Barakah Group, jld.2, hlm 343-344.
11. Abd al-Sattar Abu Ghuddah, *Nizam al-Ta'amin al Takafuli Min Khilal al Waqf*, International Conference on Cooperative Insurance in the Framework of Wakf, 4-6 Mac 2008, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, Kuala Lumpur, hlm 7.
12. *Fath al-Qadir*, jld.6, hlm19, *Mawahib al-Jalil*, jld.6, hlm21, al-Insaf li al-Mawardi jld.7, hlm11, sahih al-bukhari, kitab al wasaya, bab 31, dan lihat: kajian oleh Syeikh Muhammad Taqi al Uthmani yang dihantar untuk Nadwah al Barakah ke-26.
13. Diriwayatkan oleh al-Tarmizi dan al-Nasa'i, *al-Fatawa al-Hindiyyah*, jld.2, hlm 398, al-Mughni li-Ibni Qudamah jld.6, jld.193, dinukilkan daripada Abd al-Sattar Abu Ghuddah, 2008, *Buhuth fi al-Muamalat wa al-asalib al-Masrafiyyah al-Islamiyyah*, jld.9, Dallah al-Barakah Group, hlm 285-289.
14. *Al-Fatawa al-Hindiyyah*, jld. 2, hlm460, al-Khaniyyah, jld.3, hlm 291 dinukilkan daripada Abd al-Sattar Abu Ghuddah, (2008), *Buhuth fi al-Muamalat wa al-asalib al-Masrafiyyah al-Islamiyyah*, Jld.9, Dallah al-Barakah Group, hlm 285-289.
15. Ibn Qudamah, al-Mughni, jld.6, hlm214.
16. Abd al-Sattar Abu Ghuddah, (2008), jld. 9, hlm 287.
17. Accounting, Auditing and Governance Standards for Islamic Financial Institution, 1424-5H/2003-4, Manama, Bahrain, Jun 2003, Financial Accounting Standards for Investment Fund, hlm 422.

18. <http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=8&pg=14&ac=1511&prinr=1>. 25 April 2009.
19. Issues in Regulation and Supervision of Takaful, Islamic Financial Services Board (IFSB), dan International Association of Insurance Supervisors (IAIS), Ogos 2006, klausa 9.
20. AAOIFI menetapkan bahawa syarikat pengendali takaful tidak berhak berkongsi lebih dana. Lebih dana *tabarru'* hanya boleh dibahagikan kepada peserta takaful, ataupun dikekalkan di dalam dana untuk menguatkannya ataupun dibahagikan kepada mana-mana tujuan kebajikan. Sila rujuk AAOIFI Standard, Piawaian Takaful, piawai 26/5/5.
21. Temuramah penulis dengan Abd al Sattar Abu Ghuddah, di Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 6 Mac 2008.
22. Al-Tirmizi telah meriwayatkan hadis ini secara marfu' dari Abu Hurairah. Lafaz hadis ini ialah:

(عن أبي هريرة نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة)

Maksudnya: "Rasulullah SAW melarang pelaksanaan dua transaksi dalam satu jual beli". Ibn Hajar al Haithami, *Majma' al Zawai'd*, jld.4, hlm84-86.
23. Tafsiran yang masyhur ialah memeterai satu kontrak yang mengandungi dua kaedah bayaran iaitu bayaran tertunda dengan harga yang lebih tinggi dan bayaran tunai dengan harga yang lebih rendah. Kontrak itu dimeterai tanpa diputuskan terlebih dahulu kaedah bayaran yang dipilih. Terdapat di kalangan ulama kontemporari yang membuat kesimpulan bahawa tegahan dalam kontrak seumpama ini kerana kaitannya dengan riba dan kesamaran atau jahalah. Ali Muhyiddin Qurrah Daghi, Kajian Semula Fatwa Yang Dikeluarkan, Sempena Simposium Al Baraka Banking Group, Simposium ke-29 Dallah Al Baraka tentang Ekonomi Islam, 6-7 September 2008, hlm. 216-217.
24. Nazih Hammad, (2001), *Qadaya Fiqhiyyah Mu'asarah Fi al-Mal wa al-Iqtisad*, Dimasq, Dar al Qalam, hlm 262.
25. Ibid.
26. Kontrak wakalah pada asalnya tidak mengikat pihak-pihak yang berakad. Tetapi kerana ia mengandungi unsur upah, wakalah ini telah mempunyai kekuatan mengikat pihak-pihak yang berakad. Hukumnya adalah harus. Al Nawawi, *Raudat al-Talibin*, jld.4, hlm332, Ali Muhyiddin Qurrah Daghi, *ibid.*, hlm223-224.

27. Ibid., hlm 223-224.
28. Al-Syiraazi, *al-Muhazzab*, jld.1, hlm386.
29. Al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, jld.22, hlm63.
30. AAOFI standard no. 8, hlm2.
31. Ali Muhyiddin Qurrah Daghi, *al-Ta'amin al-Islami*, hlm330-331.

Rujukan

- Abd al-Sattar Abu Ghuddah. (2002). *Buhuth fi al-mu'amalat wa al-asalib al-masrafiyyah al-Islamiyyah*, Dallah al-Barakah Group, jld.2.
- _____. (2005). *Al-Ta'amin al-Islami Dirasat Fiqhiyyah Ta'siliyyah*, Lubnan: Dar al-Basha'ir,
- _____. 2008. *Buhuth fi al-mu'amalat wa al-asalib al-masrafiyyah al-Islamiyyah*, Dallah al-Barakah Group, jld.9.
- _____. "Nizam al-ta'amin al-takafuli min khilal al-waqf", International Conference on Co-operative Insurance in the Framework of Wakf", 4th-6th March 2008, International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur.
- Abdullah bin Muhamad bin Ahmad Tayyar, *al-Bunuk al-Islamiyyah baina al-nazariah wa tatbiqat*.
- Accounting, Auditing and Governance Standards for Islamic Financial Institutions, 1424-5H/2003-4, Manama, Bahrain, Jun 2003, Financial Accounting Standards for Investment Fund.
- Accounting, Auditing and Governance Standards for Islamic Financial Institutions (2003-2007), Manama, Bahrain, Financial Accounting Standards for Investment Fund.
- Ali Muhyiddin Qurrah Daghi, Review of Fatwas Issued During Al-Baraka Banking Group Symposium, Dallah al-Baraka 29th symposium on Islamic Economics, 6-7 September 2008.
- Al-Nadawi, Ali Ahmad, *Jamharatul al-qawaid al-fiqhiah fi al-muamalat al-maliyah*.
- Al-Nawawi, Muhyi al-Din ibn Sharaf,(1992), (d. 76 AH/1277 CE). *Raudat al-talibin*, Beirut: Dar al-kutub al-ilmiyyah.

- Al-Sarakhsi, Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad (d. 483 AH/1090 CE) *al-Mabsut*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1406 AH.
- Al-Shirazi, Abu Ishak Ibrahim ibn Ali ibn Yusuf, (1996) (d. 475 AH/1083 CE), *al-Muhazzab* Ed. Muhammad al-Zuhayli. Beirut: al-Dar al-Shamiyya.
- Al-Tirmidhi, Abu Isa, *al-Sunan*, with *Tuhfat al-ahwazi* Muhammad Abd al-Rahman al-Mubarakfuri, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, no. date.
- Engku Rabiah Adawiah Engku Ali and P.Odierno, Hassan Scott, (2008) "Essential Guide to Takaful" Kuala Lumpur: Centre for Research and Training.
- Ibn Abidin, Muhammad Amin ibn Umar (d. 1197 AH/1783 CE). *Hashiat radd al-muhtar*. Beirut: Dar al-Fikr, 1387 AH.
- Ibn Hajr, Ahmad ibn Ali al-Asqalani, (1405H), (d. 852 AH/1448 CE), *Fath al-Bari*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Qudamah, Muwaffaq al-Din Abu Muhammad Abdullah ibn Ahmad ibn Muhammad al-Maqdisi, (1405H), (d. 620 AH/1223 CE) *al-Mughni*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Issues in Regulation and Supervision of Takaful, Islamic Financial Services Board (IFSB) and International Association of Insurance Supervisors (IAIS), August 2006.
- Nazih Hamad. (2001). *Qadaya fiqhyyah mu'asarah fi al-mal wa al-iqtisad*, Damascus, Dar al-Qalam.
- Sa'du al-Jurf. (2009). *Taqwim anzimah wa watha'ik al-tamin al-ta'awuni*, Multaqa al-Ta'min, Riyadh.
- Sheikh al-Islam Ibn Taymiyyah Ahmad ibn Abd al-Halim. (1991). *Majmu' al-Fatawa*. Ed. Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Qasim al-Najdi. Riyadh: Dar Alam al-Kutub.
- Yusuf al-Shubayli. "Muqaranah bayn nizam al-waqf wa al-tamin al-takafuli" International Conference on Co-operative Insurance in the Framework of Wakf", 4th-6th March 2008, International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur.
- <http://www.ambg.com.my/personal/depositinvestments/fdinvestments/amhightakafulinvestmentlinkedp>.
- http://www.alislami.ae/en/personalbanking_takafulprogramme.htm, and <http://www.takaful-ikhlas.com.my/familyTakaful/basis> Premier investment linked asp. Accessed 20/04.09

<http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=8&pg=14&ac=1511&print=1>.
accessed on 25th April 2009

<http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=8&pg=14&ac=1511&print=1>.
Accessed on 25th April 2009.

http://www.takafulmalaysia.com/V5/index.php?option=com_content&task=view&cid=24&Itemid=161.

Analisis Terhadap Manfaat Simpanan Wang di Bank

SHOFIAN AHMAD & HAYATULLAH LALUDDIN

Abstrak

Dalam usaha pihak bank menarik sejumlah besar simpanan daripada para penyimpan ke dalamnya, ia telah menawarkan pelbagai faedah dan manfaat yang boleh dinikmati oleh para penyimpan berasaskan simpanan mereka. Bentuk-bentuk manfaat tersebut boleh dibahagikan kepada dua iaitu: manfaat secara langsung dan manfaat secara tidak langsung. Contoh manfaat langsung seperti pemberian dividen kepada penyimpan. Manakala contoh manfaat yang tidak langsung seperti kemudahan-kemudahan tertentu yang diterima oleh penyimpan berpunca daripada simpanan mereka. Contohnya tawaran perlindungan insuran percuma bagi penyimpan, kemudahan diskaun dalam pembelian menggunakan kad-kad debit, hadiah-hadiah tahunan, cabutan bertuah dan sebagainya yang berasaskan kepada simpanan mereka di dalam bank. Kajian ini akan memfokuskan terhadap status hukum bagi manfaat secara tidak langsung yang ditawarkan oleh pihak bank kepada penyimpan. Metod kajian ini berbentuk kajian kepustakaan. Kerangka teori kajian ini bertitik tolak di atas status hukum dan bentuk simpanan wang di bank-bank Islam. Dapatan kajian ini menunjukkan bahawa terdapat pelbagai bentuk manfaat yang diterima oleh para penyimpan di bank-bank Islam sama ada berbentuk langsung dan tidak langsung. Kesemua manfaat tersebut adalah diterima berasaskan simpanan mereka di bank-bank tersebut.

Abstract

The banks, in their attempts to attract more customers, offer various forms of benefits and facilities that the customers can enjoy when depositing funds in the banks. These benefit and facilities can take two forms: direct and indirect. Direct benefits are represented by provision of dividend to depositors whereas; the indirect benefits are represented by offering of insurance, sale on discount rate when using the debit card, annual gift and lucky draw. The customers are entitled to such facilities and benefit based on their savings in the bank. This research focusses mainly on the issue of indirect benefits and their status from Shariah perspective. Library research method is used in this research due to the nature of its subject. The hypothesis of the research revolves around the status of the indirect benefits offered by the bank from Shariah perspective and the distinctive feature of such benefits offered by Islamic banking. The finding of the research shows that the benefits, direct or indirect, received by customers in Islamic banking have various features. All these benefits are received through depositing funds in the bank.

Pendahuluan

Bentuk asal akad simpanan (*wadi'ah*) ialah amanah. Amanah secara umumnya bermaksud aman, selamat, dan jujur. Maksud ini terdapat dalam akad simpanan di mana pihak penyimpan dan penerima simpanan saling mempercayai antara satu sama lain. Walau bagaimanapun konsep amanah dalam akad simpanan ini lebih banyak tertumpu kepada penerima simpanan. Penerima simpanan dikatakan telah menerima amanah dan kepercayaan daripada penyimpan dengan akad tersebut. Beliau perlu menghargai kepercayaan tersebut dengan menjaga dan menyimpan barang simpanan secara sepatutnya. Bahkan berdasarkan konsep amanah juga, penerima simpanan tidak mengharapkan sebarang balasan atau manfaat daripada simpanan tersebut. Justeru beliau tidak boleh menggunakan barang simpanan tersebut kerana ia dianggap melanggar amanah dan kepercayaan tersebut.¹ Beliau juga tidak dipertanggungkan

dengan apa-apa risiko yang berlaku atas barang simpanan kecuali jika ia berlaku dengan sebab kecuaiian atau perbuatan tidak amanah oleh penerima simpanan terhadap harta simpanan. Oleh yang demikian para fuqaha menamakan akad simpanan sebagai akad amanah.

Namun pada masa ini konsep amanah dalam simpanan telah diubahsuai oleh pengendali-pengendali perbankan bagi menyesuaikan dengan keperluan mereka terhadap kecairan dan aset lain menerusi simpanan yang dilakukan oleh para penyimpan. Oleh itu konsep amanah dalam akad simpanan telah ditukar kepada konsep jaminan (*dhaman*). Dengan konsep baru ini, ia telah mengubah beberapa status hukum berkaitan akad simpanan. Antaranya membenarkan pihak bank menggunakan simpanan tersebut dan menjadikan segala risiko ke atas barang simpanan dipindahkan kepada pihak bank.

Berdasarkan konsep jaminan dalam simpanan seperti ini, maka pihak bank telah memperkenalkan pelbagai jenis akaun. Untuk lebih menarik minat para penyimpannya, maka pihak bank telah menawarkan pelbagai keistimewaan serta manfaat tertentu kepada mereka. Pengenalan konsep jaminan ini bukanlah mengubah hukum simpanan, tetapi hanyalah mengubah konsep asalnya sahaja iaitu konsep amanah. Konsep jaminan terhadap simpanan di bank-bank lebih memberi kebaikan dan maslahat kepada pihak penyimpan dan pihak bank. Bagi pihak penyimpan, mereka tidak perlu risau dengan risiko terhadap simpanan mereka seperti kehilangan, kerugian, kemusnahan dan sebagainya kerana risiko-risiko tersebut telah pun dipindahkan kepada pihak bank. Manakala bagi pihak bank pula ia boleh menggunakan simpanan yang terkumpul di dalamnya untuk tujuan perniagaan dan pembiayaan.

Definisi manfaat

Manfaat pada bahasa bermaksud berguna, berfaedah atau yang memberi kebaikan.² Berdasarkan pengertian yang ditunjukkan oleh bahasa ini, manfaat tidak memperlihatkan apa-apa keburukan atau unsur negatif daripada maksud manfaat.

Menurut istilah pula, para fuqaha mendefinisikan manfaat sebagai 'lebih' yang diterima oleh sesuatu benda. Bentuk lebihan tersebut boleh dibahagikan kepada dua, iaitu:

- a. Lebihan yang sama seperti benda tersebut. Lebihan jenis ini dikenali dengan lebihan benda (*'ain*). Contohnya RM1 menjadi RM2, segantang beras menjadi dua gantang beras.
- b. Lebihan yang tidak sama seperti benda tersebut. Lebihan jenis ini dikenali sebagai manfaat yang terhasil daripada benda (*thamarat al-a'yan*). Contohnya susu ialah manfaat yang terhasil daripada haiwan dan buah ialah manfaat yang terhasil daripada pokok.³

Berdasarkan definisi istilah, manfaat bukanlah mutlak menunjukkan suatu yang buruk dan terlarang atau ia bukanlah sinonim dengan riba yang diharamkan. Manfaat ada yang diharuskan, contohnya manfaat atau lebihan wang yang dihasilkan melalui pelaburan yang dikenali sebagai keuntungan atau manfaat buah-buahan yang dihasilkan daripada pokok yang dikenali sebagai *ghallah*.⁴

Sebaliknya manfaat atau lebihan tersebut hanya akan menjadi haram apabila dikaitkan dengan aktiviti riba. Riba juga didefinisikan oleh fuqaha sebagai lebihan sama ada lebihan dalam pertukaran (*riba al-buyu*) atau lebihan dalam bayaran balik hutang (*riba al-qurud*). Contoh lebihan dalam riba pertukaran seperti menukar satu gantang beras dengan dua gantang beras yang dikenali sebagai *riba al-fadhl*.⁵ Manakala contoh lebihan dalam riba hutang seperti lebihan daripada jumlah asal berhutang yang perlu dibayar balik oleh penghutang sepertimana kebiasaan berlaku dalam aktiviti hutang secara riba. Oleh yang demikian lebihan dalam riba juga adalah suatu bentuk manfaat. Tetapi ia diharamkan oleh syarak kerana manfaat tersebut bersifat tidak seimbang dan adil sepertimana manfaat atau keuntungan yang terhasil dari perdagangan yang dibenarkan. Firman Allah SWT di dalam surah al-Baqarah ayat 275.

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Terjemahan:

Orang yang memakan (mengambil) riba itu tidak dapat berdiri betul melainkan seperti berdirinya orang yang dirasuk syaitan dengan terhuyung-hayang kerana sentuhan (syaitan) itu. Yang demikian ialah disebabkan mereka mengatakan: "Bahawa sesungguhnya berniaga itu sama sahaja seperti riba". Padahal Allah telah menghalalkan berjual-beli (berniaga) dan mengharamkan riba. Oleh itu sesiapa yang telah sampai kepadanya peringatan (larangan) dari Tuhannya lalu ia berhenti (dari mengambil riba), maka apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum pengharaman itu) menjadi haknya, dan perkaranya terserahlah kepada Allah. Dan sesiapa yang mengulangi lagi (perbuatan mengambil riba itu) maka itulah ahli neraka, mereka kekal di dalamnya.

(Surah al-Baqarah, 2:275)

Simpanan wang di bank dan manfaatnya

Secara asasnya terdapat tiga jenis akaun yang ditawarkan oleh pihak bank untuk para pelanggannya menyimpan wang. Akaun-akaun tersebut ialah akaun simpanan, akaun semasa dan akaun tetap. Ketiga-tiga jenis akaun ini dapat diringkaskan kepada dua tujuan asas sahaja, iaitu:

- a. untuk tujuan simpanan seperti akaun simpanan dan akaun semasa, dan
- b. untuk tujuan pelaburan seperti akaun tetap.

Setiap jenis akaun tersebut memberi keistimewaan dan manfaat tertentu kepada penyimpannya. Walau bagaimanapun manfaat daripada akaun tetap yang lebih bertujuan pelaburan tidak menimbulkan perselisihan pendapat di kalangan fuqaha, kerana aktiviti pelaburan ialah sejenis perkongsian dalam keuntungan dan kerugian. Justeru manfaat daripada pelaburan diharuskan oleh syarak kerana ia ialah keuntungan bukannya riba. Apa yang menimbulkan perselisihan di kalangan mereka adalah tentang manfaat simpanan dalam akaun simpanan dan akaun semasa yang lebih bertujuan simpanan. Punca perselisihan mereka adalah

pada status hukum bagi simpanan dalam kedua-dua akaun tersebut, adakah dikira sebagai simpanan (*wadi'ah*) atau hutang (*qardh*)?

Sebelum menjawab permasalahan tersebut, terlebih dahulu elok dilihat bentuk-bentuk dan gambaran bagi manfaat dan faedah yang diterima oleh para penyimpan daripada pihak bank berasaskan simpanan tersebut. Secara umumnya ia boleh dibagikan kepada dua bentuk, iaitu:

- a. Manfaat berbentuk pemberian dividen secara langsung kepada penyimpan atas dasar *hibah*.
- b. Manfaat berbentuk secara tidak langsung seperti pemberian kemudahan-kemudahan tertentu yang dinikmati oleh penyimpan daripada simpanan mereka.

Bentuk yang pertama hanya terhad pada pemberian dividen iaitu lebihan yang sama dengan benda yang disimpan (*wang*). Ia dikenali oleh fuqaha sebagai lebihan barang seperti yang telah dijelaskan dalam definisi manfaat. Sebaliknya bentuk manfaat yang kedua mula mendapat perhatian daripada pengendali perbankan kerana ia dapat diberikan dalam pelbagai bentuk kepada para penyimpan dalam usaha menarik minat mereka untuk menyimpan di bank. Ia dikenali oleh fuqaha sebagai *thamarat al-'ayn* iaitu lebihan yang terhasil daripada benda dalam sesuatu aktiviti, sama ada aktiviti yang:

- a. tujuan asalnya adalah untuk menyimpan seperti akaun simpanan dan akaun semasa, atau
- b. tujuan asal bukanlah untuk menyimpan, tetapi memperoleh kemudahan yang disediakan oleh simpanan tersebut seperti akaun debit yang dibekalkan bersama-samanya kad debit yang boleh digunakan di premis-premis yang menyediakan kemudahan tersebut.

Berikut disenaraikan beberapa contoh bentuk manfaat tersebut yang terdapat dalam perbankan Islam di Malaysia:

- a. Manfaat daripada akaun-akaun simpanan.

Dalam sistem ekonomi pasaran bebas, pihak bank sentiasa bersaing untuk menarik jumlah pelanggan dan simpanan mereka ke

dalamnya. Untuk itu mereka akan menawarkan beberapa bentuk manfaat dan hadiah kepada para penyimpan sama ada yang berbentuk dividen secara langsung atau manfaat-manfaat lain yang tidak langsung (*thamarat al-a'yan*). Antara bentuk manfaat dan hadiah yang tidak langsung adalah seperti:

- i. Pemberian berupa manfaat barangan seperti tabung simpanan, payung, t-shirt dan sebagainya. Pemberian berupa manfaat barangan sebegini banyak dilakukan oleh bank sebagai galakan secara mudah untuk menarik penyimpan supaya menyimpan lebih pendapatan mereka di bank-bank berkenaan.
 - ii. Hadiah berupa mata ganjaran yang boleh ditukar kepada barangan, sebagai contoh, dalam Akaun Simpanan-i Pewani yang ditawarkan oleh Bank Islam Malaysia Berhad, bank akan memberikan 10 mata ganjaran kepada pemilik akaun tersebut yang mengekalkan purata baki simpanannya dalam setiap bulan melebihi RM1000.
 - iii. Hadiah berupa perlindungan takaful. Sesetengah bank seperti Bank Islam Malaysia Berhad menghadiahkan perlindungan takaful keluarga secara percuma kepada penyimpan dalam Akaun Simpanan-i Wadi, Akaun Simpanan-i Ijraa dan Akaun Simpanan-i Pewani. Dalam akaun Simpanan-i Pewani sebagai contohnya, pihak bank menawarkan perlindungan Takaful Hawa berjumlah RM25,000 secara percuma dengan syarat purata baki simpanan mereka setiap bulan hendaklah berjumlah RM50,000 dan ke atas.
 - iv. Hadiah dalam bentuk keistimewaan tertentu yang boleh dinikmati oleh penyimpan seperti kelayakan menyertai peraduan dengan sebab membuka akaun simpanan tersebut di bank atau dapat menikmati kemudahan-kemudahan yang disediakan oleh bank kepada mereka sebagai ahli kelab simpanan.
- b. Manfaat daripada kad-kad debit.

Kad debit juga mengguna akad *wadi'ah* kerana ia mensyaratkan pemegangnya menyimpan sejumlah wangnya di dalam akaun

debit di bank bagi membolehkannya melakukan transaksi di premis-premis yang menawarkan kemudahan tersebut tanpa perlu membawa wang tunai.

Penawaran kad-kad debit seperti ini oleh sesetengah bank pada masa kini disertakan dengan pelbagai kemudahan, faedah dan manfaat kepada pemegangnya. Antara manfaat yang biasa diterima oleh pemegangnya ialah rebat harga dari pembelian tertentu menggunakan kad-kad debit tersebut serta mendapat perlindungan insurans secara percuma. Ini seperti yang dilakukan oleh Maybank Berhad melalui kad debitnya yang memberikan satu mata ganjaran bagi setiap jumlah RM3 yang dibelanjakan oleh pemegang menggunakan kad tersebut. Mata ganjaran tersebut boleh dikumpul oleh pelanggan dan menukarkannya dengan produk atau perkhidmatan tertentu yang ditawarkan oleh pengeluar. Bagaimanapun kad ini turut mengenakan sedikit caj kepada pemegangnya apabila mereka membuat pengeluaran tunai dengan menggunakan kad debit tersebut dengan syarat-syarat tertentu.⁶ Manakala sesetengah bank lain pula seperti Bank Simpanan Nasional dan Affin Bank Berhad, menawarkan rebat tunai sebanyak 0.5% daripada harga barangan yang dibeli menggunakan kad debit mereka. Rebat ini bagaimanapun akan dikumpul terlebih dahulu selama 12 bulan dan akan dikreditkan kemudiannya ke dalam akaun pemiliknya.

Contoh-contoh hadiah dan manfaat yang disediakan oleh pihak bank kepada penyimpannya seperti yang telah disentuh di atas, merupakan perkara lumrah yang dilakukan oleh institusi perbankan termasuk perbankan Islam. Secara umumnya ia menggambarkan satu bentuk manfaat tidak langsung yang diterima oleh para penyimpan apabila mereka membuka akaun-akaun simpanan di bank berkenaan. Ia bukanlah diberikan secara percuma oleh bank kepada sesiapa sahaja tanpa mensyaratkan kepada mereka terlebih dahulu membuka akaun simpanan di bank berkenaan. Sebaliknya manfaat tersebut hanya akan diterima setelah mereka membuka akaun-akaun tersebut yang ditawarkan.

c. Hukum Manfaat Simpanan Wang Di Bank

Para fuqaha berselisih pendapat tentang hukum manfaat yang diterima oleh penyimpan di bank-bank seperti yang telah dijelaskan dalam contoh di atas. Punca perselisihan adalah berkaitan dengan perselisihan status simpanan wang di bank. Secara umumnya terdapat tiga pendapat fuqaha tentang status simpanan di bank, seperti berikut:

Pendapat pertama: status simpanan wang di bank ialah *qardh* menurut Islam.

Pendapat kedua: status simpanan wang di bank ialah *wadi'ah* menurut Islam.

Pendapat ketiga: status simpanan wang di bank ialah *wadi'ah* dengan *ujrah*.

Berikut akan dibincangkan alasan-alasan yang diberikan oleh setiap pendapat tersebut.

i. Alasan pendapat pertama

Seperti yang telah dijelaskan bahawa golongan ini berpendapat status simpanan wang yang terdapat di bank-bank pada masa kini adalah sebagai *qardh*. Menurut Mawlawi (1990), secara kaedahnya apabila sesuatu simpanan (*wadi'ah*) dibenarkan untuk digunakan maka ia akan bertukar menjadi pinjaman (*ariyah*) jika simpanan tersebut berbentuk benda dan akan menjadi hutang (*qardh*) jika ia berbentuk wang. Oleh itu, simpanan wang di bank yang dibenarkan pihak bank menggunakannya tidak dinamakan lagi sebagai simpanan (*wadi'ah*) sebaliknya dinamakan sebagai hutang (*qardh*).⁷

Secara kaedahnya, “Yang diambil kira dalam sesuatu akad ialah maksud dan tujuannya, bukan nama dan bentuknya.”⁸ Maksud yang jelas apabila seseorang menyimpan wang kepada orang lain dan membenarkannya menggunakan wang tersebut, adalah untuk memberi hutang kepadanya. Justeru, ia terikat dengan hutang-piutang yang telah ditetapkan oleh syarak.

Sebagaimana yang diketahui, pihak bank apabila menerima simpanan daripada pelanggannya, tidak bertujuan semata-mata menyimpan wang tersebut. Sebaliknya mereka pasti akan menggunakannya untuk tujuan dan aktiviti perbankan. Bahkan antara objektif sistem perbankan adalah untuk menyelaraskan keperluan kewangan bagi unit lebihan dan unit kurangan, dengan menjadikan bank sebagai pengantara. Justeru melalui gambaran ini amat jelas bahawa bank menggagas satu tanggungjawab (*dhaman*) apabila menerima simpanan daripada orang ramai. Maksud tanggungjawab tersebut menunjukkan bahawa pihak bank menjadi penghutang dengan penyimpan (pemiutang) bukanlah semata-mata menjadi penerima simpanan. Hal ini turut disokong dengan maksud kaedah fiqh “Perkara yang telah diketahui secara kebiasaan sama seperti yang disyaratkan”. Kaedah ini amat sesuai digunakan untuk menyokong kenyataan bahawa status simpanan wang di bank ialah hutang bukannya simpanan semata-mata.

Menurut pendapat ini setiap manfaat yang terhasil daripada hutang ialah riba sama ada manfaat tersebut berbentuk *‘ain* atau *thamarat al-‘ayan* seperti yang dijelaskan. Pengharaman sesuatu manfaat yang berkaitan dengan hutang adalah jelas seperti mana yang dimaksudkan oleh hadis:

عن علي رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
كل قرض جرّ منفعة فهو ربا

Bermaksud:

*Daripada Ali r.a., berkata: Rasulullah SAW bersabda: “setiap hutang yang mendatangkan manfaat ialah riba.”*⁹

ii. Alasan pendapat kedua

Selain pendapat pertama, terdapat juga pendapat yang menyatakan bahawa status simpanan wang di bank-bank kini ialah simpanan (*wadi’ah*) dan bukannya hutang (*qardh*).

Menurut Abu Jayb (1994), ahli-ahli perundangan dan perbankan semasa, simpanan wang di bank bermaksud simpanan (*wadi'ah*). Bank yang menerima simpanan bertanggungjawab menyerahkan kembali kepada penyimpan, sama ada jumlah yang sama banyak atau jumlah lain yang diperseujui dalam syarat-syarat simpanan. Dalam masa yang sama juga bank berhak memanfaatkan simpanan tersebut.¹⁰ Berhak atas manfaat tidak sama dengan berhak ke atas benda (*raqabah*) yang disimpan. Berhak atas manfaat ialah pihak bank diberi kebenaran oleh pemilik wang (penyimpan) untuk menggunakan wang tersebut sementara ia tersimpan di bank-bank berkenaan. Manakala berhak atas benda (*raqabah*) menunjukkan pemilikan terhadap *'ain* benda tersebut iaitu wang yang tersimpan di bank. Milik *raqabah* seperti ini tidak pernah berlaku pada pihak bank terhadap wang yang disimpan di bank-bank, kerana penyimpan boleh mengeluarkan wang simpanan mereka daripada bank tersebut pada bila-bila masa sahaja tanpa terikat dengan syarat-syarat tertentu.

Demikian juga, kebenaran penyimpan kepada penerima simpanan untuk menggunakan wang simpanan tidak menjadikan akad tersebut sebagai akad hutang (*qardh*) sebaliknya menjadikannya sebagai akad tanggungan (*dayn*). Terdapat perbezaan antara akad *qardh* dengan akad *dayn* dari segi makna dan hukum. Dari segi makna, *qardh* atau hutang adalah lebih khusus, sedangkan *dayn* atau tanggungan lebih umum. *Qardh* menggambarkan pemotongan sebahagian harta oleh pemiliknya untuk diserahkan bebas kepada seseorang untuk digunakan dan dipulangkan kembali bahagian tersebut pada masa yang ditetapkan. Manakala *dayn* menggambarkan konsep tanggungjawab iaitu tanggungjawab penerima simpanan untuk memulangkannya kembali pada bila-bila masa barang simpanan tersebut diperlukan. Konsep *dayn* inilah yang digambarkan oleh fuqaha sebagai *dhaman* (jaminan). Manakala dari segi hukum juga berbeza kerana akad *qardh* ialah akad yang *lazim*¹¹ kepada pihak penghutang, sedangkan akad simpanan merupakan akad yang tidak *lazim* atau dikatakan akad yang harus dalam hukum muamalat.

Bagi mereka yang berpandangan bahawa simpanan wang di bank ialah *wadi'ah*, maka sebarang manfaat yang diterima oleh penyimpan daripada bank adalah diharuskan. Ini kerana akad simpanan ialah akad *amanah* yang tidak mungkin berlaku riba padanya.¹² Konsep akad amanah berbentuk *tabarru*¹³ di mana pihak bank menerima simpanan secara sukarela dan tanpa mengenakan sebarang bayaran bagi tujuan simpanan tersebut. Atas dasar *tabarru* jugalah maka penyimpan membenarkan penerima simpanan memanfaatkan wang simpanan mereka dan atas dasar *tabarru* jugalah penerima simpanan yang telah memanfaatkan wang simpanan tersebut memberi sedikit kelebihan dan manfaat kepada penyimpannya.

iii. Alasan pendapat ketiga

Selain dua pandangan di atas, ada yang berpendapat bahawa simpanan yang tidak dikenakan sebarang caj penyimpanan maka ia ialah simpanan yang berbentuk amanah. Tetapi jika ia dikenakan caj penyimpanan oleh penerima simpanan maka ia telah bertukar menjadi *ijarah*. Pendapat ini merupakan pendapat sebahagian fuqaha Hanafiyah.¹⁴ *Ijarah* berbeza dengan *wadi'ah*, kerana *ijarah* ialah sejenis akad yang berbentuk *dhamanah* manakala *wadi'ah* pula berbentuk amanah.

Pendapat ini agak jauh daripada realiti simpanan wang di bank yang tidak dikenakan sebarang caj mahupun kos yang berkaitan dengan simpanan kepada penyimpannya.¹⁵ Namun dari satu segi, timbul persoalan tentang hak yang dimiliki oleh pihak bank untuk menggunakan simpanan tersebut, adakah boleh dikira seperti bayaran upah secara tidak langsung oleh penyimpan kepada bank? Para fuqaha tidak sependapat dalam mengharuskan hukum ini menjadikannya manfaat sebagai bayaran sewa dan upah. Ini kerana syarat *ujrah* mestilah sesuai dengan spesifikasi harta antaranya: suci, bermanfaat, boleh dimiliki dan sebagainya. Para fuqaha tidak sependapat dalam menganggap manfaat sebagai harta. Secara umumnya jumur fuqaha menganggap harta terdiri daripada benda

(*'ain*) dan manfaat. Manakala fuqaha Hanafiyyah pula hanya membataskan harta kepada benda (*'ain*) sahaja. Justeru berasaskan pandangan Hanafiyyah, maka manfaat bank iaitu menggunakan wang simpanan, tidak boleh dianggap sebagai upahnya atau bayaran yang diterimanya daripada pelanggan. Berasaskan pandangan Hanafiyyah juga, tidak berlaku akad sewaan dalam simpanan bank pada masa kini.

Pendapat Terpilih

Berdasarkan ketiga-tiga pandangan ini, pandangan kedua yang mengatakan bahawa status simpanan wang di bank-bank adalah sebenarnya simpanan bukannya hutang, dilihat sebagai pendapat yang lebih kukuh. Justeru sebarang manfaat yang diperolehi oleh para penyimpan adalah tidak dikira sebagai riba. Kekuatan pendapat pertama ini dilihat dari beberapa aspek, iaitu:

- i. Simpanan merupakan akad yang harus di mana kedua-dua belah pihak boleh membubarkan akad tersebut pada bila-bila masa. Sedangkan akad hutang merupakan akad yang mengikat (*lazim*) sebelah pihak iaitu pihak penghutang. Dengan kata lain pihak pemiutang tidak boleh membubarkan akad hutang yang belum matang dengan penghutang kecuali dengan persetujuan penghutang. Sebaliknya pihak penghutang boleh membubarkan akad hutang dengan pemiutang dengan syarat dia menjelaskan jumlah hutangnya walaupun belum sampai tempoh matang.¹⁶
- ii. Dari segi niat dan tujuan menyimpan, kebanyakan mereka yang menyimpan wang di bank-bank adalah dengan tujuan memudahkan pengurusan kewangan mereka seperti kemasukan gaji bulanan, perbelanjaan semasa, awasan dan sebagainya. Semua tujuan tersebut lebih menunjukkan makna simpanan daripada makna hutang. Hanya dengan memberi kebenaran sementara kepada bank menggunakan simpanan tersebut tidak boleh dikatakan sebagai memberi hutang.
- iii. Dari segi akad asal ia berlaku atas dasar simpanan bukannya hutang. Ini dapat dilihat secara jelas dalam syarat-syarat perjanjian

antara pihak bank dengan pelanggan apabila mereka bersetuju membuka akaun simpanan ataupun akaun semasa di bank tersebut. Simpanan tersebut tidak memindahmilikkan wang mereka kepada pihak bank, bahkan pemilikan masih kekal pada penyimpannya dan mereka boleh menuntut simpanan mereka pada bila-bila masa yang dikehendaki.

- iv. Ini berbeza dengan simpanan yang berlaku di bank-bank konvensional, di mana ia jelas bertujuan hutang. Buktinya, pihak bank, apabila menerima simpanan daripada para pelanggannya, telah menjanjikan pulangan iaitu lebihan yang tetap bagi simpanan tersebut jika disimpan untuk satu tempoh masa tertentu di bank berkenaan. Dengan itu, bank-bank konvensional lebih bermaksud mengambil hutang dengan menjanjikan sejumlah tetap faedah dan pulangan kepada penyimpannya. Hal ini boleh disamakan dengan kaedah fiqh yang bermaksud: “perkara yang memang telah diketahui secara adat/kebiasaan seperti suatu syarat”. Justeru, simpanan di bank konvensional yang menjanjikan faedah tetap secara jelas sebenarnya ialah suatu bentuk hutang. Demikian juga para penyimpan di bank-bank konvensional tidak dikatakan menyimpan, sebaliknya memberi hutang, kerana tidak ada maksud yang lebih jelas apabila seseorang menjanjikan pulangan yang tetap, melainkan ia bermaksud hutang secara riba. Ini juga selaras dengan syarat bahawa *ijab* mestilah menepati *qabul*. Justeru, apabila *ijab* ialah hutang secara riba maka *qabulnya* juga adalah sama. Hal ini telah digambarkan dalam maksud hadis Rasulullah SAW: Allah melaknat pengambil dan pemberi riba,¹⁷ maka tidak mungkin wujudnya pemberi riba tanpa wujudnya pengambil riba. Yang pastinya kedua-dua golongan ini akan dilaknati oleh Allah. Oleh itu, hukum menyimpan wang di bank-bank konvensional tidak dikatakan menyimpan, tetapi memberi hutang dan faedah tetap yang diterimanya ialah riba yang diharamkan.

Penutup

Simpanan dan hutang mempunyai perbezaan yang besar dalam hukum Islam. Penetapan status hukum bagi wang yang disimpan di bank-bank

Islam sebagai *wadi'ah* adalah tepat dan memberi banyak kebaikan kepada aktiviti perbankan Islam itu sendiri. Ini bagi membolehkan sistem perbankan Islam bersaing dengan sistem konvensional secara sihat.

Sekalipun seakan terdapat persamaan antara simpanan di perbankan Islam dengan simpanan di bank-bank konvensional, tetapi terdapat perbezaan yang jelas dari segi nilai dan hukum. Manfaat simpanan yang diterima daripada perbankan Islam tidak dikaitkan dengan riba yang terlarang, kerana ia hanyalah suatu bentuk *tabarru* atau kebajikan yang disediakan oleh pihak bank mengikut budi bicara mereka, sebagai penghargaan kepada penyimpan yang telah memberi kebenaran untuk menggunakan wang tersebut. Sebaliknya manfaat simpanan wang di bank-bank konvensional ialah riba yang diharamkan kerana pihak bank telah menjanjikan secara pasti status pemberian dan kadar manfaat daripada simpanan tersebut. Ini menjadikan maksud simpanan telah bertukar kepada hutang. Kaedah syarak tentang hutang adalah jelas sebagaimana maksud hadis yang lalu: “setiap hutang yang mendatangkan manfaat ialah riba”.

Berdasarkan perbezaan status simpanan antara perbankan Islam dan perbankan konvensional, maka dapatlah disimpulkan bahawa apa-apa manfaat yang diterima oleh penyimpan daripada bank Islam sama ada bersifat langsung atau tidak langsung diharuskan kerana ia berlaku atas dasar dan konsep *tabarru*. Manakala apa-apa manfaat yang terhasil daripada simpanan di bank-bank konvensional ialah riba yang diharamkan kerana ia berasaskan hutang.

Nota Hujung

1. Sesetengah fuqaha mengharuskan penggunaan barang simpanan oleh penerima simpanan apabila ia diizinkan oleh pihak penyimpan. Namun penggunaan dan pemanfaatan barang tersebut adalah atas tanggung jawabnya sendiri apabila berlaku kerosakan atau kehilangan pada barang tersebut.
2. Kamus Dewan Edisi Ketiga, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm.854 “manfaat”
3. Abdullah bin Muhammad al-Umrani. 2000. *al-Manfaat fi al-Qardh dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyyah*. Arab Saudi: Dar Ibn al-Jawzi, hlm.59-61
4. *Ghallah* ialah pendapatan atau lebihan yang terhasil daripada penggunaan sesuatu benda dengan tidak mengorbankan ain benda tersebut. (lihat: Hammad, Nazih. 1993. *Mu'jam al-mustalahat al-iqtisadiyyah fi lughah al-fuqaha*. IIIT:USA, hlm.212)
5. Lebihan yang berlaku dalam riba *al-fadl* berbentuk fizikal (*ain*). Lebihan dalam riba berbentuk pertukaran juga boleh berlaku dalam bentuk manfaat benda (*thamarat al-ayn*) seperti dalam riba nasiah yang melewati penyerahan salah satu pertukaran dalam transaksi pertukaran. Ini kerana pihak yang telah menerima pertukaran tersebut telah mendapat kelebihan atas barang tersebut berbanding dengan pihak yang belum menerimanya.
6. Maybank Berhad akan mengenakan kadar caj sebanyak RM0.50 pada pengeluaran kali keempat dan seterusnya dalam setiap bulan kepada pemegang yang membuat pengeluaran tunai menggunakan kad debit Maybank di mesin-mesin ATM nya.
7. Mawlawi, Faisal (1990) *Dirasat Hawl al-Riba wa al-Fa'idah wa al-Masarif*. Beirut: Dar al-Rashad al-Islamiyyah, hlm.59
8. Al-Suyuti, Jalal al-Din. 1983. *Al-Ashbah wa al-Nada'ir fi Qawa'id wa Furuq Fiqh al-Shafi'iyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, hal. 166
9. Al-San'ani, Muhammad bin Isma'il. t.th. *Subul al-Salam Sharh Bulugh al-Maram min Adillat al-Ahkam*. Amman: Dar al-Furqan, jil. 3, hal. 69
10. Abu Jayb, Sa'di. 1994. *Al-Riba wa al-Fa'idah*. Beirut: Dar al-Qari, h. 21.
11. *Lazim* bermaksud mengikat (*binding*). Akad yang *lazim* tidak boleh dibubarkan kecuali mendapat persetujuan oleh pihak yang keputusannya mengikat akad tersebut. Lawan kepada akad *lazim* ialah akad harus.

12. Riba hanya berlaku dalam akad pertukaran dan akad hutang, tidak pada akad amanah.
13. *Tabarru* bermaksud kebajikan dan sukarela
14. Ali Haydar. t.th. *Durar al-Hukkam Sharh Majallah al-Ahkam* jil.2. Beirut: Maktabah al-Nahdah, h. 228
15. Sekalipun terdapat kos-kos tertentu namun ia tidak berkaitan dengan simpanan. Contohnya caj mengeluarkan wang simpanan menggunakan mesin ATM, caj membuat bayaran secara on-line kepada pihak-pihak tertentu dan sebagainya yang berdasarkan kepada pengeluaran wang daripada akaun bukannya penyimpanan wang.
16. Walaupun terdapat juga sesetengah pendapat dikalangan fuqaha Shafi'iyah yang mengatakan akad hutang adalah tidak lazim/ mengikat pihak pemiutang, namun itu berlaku sebelum hutang tersebut diserahkan bukan selepas ia diserahkan. Tambahan pula pendapat tersebut merupakan pendapat yang sah sahaja dalam mazhab Shafi'iy bukannya pendapat yang *asah*. (al-Khatib al-Sharbini. t.th. *Mughni al-Muhtaj*, j.2 Beirut: Dar al-Fikr, h. 431.)
17. Al-San'ani, Muhammad bin Ismail. t.th. *Subul al-Salam Sharh Bulugh al-Maram*. J.3. Kaherah: Dar al-Hadith, h.834. Bab al-Riba, hadith 781.

Rujukan

Al-Quran.

Abdullah Muhammad al-'Umrani (2000). *Al-Manfaah fi al-Qardh*. Al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'udiyah: Dar Ibn al-Jawziy.

'Ali Ahmad al-Salus (1998). *Al-Iqtisad al-Islami wa al-Qadaya al-Fiqhiyyah al-Mu'asirah*. Dawhah: Dar al-Thaqafah.

Nazih Hammad (1993). *Aqd al-Wadi'ah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Beirut: Dar al-Shamiyyah.

Nazih Hammad (1991). *Aqd al-Qardh fi al-Shariah al-Islamiyyah*. Beirut: Dar al-Shamiyyah.

Mustafa Al-Khinn et.al. (1996). *Al-Fiqh al-Manhaji 'ala al-madzhah al-Imam al-Shafi'iy*. Damsyik: Dar al-Qalam.

Sa'di Abu Jayb (1994). *al-Fa'idah wa al-Riba*. Beirut: Dar al-Qari.

Krisis Kredit Menurut Perspektif Pengurusan Risiko Islam: Bagaimana Syariah Memberikan Pengajaran Bernilai Untuk Kapitalis

**AZMAN BIN ISMAIL
MUHAMMAD ALI JINNAH BIN AHMAD**

Abstrak

Krisis kredit baharu ini telah menyebabkan huru-hara kewangan di beberapa syarikat gergasi ekonomi dunia yang mengejutkan banyak pihak. Dari California ke Corsica dan dari Rosemont ke Reykjavik, kerajaan demi kerajaan mula goyah diserang malapetaka ekonomi yang amat luar biasa ini. Ketika pembiayaan yang tidak bertanggungjawab telah dipersalahkan sebagai punca utama malapetaka, kerangka kewangan alternatif baharu dicari bagi memastikan krisis ini tidak berulang. Di sinilah kerangka kewangan berteraskan syariah, terutamanya berkaitan dengan risiko dan pengurusannya, boleh memberikan pengajaran bernilai bagi setiap pengamal kewangan dan undang-undang. Artikel ini akan memperlihatkan bagaimana pandangan syariah terhadap risiko, larangannya dalam urus niaga, panduan dalam perilaku pasaran dan juga pengurusan yang proaktif dapat memberi strategi yang berguna untuk mengelak malapetaka ekonomi yang serupa berulang kembali.

Abstract

The recent credit crisis that caused financial mayhem in several strong economies has caught many people off-guard, except for a handful of observers. From California to Corsica and from Rosemont to Reykjavik, governments have been humbled by the colossal calamity. While irresponsible financing has been blamed

on the catastrophe, a new financial configuration is being sought to ensure that history does not repeat itself. This is where the shariah-based architecture, especially with respect to risk and its management, may be able to provide valuable lessons for bankers and regulators. The paper will take a look at how the shariah standpoint on risks, its prohibition in transactions, guidelines on market conduct and its proactive management may provide useful strategies in avoiding similar economic disasters.

Pengenalan

Krisis kredit telah mengakibatkan malapetaka terhadap industri kewangan di beberapa negara besar dunia sehingga Bank Pembangunan Asia telah menganggarkan kerugian di seluruh dunia mencecah sehingga USD 50 trilion pada tahun lalu. Kerugian besar-besaran ini belum pernah terjadi dalam dunia kewangan malahan ramai orang termasuk para pakar gagal meramalkannya dan kesannya telah mengakibatkan pembuangan kerja secara besar-besaran dan berlakunya perampasan harta. Di California, kadar pengangguran berada pada 11.5 peratus dengan lebih daripada satu juta rampasan harta subprima mewakili 14 peratus daripada jumlah keseluruhan *US Foreclosures*¹. Iceland, negara berpendapatan per kapita yang tertinggi ketiga di dunia dan “dianggap sebagai tempat terbaik untuk tinggal di dunia” (Telegraph), mungkin menjadi “negara yang menjadi korban paling teruk dari krisis kredit di dunia” seperti yang dilaporkan oleh akhbar New York Times apabila Bank Pusat Iceland telah menaikkan kadar bunga menjadi 15.5 peratus dan matawang Krona telah kehilangan nilai 22 peratus terhadap Euro dalam tiga bulan setengah pertama pada 2008 (NYTimes). Negara-negara sedang membangun yang lain juga tidak terkecuali dari bahang krisis kewangan. Oleh yang demikian, krisis kewangan yang kerap berulang telah membuktikan kelemahan serius tertanam dalam dasar sistem kewangan masa kini. Artikel ini cuba melihat bagaimana persepsi syariah terhadap risiko, larangannya dalam urus niaga, panduan dalam amalan pasaran dan pengurusan proaktif dapat memberi strategi yang berguna untuk mengelak malapetaka ekonomi yang sama.

Punca-punca krisis

Perbincangan yang berkaitan dengan punca krisis kewangan baharu ini berkembang dengan pesat dan kajiannya meliputi pelbagai aspek. Pelbagai faktor telah dilontarkan sebagai punca utama mahupun punca sampingan krisis kredit yang tidak diketahui puncanya. Rose dan Spiegel telah menguji lebih daripada 60 penyebab tetapi menyimpulkan bahawa hanya satu sahaja faktor yang boleh dipercayai iaitu- “saiz pasaran ekuiti sebelum menjelang krisis”.² Bezemer pula telah menganalisis sejumlah besar perbincangan tentang punca krisis kredit dan menyimpulkan bahawa hanya dua belas penganalisis meramalkannya secara tepat.³ Daripada jumlah tersebut, Dean Baker (2008) secara konsisten sejak tahun 2002 berpendapat bahawa ledakan krisis perumahan merupakan malapetaka bukan hanya terhadap ekonomi tapi puluhan juta keluarga yang akan kehilangan aset mereka.⁴ Paul Krugman, penerima anugerah Hadiah Nobel dalam bidang ekonomi pada tahun 2008, berulang kali menyalahkan “ketidakpatuhan peraturan” dan juga fahaman “pasaran bebas” sebagai punca krisis.

Penyelidikan yang dijalankan oleh Marshall untuk Parlimen Britain mengenal pasti dua punca utama; keruntuhan *subprima* perumahan dan jaringan beberapa instrumen kewangan.⁵ Secara khususnya, beliau mengesahkan bahawa masalah ini berkembang secara mendadak disebabkan oleh cara instrumen kewangan tersebut dibangunkan dan diedarkan kepada pasaran kewangan global.⁶ Janszen, yang dianggap antara segelintir yang telah berjaya meramal krisis, juga menunjuk ke pasaran bon sekuriti sebagai penyebab yang paling hampir.⁷ Diamond dan Rajan juga mempunyai pendapat yang sama bahawa instrumen kewangan baharu yang eksotik dan budaya mengambil risiko yang berlebihan sebagai punca utama.⁸ Secara berterusan, instrumen baharu kewangan telah disebut sebagai penyebab krisis oleh kajian yang lain tetapi dengan sedikit perbezaan terminologi seperti pelaburan, *derivatif*, opsyen atau istilah serupa dengannya.⁹ Walaubagaimanapun, pembiayaan yang tidak bertanggungjawab dipersalahkan sebagai punca malapetaka dan juga tidak mempunyai kebenaran.¹⁰

Meskipun beberapa punca krisis telah dikenal pasti, kajian ini mengambil pendirian yang sama dengan Chapra, Klimecki dan Willmott

yang mengambil perspektif bahawa punca utamanya adalah *credit default obligation* (CDO) dan *credit default swap* (CDS) dan bukannya pinjaman subprima semata-mata.¹¹ Dengan jelas, instrumen baharu kewangan yang eksotik ini telah dipersalahkan sebagai penyebab paling hampir dengan huru-hara kewangan yang melanda industri kewangan.¹²

CDO, juga disebut *collateralized debt securities*, ditakrifkan sebagai “sekuriti hutang berstruktur yang dikeluarkan terhadap portfolio sekuriti atau pinjaman dengan penstrukturan semula portfolio menjadi pecahan yang berbeza risiko dan tempoh matang”.¹³ Chapra pula menyarankan tiga faktor, tetapi turut menganggap kewujudan CDO sebagai punca utamanya.¹⁴ Masalah yang dibawa oleh CDO ini digandakan lagi dengan perkembangan besar CDS yang sebenarnya merupakan insurans terhadap kegagalan bon¹⁵ yang digunakan untuk melindungi nilai CDO daripada kehilangan nilai, dimana pasarannya dijangka mencecah USD 50-60 trilion pada 2008.¹⁶

CDS membolehkan pemindahan risiko kredit dari satu pihak ke satu pihak yang lain, seperti penginsuran untuk premium dan dalam hal kemungkinan, penginsuran perlu membeli aset yang gagal daripada pihak yang diinsurankan. Sebagai pertukaran, penginsuran membayar pihak pengambil insuran baki bunga pada hutang, serta nilai pokok.¹⁷ Ia juga digambarkan oleh Warren Buffet sebagai “senjata pemusnah kewangan besar-besaran”, malahan kewujudan dan saiz pasaran CDS telah menarik minat spekulator risiko, dan ia telah meranapkan gergasi kewangan seperti Bear Stearns dan AIG yang mempunyai beberapa trilion dolar CDS pada rekod mereka.¹⁸ Dicatatkan bahawa dalam masa empat tahun bermula daripada suku keempat tahun 2002, harga rumah sebenar naik sebanyak 31.6 peratus¹⁹ dan tempoh ini melihat pertumbuhan pesat CDS. Hal ini juga menarik untuk dicatat bahawa banyak pinjaman subprima yang telah di gadaikan dan telah digunakan untuk pembiayaan semula rumah²⁰ dan bahawa perkara itu tumbuh hampir sembilan kali ganda dari tahun 2001 hingga awal tahun 2007. Ia menjadi komponen penting dari pasaran gadaikan yang membentuk 14 peratus daripada jumlah keseluruhan pada tahun 2007 berbanding dengan 2.6 peratus pada tahun 2001.²¹

Risiko tinggi dari CDS ini diperburukkan lagi dengan ciri-ciri yang mendasari pinjaman di mana ia berasaskan kadar berubah-ubah

(*variable rate*). Baker mendakwa bahawa kadar berubah-ubah gadai janji atau kadar boleh ubah gadai janji memenuhi pasaran perumahan ketika disarankan kepada pemilik rumah oleh Ketua Dewan Federal Reserve Alan Greenspan.²² Pressman berpendapat bahawa kadar gadai janji boleh ubah adalah punca sebenar kepada krisis kredit. Tidak seperti gadai janji kadar tetap yang membolehkan pemilik rumah untuk mengenal pasti kewajipan gadai janji mereka, sehingga membolehkan mereka untuk membayar bayaran bulanan gadai janji. Pemboleh ubah harga gadai janji telah menarik pelanggan dengan “bayaran awal yang rendah dan janji-janji pembiayaan semula” dan “ketika gadai janji dikembalikan semula, pemilik rumah menghadapi kadar yang mereka tidak mampu, dan tanpa ekuiti di rumah mereka, mereka tidak dapat membiayai semula.” Hal ini bertambah parah dengan ketidakmampuan bank merundingkan semula gadai janji pada tahap yang lebih rendah untuk pelanggan mereka ketika mereka tidak mampu membayar kerana mereka tidak lagi memiliki kredit yang telah dijual dan mereka hanya membeli semula “sebuah pakej mengandungi bahagian-bahagian dari gadai janji individu”.²³ Gadai janji ini juga tidak boleh dianggap sebagai kredit yang produktif, malahan menyebabkan masyarakat berbelanja lebih agresif.

Harga risiko dan pertumbuhan mendadak instrumen kewangan eksotik

Instrumen kewangan eksotik telah dipopularkan sejak penerbitan kertas Li bertajuk, “*On Default Correlation: A Copula Function Approach*”. Li yang masyhur sebelum krisis, akhirnya dipersalahkan ketika semua menjadi serba tidak kena setelah formulanya digunakan secara meluas untuk penilaian harga risiko yang terkandung dalam CDO. Kopula Gaussian Li diterima pakai oleh industri untuk harga CDO²⁴ dan keduanya, para ahli akademik dan pengamal industri kewangan telah banyak bergantung pada kaedah *kopula*.²⁵ Luciano menyimpulkan bahawa *korelasi default* ialah ciri penting bagi harga kredit derivatif dan lindung nilai.²⁶ Pada akhir 2004, baik syarikat penarafan seperti Moody’s dan Standard and Poor telah menerima pakai rumusan Li dan pasaran CDO yang meletup sejak itu. Pada tahun 2007, bon CDO bernilai dua trilion dolar meningkat dari puluhan bilion dolar pada tahun 2000.

Tidak dinafikan, ada beberapa kelemahan dalam kajian Li yang seharusnya dapat menghentikan industri kewangan daripada menggunakan formulanya secara besar-besaran. Misalnya, beliau menyamakan “*time-until-default*” di portfolio risiko kredit yang diberikan dengan “*the survival time of a human being*” dalam fungsi kelangsungan hidup.²⁷ Namun, tidak seperti risiko kredit, morbidity komuniti tertentu adalah lebih stabil, sehingga lebih mudah diramalkan. Selanjutnya, data yang sedia untuk risiko kredit tidak signifikan jika dibandingkan dengan taburan *morbidity* dan kematian, sehingga membawa kepada isu kredibiliti.

Li juga telah mencampur-adukkan teori statistik dengan aplikasi yang sudahpun betul. Contohnya, fungsi *kopula* yang telah dikemukakannya mungkin sesuai untuk *uniform random variables* tetapi beliau menggunakan *bivariate normal copula function* untuk menghasilkan kelangsungan dua risiko kredit.²⁸ Namun, pengukuran korelasi pemboleh ubah rawak normal (*correlation measurement of normal random variables*) mempunyai implikasi yang berbeza sejak daerah di dalam sigma sekitar mean dari dua pengedaran berbeza-beza. Oleh yang demikian, terdapat jurang yang nyata antara sudut andaian dan amalannya.

Kemampuan fungsi *kopula* juga menganggap pasaran seolah-olah sangat sempurna.²⁹ Walau bagaimanapun, pasaran tidak selalunya sempurna (Reilly dan Brown: 178-179) dan pelabur cenderung untuk berhijrah dari lindung nilai dari skala *Minsky* ke arah spekulatif yang tidak pasti dan jika dilihat Ponzi berakhir ketika limpahan dana yang boleh diperolehi.³⁰ Oleh kerana itu, keberkesanan fungsi *kopula* dalam meletakkan harga sekuriti berstruktur eksotik dipersoalkan.

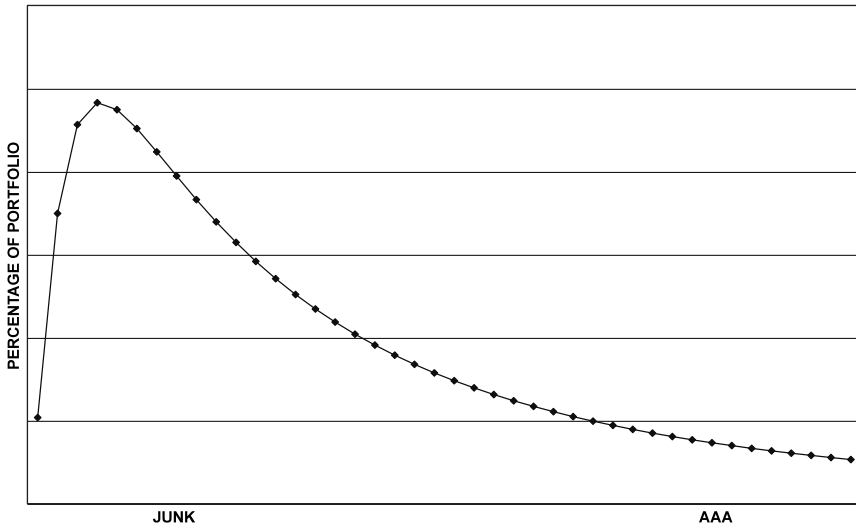
Li juga telah melakukan kesilapan apabila menggunakan *Central Limit Theorem* untuk *multivariate normal random variables*. Perkara ini dilihat dalam tulisan beliau, “dengan mudah, taburan marginal dari setiap bahagian daripada pengedaran subset dimensi n masih merupakan taburan yang normal.”³¹ Realitinya, portfolio pendasar yang biasanya tidak diedar sebagai pinjaman merupakan fungsi dari pendapatan dan pengedaran pendapatan yang diharapkan untuk mengikuti pengedaran *lognormal*.³² Memang benar apabila *Central Limit Theorem* menyatakan bahawa, “Apabila n cukup besar, taburan sampel Y didekati dengan baik oleh normal curve, walaupun taburan populasi tidak sendiri normal” di

mana Y menunjukkan *mean* dari pemerhatian sampel rawak dari saiz n dari populasi. Dalam kes CDO, portfolio baharu terdiri daripada pecahan dari portfolio yang berbeza *lognormal* kerana ia tidak dipilih secara “rawak”. Malahan ia dipilih daripada profil risiko yang berbeza dalam portfolio. Oleh sebab itu, jangkaan akan menjadi lebih realistik untuk menganggap *multivariate lognormal random variables* dengan cara yang berbeza tetapi dengan *standard deviations* yang sama dalam setiap bahagian dalam komposisi.

Graf (Rajah 1) dibuat merujuk kepada ramalan di atas. Ia dihasilkan menggunakan means dalam julat 1-2,9 dengan standard deviation sama dengan pertama untuk nilai antara 0,5 dan 21 dengan langkah menggunakan sifar perpuluhan lima menggunakan *probability density function*:

$$\frac{1}{x\sigma\sqrt{2\pi}} \exp\left[-\frac{(\ln x - \mu)^2}{2\sigma^2}\right]$$

Oleh itu, penstrukturan semula portfolio kepada pecahan yang berbeza risiko dan tempoh matang akan menghasilkan pengedaran *lognormal*. Ini bermakna bahawa ada risiko yang lebih tinggi kemungkiran (*default*).

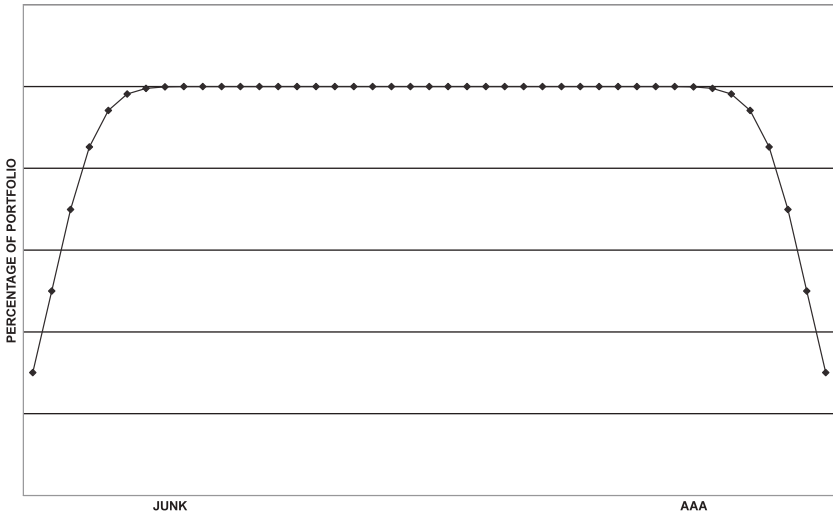


Rajah 1: Summation of Twenty Lognormal Distributions with same standard deviation.

Meskipun diandaikan setiap cebisan dari portfolio yang dipilih adalah secara normal iaitu jumlah total ataupun taburan utama, ia mencerminkan taburan yang seragam kecuali pada hujung spektrum. Jika kita menganggap bahawa setiap cebisan mempunyai potongan sama dengan satu sama lain. Ini ialah andaian yang lebih adil daripada ramalan bahawa mereka biasanya diedarkan dengan cara yang berbeza dan *standard deviation* yang berbeza. Grafik (Rajah 2) yang berikut ini telah dibuat dengan andaian bahawa setiap bahagian adalah taburan normal, tetapi masing-masing dengan *standard deviation* yang sama seperti sebelumnya. Oleh itu, penstrukturan semula portfolio kepada pecahan yang berbeza risiko dan tempoh matang harus mencerminkan taburan yang seragam kecuali pada hujung spektrum. Hal ini digambarkan dengan grafik berikut yang dihasilkan menggunakan means dalam julat 1 hingga 20 dengan *standard deviation* yang sama, untuk nilai antara 0 dan 21 dengan langkah sifar koma lima di atas menggunakan fungsi kepadatan kebarangkalian:

$$\frac{1}{\sqrt{2\pi\sigma^2}} \exp\left(-\frac{(x-\mu)^2}{2\sigma^2}\right)$$

Di mana x adalah pembolehubah, μ adalah *mean* dan σ adalah *standard deviation*.



Rajah 2: Summation of Twenty Normal Distributions with same standard deviation.

Oleh sebab itu, risiko yang terhasil dari instrumen eksotik yang distruktur semula lebih tinggi berbanding dengan risiko individu disebabkan portfolio yang lebih luas dan kerananya risiko harus dinilai dengan kadar berbeza sepertimana Guillaume et al. mencatatkan bahawa pendekatan *multivariate normal* mengakibatkan hasil yang tidak tepat.³³ Sebagai alternatif, fungsi *kopula* lain perlu diterokai dan dalam hal ini, Abid dan Naifar menyarankan fungsi *kopula Archimedes* iaitu Gumbel, Clayton, dan fungsi *kopula Frank* yang mungkin lebih sesuai dari fungsi *kopula Gaussian*.³⁴

Pengurusan risiko menurut perspektif Islam

Syariah telah memberikan panduan yang mencukupi dalam pengurusan risiko kewangan melalui beberapa kategori larangan dari *trio kontroversi* iaitu *gharar*, *maisir* dan *riba*. *Gharar* dan *maisir* selalu disamakan di antara satu sama lain walaupun para ahli feqah membezakan antara keduanya. *Riba* di sudut lain ialah sebuah konsep berasingan yang selalu dibahas secara bebas dari dua yang lain.

Larangan dari elemen-elemen tadi boleh difahami dalam konteks pemuliharaan hakmilik yang merupakan salah satu daripada lima unsur yang sangat diperlukan (*al-dharuriyyah al-Khamsah*), yang lain ialah agama, kehidupan, akal dan keturunan.³⁵ Selain itu, ada banyak peruntukan dalam Al-Quran dan Sunnah yang melarang pemilikan haram atas hak milik orang lain. Salah satu syarat disebut dalam hadis Nabi ialah jaminan keselamatan dan hak milik tidak boleh diganggu gugat malah sebarang pelanggaran hak milik merupakan jenayah kewangan.³⁶

Gharar

Islam mengakui adanya ketidakpastian dalam hasil transaksi perniagaan dan pelaburan, sesuai dengan kaedah fekah, “keuntungan bersandarkan kepada risiko”. Namun begitu, dalam urusan perniagaan, Nabi SAW telah melarang penggunaan jual beli *gharar* yang dapat diterjemahkan sebagai “jual beli dalam risiko”. Islam juga menggalakkan perkongsian risiko selaras dengan semangat kerjasama dan saling membantu antara satu sama lain.³⁷

Merujuk kepada linguistic baharu Inggeris, perkataan *gharar* bererti *peril, danger, jeopardy, hazard* or *risk*. Ia juga bererti penipuan, angan-angan (al-Suwailem, 2006: 69), “bahaya kerugian” risiko, spekulasi dan ketidakamanan. Namun begitu, soalan yang masih belum dijawab ialah mengapa *gharar* dilarang? Jika ia dilarang sama sekali, apakah *gharar* merupakan *illah* dari larangan atau ada alasan lain untuk larangan itu. Jika *gharar* merupakan *illah*, maka konsep *gharar* harus dijelaskan.

Kajian lebih lanjut dari *literatur* tentang *gharar* menunjukkan bahawa konsep ini jauh lebih luas daripada konsep risiko. Ia bukan di bawah risiko tetapi setiap kontrak yang mempunyai unsur-unsur ketidakpastian, penipuan atau bahaya untuk satu pihak. Perlu dicatat bahawa Al-Sarakhsi, Al-Syirazi dan Imam Ibnu Taimiyyah berpendapat bahawa *gharar* ialah “perkara yang mempunyai akibat yang tersembunyi” sementara Zarqa mentakrifkannya sebagai “jualan barang yang berkebarangkalian kewujudannya atau ciri-ciri tidak tentu, disebabkan sifat risiko yang membuat perdagangan serupa dengan perjudian”.³⁸ Zuhayli membuat kesimpulan bahawa “*gharar* ialah risiko dalam erti kurangnya kepastian tentang kewujudan objek manakala jualan *gharar* ialah ukuran yang tidak diketahui menjadi besar atau kecil.”³⁹

The Islamic Financial Services Board (IFSB) menyatakan bahawa *gharar*⁴⁰:

“... bererti seseorang mendedahkan dirinya terhadap risiko yang berlebihan ataupun tidak perlu dan bahaya di dalam transaksi perniagaan sebagai akibat dari ketidakpastian mengenai syarat perjanjian, seperti harga, kualiti dan kuantiti nilai pertukaran, tarikh penghantaran atau kemampuan pembeli atau penjual untuk memenuhi komitmen ... ”

Menurut Mohammed, pelaksanaan larangan *gharar* merangkumi semua kegiatan usaha melibatkan kontrak spekulatif dan kontrak perjudian,⁴¹ manakala Vogel dan Hayes berpandangan ia tertumpu pada peristiwa yang tidak pasti. Sementara itu, Zuhayli menyatakan bahawa *gharar* merupakan istilah linguistik “merujuk pada perkara mempunyai penampilan yang menyenangkan tetapi realitinya tidak akan disukai” dan juga jualan *gharar* merupakan “setiap jualan yang mempunyai risiko yang mempengaruhi satu atau lebih pihak dalam kontrak dan boleh mengakibatkan kehilangan harta miliknya.”⁴²

Al-Suwailem berpendapat bahawa *gharar* sama dengan *zero sum game* dengan hadiah yang tidak pasti, yang pertama ditakrifkan sebagai permainan di mana satu pihak menang dan yang lain kehilangan dengan perjudian sebagai contoh yang paling nyata dan ini ialah ukuran yang paling sesuai dengan *gharar*.⁴³ Namun, el-Gamal tidak bersetuju dengan berhujah bahawa “ada banyak contoh permainan zero-sum tulen yang tidak dilarang mengikut *gharar*, dan kontrak lain yang dilarang kerana *gharar*, tetapi yang tidak mendekati zero sum”. Beliau lebih kuat berpendapat bahawa bukan *zero-sumness* kontrak yang dilarang tetapi berpotensi kerugian kerana “risiko berlebihan” yang merujuk kepada “risiko yang terkandung dalam bahasa kontrak, ketidakpastian mengenai pihak yang melakukan kontrak, atau risiko yang berkaitan dengan objek jual dan harga” yang boleh menyebabkan perselisihan. Namun, al-Suwailem menjelaskan bahawa tidak semua zero sum games dilarang sejak lingkungan *gharar* lebih besar daripada perjudian dan yang dilarang adalah jika bahagian zero-sum lebih besar daripada bahagian-bahagian positif dan ini dianggap “*gharar* berlebihan.”⁴⁴ Oleh itu, mengambil risiko akan dapat diterima jika ada kemungkinan kejayaan lebih daripada kegagalan.⁴⁵

Bagaimanakah konsep “berlebihan” boleh diukur? Suwailem menyarankan penggunaan teori utiliti dan teori *regret*⁴⁵ tetapi teori utiliti bergantung pada profil risiko individu dan ia tidak mutlak. Pengelak risiko akan mengelak apa sahaja risiko yang mengakibatkan kerugian sedangkan pengambil risiko akan menerima risiko lebih tinggi untuk pulangan lebih tinggi. Salah satu teori yang boleh dibuat adalah bahawa taburan normal populasi berhubung dengan suatu transaksi berisiko dan melaksanakan teori utiliti seperti dua *standard deviations*. Dalam menentukan *gharar*, Suwailem juga menyarankan penggunaan ukuran ‘kemungkinan’ untuk menilai keputusan individu dan ukuran *zero-sum* digunakan untuk menilai keputusan interaktif.⁴⁶

Salah satu cara alternatif mengukur *gharar* adalah dengan mengambil *koefisien* risiko atau *koefisien* variasi, yang merupakan ukuran yang kerap digunakan dalam statistik. Risiko *koefisien* boleh ditakrifkan sebagai $C_r = \sigma / E(X)$ di mana C_r ialah risiko *koefisien*, σ *standard deviation* dan $E(X)$ adalah keuntungan yang diharapkan. Oleh itu, apakah nombor

ajaib yang boleh menjadi ukuran yang paling tepat risiko koefisien? Dengan tidak adanya kajian ilmiah yang berkaitan dengan profil risiko pelabur, dicadangkan bahawa nilai pertama digunakan. Dengan tanggapan taburan adalah normal, ini bermakna bahawa ada sekitar 85 peratus peluang bahawa pelabur tidak akan kehilangan wangnya, dengan syarat inflasi tidak dikira. Walau bagaimanapun, nilai wang kertas⁴⁷ yang sedang digunakan akan terus menurun tatkala bank pusat tidak mampu menjadikan mata wang emas atau perak sebagai sandaran. Siegfried menyarankan agar pakar undang-undang mempertimbangkan faktor inflasi dalam membuat setiap peraturan berkaitan wang kertas. Beliau berpendapat bahawa “untuk menghilangkan ancaman risiko (*gharar*) ketika menerima wang, kepastian tentang pertukaran tersebut harus ditetapkan” dan kepastian ini dapat dicapai, antara lain, melalui mengimbangi 100 peratus rizab emas dengan kerajaan. Oleh sebab itu, nilai koefisien risiko $Cr = 1 / (1 + i)$, di mana i ialah faktor inflasi, kelihatan jumlah munasabah, bergantung dengan kajian susulan.

Perjudian

Tidak seperti *gharar*, konsep *maisir* lebih jelas dan tidak perlu banyak perdebatan. Perjudian atau dalam bahasa Arab, *qimar* atau *maisir* bererti setiap kegiatan yang melibatkan taruhan, di mana pemenang akan mengambil semua taruhan dan yang kalah akan kehilangan dalam permainan ini. Ia juga bermaksud “mendapatkan sesuatu yang terlalu mudah, mendapatkan keuntungan tanpa bekerja untuk itu, maka perjudian.”⁴⁸ “dan jelas ia dilarang untuk Muslim.”⁴⁹ Mayer merujuk Rosenthal yang mencatatkan bahawa permainan *maisir* yang dilarang oleh Allah dalam al-Quran secara eksklusif adalah semacam undian di mana peserta banyak memberikan sumbangan bagi hadiah kepada pemenang melalui cabutan undi. Para ulama menjelaskan bahawa judi ialah permainan di mana satu pihak menang sementara yang lain kerugian dan ia merupakan bentuk *gharar* yang tulen, yang sangat jelas permainan *zero-sum* dengan langsaian berisiko⁵⁰ dan biasanya, perjudian menggambarkan permainan nasib daripada permainan kemahiran.⁵¹

Riba

Selain daripada *gharar* dan *maisir*, syariah juga melarang riba, yang juga menjadi topik yang banyak diperbincangkan antara para ulamak dan telah menjadi tumpuan dalam kritikan terhadap sistem kewangan konvensional sejak awal abad kedua puluh. Tidak seperti *gharar*, riba ialah konsep yang jelas dalam al-Quran dan hadis dalam menentukan hal itu.

Riba menurut pengertian bahasa Melayu bermaksud “peningkatan”⁵² dan biasanya diterjemahkan sebagai “riba”⁵³. Meskipun diperkatakan bahawa Nabi SAW tidak cukup menyeluruh dalam menjelaskan riba.⁵⁴ Zuhayli berpendapat bahawa hujah ini cacat kerana Syariah tidak hanya ditentukan oleh Al-Quran dan Hadis yang sahih tetapi hujah-hujah lain seperti Umar sendiri menganjurkan supaya meninggalkan riba tanpa syarat.⁵⁵ Para ulama Muslim telah mengenap pasti dan mengklasifikasi riba menjadi dua; pertama, keuntungan haram dengan cara lebih atau penangguhan⁵⁶ di mana yang pertama dikenali sebagai *riba al-Fadhl*, kedua, sebagai *riba al-nasi'ah* atau *riba al-jahiliyyah*.⁵⁷ *Riba al-fadhl* termasuk bunga yang disepakati sebelumnya, yang dibebankan pada jumlah pokok sedangkan *riba al-nasi'ah* termasuk bunga yang dibebankan pada bayaran yang lambat. Para fuqaha yang bersepakat pada larangan *riba al-nasi'ah*, yang dilarang oleh Al-Quran.⁵⁸ Tetapi berbeza tentang status *riba al-fadhl* yang dilarang oleh Sunnah dengan analogi untuk yang pertama⁵⁹ untuk berwaspada.⁶⁰ Antara lain, Abduh dan Ridha menyarankan bahawa hal itu dibenci tetapi tidak dilarang sementara Sanhuri mendakwa bahawa Ibnu Abbas hanya melarang *riba al-jahiliyyah*⁶¹ tetapi Mayer berpendapat bahawa ada perjanjian umum bahawa *riba al-fadhl* harus dilarang walaupun dia mengakui apa yang secara kebiasaan diperlakukan sebagai kurang serius berbanding dengan *riba al-nasi'ah*. *Riba al-fadhl* telah dirujuk daripada beberapa hadis Nabi akan tetapi Fazlur Rahman dengan “tegas mengkritik sumber-sumber yang mengasaskan peraturan *riba al-fadhl*.”

Pengajaran dari syariah bagi kapitalis

Ada berbagai-bagai pandangan dan hujah terhadap kelebihan dan kekurangan yang terdapat dalam sistem ekonomi kapitalisma. Dalam

iklim krisis kewangan yang kian beransur pulih, semestinya ada pengajaran dari sudut etika dan rohani yang boleh dikongsi terutamanya daripada perspektif syariah. Dalam hal ini, WM Ballantyne, seorang bekas profesor pelawat di Arab Law, School of Oriental and African Studies, London, sejak 1988 telah menegaskan bahawa Islam, “yang telah kehilangan kemajuannya ataupun kekuatan pengaruhnya” mungkin mempunyai beberapa penyelesaian untuk masalah ekonomi dunia. Beliau mencadangkan bahawa Barat harus berhenti menolak Syariah sebagai sesuatu yang asing dan ditakuti manakala orang Arab pula tidak perlu tersinggung dengan sebarang kritikan Barat dalam bidang ini. Beliau selanjutnya mengesyorkan bahawa dialog perlu diteruskan untuk menentukan apakah yang diperlukan untuk bukan sahaja membentuk syariah agar sesuai dengan konsep ekonomi Barat, tetapi atau sebaliknya dan juga “sejauh mana barat dan syariah bertentangan dalam menuju sebuah *ijtihad* baharu.”⁶² Beliau juga meramalkan masa depan dengan menimbulkan hipotesis bahawa mahkamah barat akan menggunakan syariah bagi undang-undang kontrak kerana dianggap sebagai undang-undang yang boleh diaplikasi dengan lebih tepat.⁶³ Sementara itu, Vogel dan Hayes menggalakkan sesiapa saja yang mahu berurusan dengan pelanggan Muslim dalam bidang kewangan harus mahir dengan amalan kewangan kontemporari Islam dan Rosser, merujuk Pryor, mencadangkan bahawa kesempurnaan sistem ekonomi Islam ialah potensi ketiga antara kapitalisme dan sosialisme.⁶⁴

Pengurusan risiko Islam dan syariah memberikan pengajaran yang berguna untuk kapitalisma pada cara bagaimana unsur-unsur *gharar*, *riba* dan *maisir* harus diurus dan diperlakukan. *Gharar*, seperti yang telah dijelaskan, melibatkan setiap transaksi yang membawa risiko kepada mana-mana pihak dalam kontrak *bilateral*. Dalam kes instrumen kewangan eksotik yang mempunyai racun, *gharar* telahpun wujud jika kita merujuk definisi Ibn Hazm. Beliau memberi penjelasan yang menarik tentang *gharar* ketika beliau mendefinisikannya; “*gharar* adalah apabila pembeli tidak tahu apa yang dia beli, atau penjual tidak tahu apa yang dia jual”.⁶⁵ Memang benar dalam kes instrumen eksotik yang dipelopori oleh hasil kajian Li di mana tidak ramai orang memahaminya; bahkan formula yang digunakannya juga tidak begitu difahami oleh pengamal industri. Artikel ini telah mengenap pasti kesilapan yang telah

dilakukan oleh Li yang tidak disebut dalam kajian-kajian yang lain. Lebih buruk lagi, “banyak skim pampasan yang dibayar untuk prestasi risiko disesuaikan jangka pendek” yang “peniaga memberikan insentif untuk mengambil risiko yang tidak dikenali oleh sistem ini, sehingga mereka boleh menghasilkan pendapatan yang seakan-akan berasal daripada kemampuan sebenar mereka, walaupun ia sebenarnya hanyalah premium pasaran risiko”.⁶⁶

Ada tiga sebab mengapa instrumen “eksotik” dianggap mengandungi gharar, Pertama, instrumen itu sendiri berkaitan dengan pengalihan risiko dari satu pihak ke pihak yang lain dan dibuat dengan lebih berbahaya dengan pinjaman yang berisiko. Setiap pecahan dan cebisan pinjaman asli dan pengemasan semula telah menyebabkan instrumen lebih berbahaya kerana pihak pembeli tidak tahu mengenai risiko yang rumit dan sukar di ukur, kecuali perantara yang menjual memberitahunya. Kebiasaanya perantara itu sendiri tidak mengetahui mengenai risiko tersebut atau tidak peduli kerana mereka mengharapkan bayaran yuran/komisen yang meningkat dengan jualan yang lebih tinggi.

Keduanya, ramai fuqaha melarang pemindahan risiko dari satu pihak yang lain untuk mendapatkan pampasan. Dalam hal ini, ada yang berhujah dengan merujuk kontrak diterima pakai seperti *Kafalah*, *Dhaman* dan *Hiwalah*. Dalam *Kafalah* dicontohkan, penjamin mengambil risiko pemberi hutang, baik sebahagian atau seluruhnya. Jika penghutang tidak membayar hutangnya, penjamin menjalankan risiko membayar hutang itu dan konsep ini telah di benarkan oleh al-Quran, Sunnah dan Ijma’ yang menunjukkan kesahihan kontrak *Kafalah*. Sebuah analisis terhadap kontrak *Kafalah* menunjukkan bahawa ramai sarjana berpendapat bahawa *Kafalah* sangat digalakkan oleh Islam. Walau bagaimanapun, kontrak ini dibenarkan kerana pemindahan risiko ini sebenarnya berasaskan kebajikan (*charity*) dan bukannya untuk mendapatkan bayaran upah (*fee*).

Fuqaha tidak bersepakat sama ada mengambil risiko dengan mengenakan bayaran dibenarkan. Jumah fuqaha berpendapat bahawa untuk mengelakkan keraguan, tidak boleh ada bayaran yang terlibat. Zuhayli hanya membenarkan dikenakan bayaran untuk membiayai kos dan perbelanjaan atas pengambilan risiko, tetapi tidak mengaut

keuntungan dari itu.⁶⁷ Namun secara umumnya, para fuqaha bersetuju terhadap larangan maisir. Hal ini dengan jelas didasari oleh perintah yang terdapat dalam al-Quran⁶⁸ meskipun pada tahun-tahun awal Islam ia tidak ditekankan.⁶⁹ Permainan nasib (*games of chance*) dikenali sebagai *qimar* atau *maisir* dalam bahasa Arab “bermaksud setiap kegiatan yang melibatkan taruhan, di mana pemenang akan mengambil semua taruhan dan pihak yang kalah akan kehilangan permainan ini.”

Penggunaan instrumen eksotik kewangan yang tidak terkawal menyebabkan mala petaka.⁷⁰ Kesan yang memeritkan ini merupakan hasil daripada penggunaannya yang berlebihan dan kini boleh dilihat dan dirasakan di seluruh dunia. Undang-undang Murphy menyatakan bahawa apa pun yang salah akan tetap salah, lebih buruk lagi dalam kes instrumen eksotis ia membawa ke arah kehancuran. Kaedah fiqh pula menyatakan, “Apa pun yang mengarah ke haram, adalah haram” dan para fuqaha telah menjelaskan perkara ini di bawah konsep *Sadd-dhara’i* yang ditakrifkan sebagai cara bermula dengan manfaat tetapi berakhir dengan kerugian.

Ketiga, penggabungan dan pengemasan semula sekuriti rendah risiko dengan yang lebih tinggi meningkatkan risiko sekuriti rendah risiko. Ini ialah pendapat yang salah apabila ia menganggap bahawa pencampuran daripada gabungan pinjaman yang berbeza dari daerah yang berbeza akan mengurangkan risiko.⁷¹ Walau bagaimanapun, ia bergantung kepada bagaimana *rating agencies* merumuskan algoritma mereka. Risiko yang dimaksudkan akan berpindah dan simulasi mudah akan menunjukkan bahawa fungsi pengedaran akan berubah. Sebagai contoh, jika kita mengambil beberapa portfolio sekuriti yang biasanya diedarkan dengan berbeza pulangan tetapi dengan risiko *koefisien* yang sama. Apabila ia dikemas semula, maka portfolio baharu dikemas semula akan mencerminkan taburan seragam seperti disebutkan sebelumnya.

Ada juga yang berpendapat bahawa sekuriti ini tidak berisiko,⁷² tetapi pendapat tidak benar kerana telah ada kes undang-undang yang mendakwa bahawa sekuriti gadai janji dan yang berkaitan dengannya sangat berisiko.⁷³ Yellen pula menegaskan bahawa semua jenis produk kredit di seluruh dunia berdasarkan pada amalan-amalan penuh risiko.⁷⁴ Manakala White (2008) berpendapat bahawa beberapa perluasan sub-

prima dan gadai janji berisiko yang lain disebabkan oleh pembuat polisi.⁷⁵ Jobst juga bersetuju bahawa “ketidakcekapan pembentukan harga risiko kredit ke titik di mana ia memulihkan pinjaman korporat berisiko sebagai tujuan perniagaan yang menarik.”⁷⁶ sementara Minsky mendakwa bahawa pembatalan kawal selia menyebabkan” pembaharuan yang dilakukan membuat sistem lebih terdedah kepada risiko.⁷⁷ “Begitu juga Wilmott, beliau memerhatikan bahawa ramai orang terlibat dalam *high-yield loan portfolios* tetapi ia sangat berisiko.⁷⁸ Fahlenbrach mencatatkan bahawa “CEO yang mempunyai banyak *option* dalam portfolio mereka akan cenderung terhadap saham dan lebih terdedah kepada berisiko.” Garcia pula mengamati bahawa aset berisiko atau *non-diversified assets* adalah petanda krisis kredit.⁷⁹

Masalah lain berkaitan instrumen kewangan baharu yang eksotik adalah wujudnya unsur judi. Al-Suwailem berpendapat bahawa derivatif ialah instrumen perjudian dan itu direkodkan di mahkamah pada separuh pertama abad yang kesembilan belas.⁸⁰ Merujuk kepada beberapa sumber, al-Suwailem mencatatkan bahawa terdapat beberapa usaha untuk meminta Kongres melarang produk *futures* dan *options*. Yang terbaharu pada 1993, Henry Gonzales, Pengerusi Jawatankuasa Perbankan DPR menyamakan perdagangan derivatif dengan perjudian.⁸¹ Dia juga berpendapat bahawa walaupun ada beberapa manfaat dalam *derivatif*, bahayanya lebih besar dan secara sinisnya menunjukkan bahawa ini ialah sebab mengapa judi dilarang oleh al-Quran.⁸²

Wong juga menyatakan bahawa terdapat perjudian dalam industri CDS kerana pihak yang terlibat boleh membuat taruhan pada kemungkinan kegagalan peminjam untuk membayar hutang, yang menyebabkan kehancuran kredit antarabangsa⁸³ sementara Wilmott yang merujuk Montgomery berpendapat bahawa pertumbuhan yang cepat dari sekuriti yang disokong oleh gadai janji menunjukkan bahawa keuntungan dibuat berdasarkan memperjudikan nasib dalam pasaran.⁸⁴

Oleh sebab itu dicadangkan supaya pengamal perbankan barat mengurangkan CDS dalam rangka kerja pengurusan risiko secara keseluruhan dan pengawas undang-undang harus mempertimbangkan larangan CDO dan instrumen sekuriti yang serupa dengannya.

Pengawal undang-undang juga mungkin perlu mempertimbangkan untuk melarang *variable mortgage rate* dan hanya menggunakan *fixed mortgage rate*, yang mirip dengan *al-bai' al-murabahah* dan prinsip-prinsip *al-bai' bi thaman ajil* yang dilaksanakan dalam perbankan Islam. Dari perspektif fekah, tahap *fixed mortgage rate* tidak seserius *variable mortgage rate*; tahap yang pertama berada di bawah konsep *riba al-fadhl* dan yang kedua di bawah *riba al-nasi'ah*. Mayer mencatatkan bahawa penggubal undang-undang Libya pada tahun 1950-an telah melaksanakan undang-undang Syariah dalam urusan niaga komersil hanya melarang *riba al-nasi'ah* sahaja dan tidak *riba al-fadhl* dengan alasan keaslian hadis berkaitan dengan larangan *riba al-fadhl* diragui. Sebagai tambahan, mereka juga merujuk bahawa Ibnu Abbas berpendapat bahawa larangan *riba* hanya bertujuan untuk *riba al-nasi'ah* sahaja dan bahawa larangan *riba al-fadhl* dianggap kurang serius walaupun mereka mengakui bahawa secara umumnya pendapat ini tidak kuat.

Walaupun proses pengurusan risiko dalam Islam boleh menerima pakai pengurusan risiko konvensional, pengurusan risiko Islam mempunyai lapisan tambahan dalam proses yang disebut sebagai saringan Syariah. Saringan Syariah boleh dikategorikan dengan saringan perkara yang positif dan saringan perkara yang negatif. Saringan Syariah terhadap perkara-perkara yang positif adalah ke arah merealisasikan *maqasid syariah* khususnya memelihara lima unsur yang sangat diperlukan (*al-dharuriyyah al-Khamsah*), iaitu nyawa, agama, akal, harta dan keturunan. Saringan Syariah terhadap perkara yang negatif pula adalah salah satu cara penting untuk menapis punca utama dari krisis kewangan ketika ini iaitu *gharar*, *riba*, transaksi berdasarkan maisir dan menjauhi perkara-perkara yang dilarang oleh al-Quran dan Sunnah. Kaedah pengurusan risiko Islam boleh dipertimbangkan oleh para kapitalis dan Barat dalam rangka kerja pengurusan risiko mereka.

Kesimpulan

Artikel ini mencadangkan bagaimana prinsip-prinsip Syariah dalam pengurusan risiko kewangan yang boleh mengurangkan unsur-unsur *gharar*, menghilangkan unsur *maisir* dan memadam amalan *riba* dari transaksi kewangan di mana ia boleh diterima pakai oleh pengamal

ekonomi Barat dan kapitalis untuk mengembangkan sebuah kerangka kewangan yang baharu. Prinsip-prinsip Syariah meliputi perintah, larangan dan nilai-nilai yang ditentukan oleh Allah untuk kegunaan dan kebaikan umat manusia keseluruhannya melalui al-Quran dan Sunnah. Hal ini juga memberi pedoman tentang tingkah laku pasaran dengan memberi instrumen tambahan seperti pembiayaan ekuiti dan mekanisme perkongsian keuntungan. Kegiatan di bidang kewangan Islam juga semestinya didasari oleh aset nyata supaya ia bergerak dalam bidang kegiatan ekonomi yang nyata. Sememangnya pengurusan risiko kewangan proaktif dari perspektif Islam dapat memberikan strategi yang berguna untuk mengelak mala petaka ekonomi yang sama berulang. Cabaran yang dihadapi kewangan Islam adalah untuk merealisasikan konsep pengurusan risiko dalam konteks pengurusan risiko konvensional. Perubahan ini sangat penting bagi memastikan krisis yang sama tidak berlaku terhadap sistem perbankan dan kewangan Islam. Kerangka kewangan berasaskan Syariah, yang berkaitan dengan risiko dan pengurusan, mungkin boleh memberi pelajaran berharga kepada kapitalisma. Dalam konteks ini, *weltenshauung* Islam mendasari paradigma tauhid asasi, yang konsisten dan menyeluruh dalam mengajar transaksi perniagaan dengan penuh etika dan nilai-nilai moral al-Quran dan Sunnah, telah berulang kali menekankan betapa pentingnya prinsip moral dan nilai-nilai dalam urus niaga perniagaan dan kehidupan seharian. Apa jua alasan dan punca bagi krisis yang telah berlaku, punca utama krisis ekonomi sebenarnya kembali kepada kegagalan moral dan akhlak manusia itu sendiri. *Wallahu A'lam.*

Nota Hujung

1. Sapir, Jacques (2008). “*Global Finance In Crisis: A Provisional Account Of The “Subprime” Crisis And How We Got Into It*”, *Real-World Economics Review*, 46, pp. 82-101
2. Andrew K.Rose, Mark M.Spiegel, (2009). “*Predicting Crises, Part II: Did Anything Matter (to Everybody)?*”, dipetik dari FRBSF Economic Letter.
3. Dirk J Groningen University, (2009). “*No One Saw This Coming: Understanding Financial Crisis Through Accounting Models Bezemer*”, Munich Personal RePEc Archive, hlm 9.
4. Ibid., hlm 35.
5. John Marshall (2009). “The financial crisis in the US: key events, causes and responses”, *House of Commons Library*, Research paper 09(34), hlm 10-25.
6. Ibid., hlm 15.
7. Bezemer (2009), *op.cit.*, hlm 38.
8. Douglas W. Diamond Raghuram G. Rajan (2008). “*The Credit Crisis: Conjectures about Causes and Remedies*”, NBER Working Paper Series, Working Paper 14739, National Bureau Of Economic Research, Cambridge, USA, hlm 1.
9. Garcia, Gillian G.H. (2009). “Ignoring The Lessons For Effective Prudential Supervision, Failed Bank Resolution And Depositor Protection”, *Journal of Financial Regulation and Compliance*, 17(30), hlm 186; Lo, Andrew W. (2009). “Regulatory Reform In The Wake Of The Financial Crisis Of 2007-2008”, *Journal of Financial Economic Policy*, 1(1), hlm 15; Yellen, Janet L. (2009). “*A View of the Economic Crisis and the Federal Reserve’s Response*”, FRBSF Economic Letter, hlm 2; Markus Moos (2008), mmoos@interchange.ubc.ca , hlm 18; Cloke, Jon (2009). “An Economic Wonderland: Derivative Castles Built On Sand”, *Critical Perspectives On International Business*, 5(1/2), hlm 111; L. Randall Wray (2007). “*Lessons from the Subprime Meltdown*”, University of Missouri: Kansas City, hlm 39.
10. *In Suprime Mortgage Lending Hearing Before The Subcommittee On Financial Institutions And Consumer Credit Of The Committee On Financial Services*”, FRBSF Economic Letter, First Session, Serial No. 110–28, 2007, hlm 2.

11. Chapra, Umer. (2008). “*The Global Financial Crisis: Can Islamic Finance Help?*”, *IIUM Journal of Economics and Management*, 16(2), hlm 119, Klimecki, Robin and Willmott, Hugh (2009). “*From Demutualisation To Meltdown: A Tale Of Two Wannabe Banks*”, *Critical Perspectives on International Business*, 5(1/2), hlm 120.
12. Diamond dan Rajan, *op.cit.*, hlm 1, Bezemer (2009), *op.cit.*, hlm 9.
13. Jobst, Andreas A. (2006). “*Asset Securitisation As A Risk Management And Funding Tool : What Small Firms Need To Know*”, *Managerial Finance*, 32(9), hlm 753.
14. Chapra (2008), *op.cit.*, hlm 119.
15. Baker, Dean (2008). “*The Housing Bubble And The Financial Crisis*”, *Real-World Economics Review*, 46, hlm 78.
16. Klimecki dan Willmott (2009), *op.cit.*, hlm 131.
17. *Ibid.*, hlm 134.
18. *Ibid.*, hlm 131.
19. Baker (2008), *op.cit.*, hlm 74.
20. *Ibid.*, hlm 78-79.
21. Sapir (2008), *op.cit.*, hlm 84.
22. Baker (2008), *op.cit.*, hlm 74.
23. Pressman, Steven (2009). “A Time To Return To Keynes”, *Critical Perspectives On International Business*, 5(1/2), hlm 160.
24. Guillaume, F, Jacobs, P, Schoutens (2008), “Pricing and Hedging of CDO-squared tranches by using a one factor Levy model”, *Department Of Mathematics, Katholieke Universiteit Leuven*, W.Technical Report TR-08-06, hlm 2.
25. Luciano, Elisa (2007). “Calibrating risk-neutral default correlation”, *The Journal of Risk Finance*, 8(5), hlm 450-451.
26. *Ibid.*, hlm 461.
27. Li, 2000: 2
28. Li, 2000: 17
29. Marshall (2009), *op.cit.*, hlm 21.

30. FRBSF (2009), *op.cit.*, hlm 2.
31. Li, 2000: 17
32. Hahn, Gerald and Shapiro, Samuel (1967). *Statistical Models in Engineering*. John Wiley and Sons: New York., hlm 163.
33. Guillaume, Jacobs dan Schoutens (2008), *op.cit.*, hlm 8.
34. Abid, Fathi and Naifar, Nader (2006). "Credit-default Swap Rates and Equity Volatility: A Nonlinear Relationship", *The Journal of Risk Finance*, 7(4), hlm 364.
35. Mas'ud, Muhammad Khalid (2005). *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*. Islamic Book Trust: Kuala Lumpur., hlm 139
36. Al-Kashif, Abd El-Rehim Mohamed (2009). "Shari'ah's Normative Framework As To Financial Crime And Abuse", *Egypt Journal of Financial Crime*, hlm 86-88.
37. Al-Quran, 5:3
38. Zuhayli, Wahbah (2003). *Financial Transactions in Islamic Jurisprudence Vol 1 Translated by Mahmoud El-Gamal and Muhammad S Eissa*. Dar al-Fikr. Beirut. Lebanon, hlm 83.
39. Ibid., hlm 84.
40. al-Kashif (2009), *op.cit.*, hlm 87.
41. Mohammed, Noor (1988). "Principles of Islamic Contract Law", *Journal of Law and Religion*, 6(1), hlm 121.
42. Zuhayli (2003), *op.cit.*, hlm 82-83.
43. Al-Suweilam, (2006). *Hedging in Islamic Finance*. Occasional Paper No 10, Islamic Development Bank, Jeddah, Saudi Arabia, hlm 69 – 71.
44. Ibid., hlm 73.
45. Ibid., hlm 82.
46. Al-Suwailem, Sami (2000). "Towards An Effective Measure of Gharar Exchange", *Islamic Economic Studies*, 7(2), hlm 67-79.
47. Ibid., hlm 82.
48. Siegfried, Nikolaus A. (2001). "Concepts of Paper Money in Islamic Legal Thought" *Arab Law Quarterly*, 16(4), hlm 330.

49. Mohammed (1988), *op.cit.*, hlm 121.
50. Al-Quran, 5: 90.
51. al-Suwailem (2000), *op.cit.*, hlm 79.
52. Ibid., hlm 64.
53. Zuhayli (2003), *op.cit.*, hlm 309.
54. Mohammed (1988), *op.cit.*, hlm 118.
55. Ballantyne, W. M. (1988). "The Second Coulson Memorial Lecture: Back to the Shari'a", *Arab Law Quarterly*, 3(4) November, hlm 325.
56. Zuhayli (2003), *op.cit.*, hlm 346.
57. Saleh, Nabil (1990). "Definition and Formation of Contract under Islamic and Arab Laws", *Arab Law Quarterly*, 5(2) May, hlm 101.
58. Zuhayli (2003), *op.cit.*, hlm 311-351.
59. Quran, 2: 275-280, 3: 130; 4: 161; 30: 39
60. Zuhayli (2003), *op.cit.*, hlm 311.
61. Azid, Toseef, Zakariya, Bahauddin and Asutay, Mehmet (2007). "Does ethico-moral coalition complement to economic coalition? A response in the periphery of Islamic economics", *Humanomics*, 23(3), hlm 168.
62. Zuhayli (2003), *op.cit.*, hlm 345.
63. Ballantyne, W. M. (1988). "The Second Coulson Memorial Lecture: Back to the Shari'a", *Arab Law Quarterly*, 3(4) November, hlm 327.
64. Ibid., hlm 327
65. Rosser, Marina V, Rosser J. Barkley and Kirby, L. Kramer (1999). "The new traditional economy A new perspective for comparative economics?", *Jr International Journal of Social Economics*, 26(6), hlm 767.
66. Zuhayli (2003), *op.cit.*, hlm 83.
67. Diamond dan Rajan (2008), *op.cit.*, hlm 5.
68. Zuhayli (2003), *op.cit.* hlm II – 40.
69. al-Quran, 5:90
70. al-Quran, 2: 219

71. Al Janabi, Mazin A.M. (2006). "On The Inception Of Sound Derivative Products In Emerging Markets : Real-World Observations And Viable Solutions", *Journal of Financial Regulation and Compliance*, 14(2), hlm 154.
72. Garcia, Gillian G.H. (2009). "Ignoring The Lessons For Effective Prudential Supervision, Failed Bank Resolution And Depositor Protection", *Journal of Financial Regulation and Compliance*, 17(30), hlm 191.
73. Rapp, William V. (2009). "The Kindleberger-Aliber-Minsky Paradigm and The Global Subprime Mortgage Meltdown", *Critical Perspectives on International Business*, 5(1/2), hlm 92.
74. Yellen, Janet L. (2009). "A View of the Economic Crisis and the Federal Reserve's Response", FRBSF Economic Letter, 2009(22) July, hlm 2.
75. Rose & Spiegel (2009), *op.cit.*, hlm 9.
76. Jobst (2006), *op.cit.*, hlm 743.
77. L. Randall Wray, (2007). "*Lessons from the Subprime Meltdown*", University of Missouri, Kansas City, Working Paper 522, hlm 4.
78. Klimecki, Robin and Willmott, Hugh (2009). "From Demutualisation To Meltdown: A Tale Of Two Wannabe Banks", *Critical Perspectives on International Business*, 5(1/2), hlm 126-128.
79. Garcia (2009), *op.cit.*, hlm 188.
80. al-Suwailem (2006), *op.cit.*, hlm 33.
81. Ibid., hlm 34.
82. Ibid., hlm 52.
83. Wong, Loong (2009). "The crisis: a return to political economy?", *Critical Perspectives On International Business*, 5(1/2), hlm 62.
84. Kelmicaki dan Willmott (2009), *op.cit.*, hlm 132.

Rujukan

- Abid, Fathi and Naifar, Nader (2006). "Credit-default Swap Rates and Equity Volatility: A Nonlinear Relationship", *The Journal of Risk Finance*, 7(4).
- Al Janabi, M`azin A.M. (2006). "On The Inception Of Sound Derivative Products In Emerging Markets : Real-World Observations And Viable Solutions", *Journal of Financial Regulation and Compliance*, 14(2).
- Al-Kashif, Abd El-Rehim Mohamed (2009). "Shari'ah's Normative Framework As To Financial Crime And Abuse", *Egypt Journal of Financial Crime*, 16(1).
- Al-Suwailem, Sami (2000). "Towards An Effective Measure of Gharar Exchange", *Islamic Economic Studies*, 7(2).
- Al-Suweilam, (2006). *Hedging in Islamic Finance*. Occasional Paper No 10, Islamic Development Bank, Jeddah, Saudi Arabia.
- Andreas Haberbeck (1987). "Risk Sharing in an Islamic Society", *Arab Law Quarterly*, 2(2).
- Andrew K.Rose, Mark M.Spiegel, (2009). "*Predicting Crises, Part II: Did Anything Matter (to Everybody)?*", FRBSF Economic Letter
- Azid, Toseef, Zakariya, Bahauddin and Asutay, Mehmet (2007). "Does ethico-moral coalition complement to economic coalition? A response in the periphery of Islamic economics", *Humanomics*, 23(3).
- Baker, Dean (2008). "The Housing Bubble And The Financial Crisis", *Real-World Economics Review*, 46.
- Ballantyne, W. M. (1987). "The Shari'a: A Speech to the IBA Conference in Cairo, on Arab Comparative and Commercial Law", *Arab Law Quarterly*, 2(1) February.
- Ballantyne, W. M. (1988). "The Second Coulson Memorial Lecture: Back to the Shari'a", *Arab Law Quarterly*, 3(4) November.
- Bill Maurer (2001). "Engineering an Islamic Future: Speculations on Islamic Financial Alternatives", *Anthropology Today*, 17(1).
- Breuer, Thomas (2006). "Providing Against The Worst Risk Capital For Worst Case Scenarios", *Managerial Finance*, 32(9).
- Broadie, Mark and Detemple, Jerome B. (2004). "Option Pricing: Valuation Models and Applications", *Management Science*, 50(9) September.

- Cartographies of Race and Class: Mapping the Class-Monopoly Rents of American Subprime Mortgage Capital Elvin Wyly, ewyly@geog.ubc.ca Markus Moos, mmoos@interchange.ubc.ca Emanuel Kabahizi, manu94@yahoo.com *The University of British Columbia* February, 2008
- Chapra, Umer. (2008). "The Global Financial Crisis: Can Islamic Finance Help?", *IIUM Journal of Economics and Management*, 16(2).
- Chari, V.V., Christiano, Lawrence and Kehoe, Patrick J. Federal, (2008). "Facts and Myths about the Financial Crisis of 2008", *Reserve Bank of Minneapolis Research Department*, Working Paper 666
- Cloke, Jon (2009). "An Economic Wonderland: Derivative Castles Built On Sand", *Critical Perspectives On International Business*, 5(1/2).
- Dirk J Groningen University, (2009). "No One Saw This Coming": Understanding Financial Crisis Through Accounting Models Bezemer", Munich Personal RePEc Archive
- Douglas W. Diamond Raghuram G. Rajan (2008). "*The Credit Crisis: Conjectures about Causes and Remedies*", NBER Working Paper Series, Working Paper 14739, National Bureau Of Economic Research, Cambridge, USA
- Douglas W. Diamond Raghuram Rajan, (2009). "NBER Working Paper Series The Credit Crisis: Conjectures About Causes And Remedies", *National Bureau Of Economic Research*, Working Paper 14739.
- Garcia, Gillian G.H. (2009). "Ignoring The Lessons For Effective Prudential Supervision, Failed Bank Resolution And Depositor Protection", *Journal of Financial Regulation and Compliance*, 17(30).
- Gilani, S. (2008), "The real reason for the global financial crisis . . . the story no one's talking about", available at: www.moneymorning.com/2008/09/18/credit-default-swaps/ (accessed 28 October 2008).
- Guillaume, F, Jacobs, P, Schoutens, "Pricing and Hedging of CDO-squared tranches by using a one factor Levy model", *Department Of Mathematics, Katholieke Universiteit Leuven*, W.Technical Report TR-08-06.
- Hahn, Gerald and Shapiro, Samuel (1967). *Statistical Models in Engineering*. John Wiley and Sons: New York.
- Janet L.Yellen, (2009). "A Minsky Meltdown: Lessons for Central Bankers", *Federal Reserve Bank of San Francisco*, Annual Hyman P.Minsky Conference on the State of the U.S. and World Economies, New York City.

- Jobst, Andreas A. (2006). "Asset Securitisation As A Risk Management And Funding Tool : What Small Firms Need To Know", *Managerial Finance*, 32(9), pp. 731-760.
- John Marshall. "The financial crisis in the US: key events, causes and responses", *House of Commons Library*, Research paper 09(34)
- Klimecki, Robin and Willmott, Hugh (2009). "From Demutualisation To Meltdown: A Tale Of Two Wannabe Banks", *Critical Perspectives on International Business*, 5(1/2).
- L. Randall Wray, (2007). "Lessons from the Subprime Meltdown", *University of Missouri*, Kansas City, Working Paper 522
- Lo, Andrew W. (2009). "Regulatory Reform In The Wake Of The Financial Crisis Of 2007-2008", *Journal of Financial Economic Policy*, 1(1).
- Luciano, Elisa (2007). "Calibrating risk-neutral default correlation", *The Journal of Risk Finance*, 8(5).
- Masud, Muhammad Khalid (2005). *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*. Islamic Book Trust: Kuala Lumpur.
- Mohammed, Noor (1988). "Principles of Islamic Contract Law", *Journal of Law and Religion*, 6(1).
- Poon, Ser-Huang, Rockinger, Michael and Tawn, Jonathan (2004). "Extreme Value Dependence in Financial Markets: Diagnostics, Models, and Financial Implications", *The Review of Financial Studies*, 17(2) Summer.
- Pressman, Steven (2009). "A Time To Return To Keynes", *Critical Perspectives On International Business*, 5(1/2), pp. 157-161
- Rapp, William V. (2009). "The Kindleberger-Aliber-Minsky Paradigm and The Global Subprime Mortgage Meltdown", *Critical Perspectives on International Business*, 5(1/2).
- Rosser, Marina V, Rosser J. Barkley and Kirby, L. Kramer (1999). "The new traditional economy A new perspective for comparative economics?", *Jr International Journal of Social Economics*, 26(6).
- Saleh, Nabil (1990). "Definition and Formation of Contract under Islamic and Arab Laws", *Arab Law Quarterly*, 5(2) May.
- Saleh, Nabil (1992), "Unlawful Gains and Legitimate Profit in Islamic Law", Graham & Trotman, London.

- Sapir, Jacques (2008) "Global Finance In Crisis", *Real-World Economics Review*, 46(20) May.
- Sapir, Jacques (2008). "Global Finance In Crisis: A Provisional Account Of The "Subprime" Crisis And How We Got Into It", *Real-World Economics Review*, 46, pp. 82-101
- Siegfried, Nikolaus A. (2001). "Concepts of Paper Money in Islamic Legal Thought" *Arab Law Quarterly*, 16(4).
- Subprime Crisis: A Bouquet of Opportunity Masked a Reek of Risk: Knowledge@Wharton.
- Subprime Crisis: Could New Rules Avert Another Credit Crisis? Perhaps, but Be Wary: Knowledge@Wharton, rujuk <http://knowledge.wharton.upenn.edu/article.cfm?articleid=1985>
- The Subprime Credit Crisis: Origins, Policy Responses, and Reforms U.S. House Of Representatives One Hundred Tenth Congress, (2007). "The Role Of The Secondary Market In Supreme Mortgage Lending Hearing Before The Subcommittee On Financial Institutions And Consumer Credit Of The Committee On Financial Services", *FRBSF Economic Letter*, First Session, Serial No. 110–28
- Wilson, Rodney (1997). "Islamic Finance and Ethical Investment", *International Journal of Social Economics*, 24(11).
- Wong, Loong (2009). "The crisis: a return to political economy?", *Critical Perspectives On International Business*, 5(1/2).
- Yellen, Janet L. (2009). "A View of the Economic Crisis and the Federal Reserve's Response", *FRBSF Economic Letter*, 2009(22) July.
- Zahraa, Mahdi and Mahmor, Shafai M. (2002). "The Validity of Contracts When the Goods Are Not Yet in Existence in the Islamic Law of Sale of Goods", *Arab Law Quarterly*, 17(4).
- Zuhayli, Wahbah (2003). *Financial Transactions in Islamic Jurisprudence Vol 1 Translated by Mahmoud El-Gamal and Muhammad S Eissa*. Dar al-Fikr. Beirut. Lebanon
- Bank CEO Incentives and the Credit Crisis http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1444714
- <http://www.nytimes.com/2008/04/17/business/worldbusiness/17iht-iceland.4.12111174.html>

<http://www.telegraph.co.uk/finance/financetopics/financialcrisis/3147866/Financial-crisis-Iceland-dreams-go-up-in-smoke.html>

<http://www.adb.org/media/Articles/2009/12818-global-financial-crisis/>

(<http://knowledge.wharton.upenn.edu/article.cfm?articleid=1995>)

(<http://www.ft.com/cms/s/2/912d85e8-2d75-11de-9eba-00144feabdc0.html>
accessed on 29 October 2009)

http://www.newyorker.com/reporting/2008/12/01/081201fa_fact_cassidy?currentPage=all

<http://www.thestar.com/article/621755> -

Moral decay? Or deregulation? <http://krugman.blogs.nytimes.com/2009/09/30/moral-decay-or-deregulation/>

<http://www.nytimes.com/2008/04/17/business/worldbusiness/17iht-iceland.4.12111174.html>

www.parliament.uk/commons/lib/research/rp2009/rp09-034.pdf - Accessed
29 October 2009

<http://www.telegraph.co.uk/finance/financetopics/financialcrisis/3147866/Financial-crisis-Iceland-dreams-go-up-in-smoke.html>

<http://www.adb.org/media/Articles/2009/12818-global-financial-crisis/>

(<http://knowledge.wharton.upenn.edu/article.cfm?articleid=1995>)

(<http://www.ft.com/cms/s/2/912d85e8-2d75-11de-9eba-00144feabdc0.html>
accessed on 29 October 2009)

http://www.newyorker.com/reporting/2008/12/01/081201fa_fact_cassidy?currentPage=all

<http://www.thestar.com/article/621755> -

Bank CEO Incentives and the Credit Crisis http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1444714

Subprime Crisis: Could New Rules Avert Another Credit Crisis? Perhaps, but Be Wary: Knowledge@Wharton <http://knowledge.wharton.upenn.edu/article.cfm?articleid=1985>

Hukum Bermuamalat Dengan Sumber Yang Haram

ZAHARUDIN BIN MUHAMMAD

Abstrak

Kajian ini memfokuskan hukum transaksi Islam dan kontrak halal oleh industri kewangan Islam dengan individu atau syarikat yang sumber pendapatannya haram seperti memberikan pembiayaan perumahan menerusi kontrak ijarah kepada pekerja kilang arak. Hakikatnya, penasihat-penasihat syariah kewangan Islam di Malaysia mempunyai pendapat yang berbeza-beza berkenaan isu ini. Berdasarkan kepada dalil yang kuat, hasil kajian ini mendapati bahawa institusi kewangan Islam harus bermuamalat dengan individu atau syarikat yang sumber pendapatannya adalah haram, sama ada bagi tujuan umum seperti pembiayaan kereta, rumah, atau bagi tujuan khusus seperti ingin membuka perniagaan baharu yang halal seperti syarikat arak yang ingin menerokai perniagaan beras. Di samping bersandarkan dalil yang sah, ia juga berdasarkan realiti yang ditunjukkan semenjak zaman Nabi Muhammad SAW sehingga ke hari ini. Pada masa yang sama, kajian ini menunjukkan bahawa sesuatu keuntungan sekiranya kembali kepada perniagaan haram yang boleh memberikan kesan terhadap tahap sosio-ekonomi umat Islam, maka hukumnya dilihat sebagai tidak diharuskan. Ketidakhurusan ini bukan disebabkan oleh sifat transaksi itu sendiri, tetapi disebabkan oleh faktor luaran yang boleh menyebabkan berlakunya kemudatan kepada taraf sosio-ekonomi umat Islam.

Abstract

This research focusses on Islamic transactions and halal contracts concluded by Islamic finance industry with individuals or companies which deal with prohibited sources of income from Shariah jurisprudence perspective, such as providing house financing based on ijarah contract for employees who are working at liquor factory. In reality, Shariah scholars in Malaysia have various opinions regarding this issue. Based on the strongest evidence, the Islamic finance institutions are allowed to deal with individuals or companies which are having non-halal sources of income, either for general purposes such as car financing, house financing etc or for extending new halal business such as a liquor company intending to expand their new business in rice trading. Based on the Shariah argument, it has been practiced since the time of the prophet of Muhammad SAW until today. Meanwhile, the research also shows that dealing with company which has non-halal sources of income is prohibited if the profit are returned to the same company and may result in negative effect to the socioeconomy of the Muslim. This prohibition is not caused by the prohibition of dealing with non-halal sources itself, but it is caused by external reasons which have negative effects to the socioeconomy of the Muslim.

Pendahuluan

Institusi kewangan Islam pada hari ini sebahagiannya didapati menerima wang dana yang datang daripada pihak yang sumber pendapatan yang tidak halal. Manakala sebahagiannya pula tidak menerima wang daripada sumber tersebut.

Dalam hal ini, institusi-institusi tersebut cuba menegakkan hujah dan alasan mereka terhadap isu ini. Penting untuk melakukan kajian secara *maudhui'i* (objektif) tentang isu ini bermula daripada sumbernya yang asal, iaitu mengumpulkan dalil-dalil daripada al-Quran dan sunnah. Seterusnya pandangan ulama muktabar tentang dalil-dalil berkenaan isu yang berkaitan, diteliti bagi melihat realiti pelaksanaannya pada hari ini. Justeru, hasil kajian ini diharap dapat memperlihatkan dalil-dalil

berkenaan isu yang berlaku, seterusnya meletakkan garis panduan dari segi amalan dalam industri kewangan Islam.

Definisi

‘Bermuamalat’ bermaksud membuat transaksi perniagaan, memberikan perkhidmatan dan pengambilan modal daripada sesuatu pihak. Manakala ‘sumber yang haram’ pula bermaksud, individu atau syarikat di mana sumber pendapatannya adalah haram. Kajian ini memfokuskan perbincangan bermuamalat menggunakan transaksi yang halal, tetapi sumber kepada transaksi tersebut adalah daripada aktiviti atau hasil yang haram. Sebagai contoh, membuka akaun *wadi‘ah* untuk pekerja syarikat arak, atau pekerja-pekerja bank konvensional dan sebagainya.

Tuntasnya, *ijma‘* berpandangan bahawa kontrak *wadi‘ah* adalah harus tetapi isunya ialah, sumber kepada simpanan tersebut datang daripada individu atau pihak yang sumber pendapatannya daripada pekerjaan yang haram, iaitu hasilan daripada perniagaan arak.

Ini kerana keterlibatan secara langsung dalam urusan yang haram dianggap sebagai terbabit dalam perkara kejahatan dan pelanggaran perkara-perkara yang ditegah oleh syarak ataupun yang disifatkan sebagai pelanggaran sempadan yang ditetapkan oleh Allah SWT.

Firman Allah SWT:

... وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ...^ع

Terjemahan:

... dan janganlah kamu tolong-menolong pada melakukan dosa (maksiat) dan pencerobohan ...

(Surah al-Maidah (5):2)

Firman Allah SWT:

... وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ ...

Terjemahan:

Dan janganlah kamu cenderung kepada orang yang berlaku zalim maka (kalau kamu berlaku demikian), api neraka akan membakar kamu ...

(Surah al-Hud (11): 113)

Ini juga berdasarkan hukum pengharaman arak yang bukan sahaja kepada peminumnya bahkan juga kepada segala aktiviti yang berkaitan dengan penghasilan, pengedaran dan penjualannya, sebagaimana sabit pada hadis yang diriwayatkan oleh al-Tarmizi dan Ibn Majah apabila Rasullullah SAW telah melaknat sepuluh golongan yang terlibat dengan arak.

Ulama kontemporari bersepakat menyatakan bahawa institusi kewangan Islam dilarang menyediakan perkhidmatan atau kemudahan kepada sesuatu urusan yang haram. Bahkan, syarikat yang menjalankan aktiviti-aktiviti yang tidak diharuskan syarak atau terlibat dalam urusan transaksi yang haram juga tidak dibenarkan membuka akaun-akaun kewangan Islam seperti akaun semasa (*current account*) atau akaun deposit (*deposit account*). Hal ini kerana, sekiranya institusi kewangan Islam membenarkan pembukaan akaun bagi aktiviti yang tidak diharuskan syarak, maka institusi tersebut boleh dianggap bersubahat atau terlibat dalam aktiviti haram tersebut. Harta haram ada yang dianggap sebagai milik kepada pengusaha haram atau sebaliknya. Harta yang haram yang tidak dimiliki bukan menjadi perbincangan kajian ini kerana ulama bersepakat tentang kewajipan memulangkan harta tersebut kepada pemilik asal.

Misalnya harta yang diperolehi dengan cara mencuri, maka ia wajib dipulangkan semula kepada pemilik asal. Jika pemilik asal tidak ditemui, maka perlu diserahkan kepada warisnya. Jika warisnya juga tidak ditemui, maka harta tersebut wajib disedekahkan.

Hukum bermuamalat dengan harta yang sumbernya haram mempunyai khilaf yang luas di kalangan fuqaha dari sudut kesahan pemilikannya, penggunaan hasil dan sama ada harta tersebut boleh dimiliki ataupun tidak setelah seseorang itu bertaubat. Harta haram yang dimiliki oleh pengusaha pekerjaan yang haram seperti pekerjaan berasaskan arak dan zina berbeza hukumnya dengan sumber haram dimiliki melalui pekerjaan merompak, menyamun dan mencuri. Harta

ini sebenarnya ialah harta haram yang masih dimiliki oleh mangsa bukannya milik kepada perompak, penyamun atau pencuri. Begitu juga hasil keuntungan daripada harta yang diperoleh melalui kegiatan rompakan, samun dan mencuri, harta-harta tersebut sebenarnya masih lagi menjadi milik mangsa. Ini disebabkan apabila perompak, penyamun atau pencuri bertaubat, dia mesti memulangkan semula semua harta tersebut kepada pemilik asal. Jika ia tidak mampu berbuat demikian, maka wajib diserahkan kepada waris atau keluarga mangsa, jika tidak mampu juga maka ia perlu menyalurkan wang tersebut kepada saluran kebajikan seperti sedekah, wakaf dan seumpamanya.

Harta haram kategori ini tidak sah untuk dijadikan modal atau dana perniagaan. Ini kerana, wang orang lain yang diserahkan tanpa izin pemilik asal dianggap sebagai *akad fudhuli*.

Bagi harta yang dimiliki menerusi sumber pekerjaan yang haram seperti bekerja di kilang arak atau berzina, ia merupakan milik pelaku pekerjaan tersebut. Imam Ibnu Taimiyah mengistilahkan harta yang haram yang menjadi milik kepada pengusahanya (pekerja) dengan mengistilahkan sebagai:

وصاحبه قد رضي بإخراجه عن ملكه بذلك .

Terjemahan:

Pemilik asal duit haram telah meredai (wangnya) tidak lagi dimiliki dengan sebab transaksi yang haram.

Ini bermakna hasil pekerjaan seseorang di kilang arak adalah harta haram yang dimiliki oleh pekerja terbabit kerana kilang arak telah meredai wang tersebut diserahkan kepada pekerja terbabit sebagai upah. Maka hasil seperti ini disifatkan sebagai harta haram yang dimiliki oleh pekerja tersebut. Perbincangan fiqh klasik di atas dapat dikaitkan dengan beberapa realiti semasa yang berlaku dalam industri kewangan Islam berkaitan dengan hukum berurusan dengan sumber pendapatan yang haram seperti berikut:

- A. Adakah institusi kewangan Islam boleh berurusan dengan institusi pekerjaan haram seperti menerima deposit *mudharabah* dan *musharakah* daripada bank konvensional?

- B. Adakah boleh meminjam dan memberikan pinjaman *qardh hasan* kepada syarikat haram seperti bank konvensional dan sebagainya?
- C. Adakah boleh diberikan pembiayaan rumah, pembiayaan peribadi, pembiayaan kereta dan pembiayaan lain kepada pekerja institusi-institusi yang terlibat dalam aktiviti tidak patuh syariah seperti syarikat arak, bank konvensional, syarikat insurans konvensional dan sebagainya?

Dalam hal ini, perbincangan mengenai hukum berurusan dengan sumber yang haram dapat dibahagikan kepada tiga kategori seperti berikut:

- I. Individu yang sumber pendapatannya adalah haram tetapi untuk tujuan transaksi yang halal.
- II. Syarikat yang sumber pendapatannya adalah haram tetapi untuk bisnes baharu yang halal.
- III. Syarikat yang sumbernya pendapatannya haram tetapi untuk transaksi yang halal dan keuntungannya kembali semula ke syarikat yang haram.

Adakah harta yang haram boleh dimanfaatkan?

Ulama' bersepakat bahawa dari segi hukum warak dan *ihhtiyat*, sesuatu harta haram perlu dilupuskan dengan cara bersedekah dan kaedah-kaedah lain yang ditetapkan hukum syarak. Tetapi untuk dimanfaatkan oleh si pemiliknya (harta haram yang dimiliki), terdapat pendapat tentang keharusannya, sama ada dimanfaatkan ketika biasa atau ketika darurat. Umumnya kaedah memanfaatkan harta tersebut adalah bergantung kepada jenis harta haram tersebut.

- A. Harta yang haram seperti hasil pelacuran, riba dan sebagainya.

Terdapat pendapat yang menyatakan bahawa harta yang diperolehi secara haram seperti harta riba berubah menjadi halal dan tidak perlu dipulangkan semula kepada tuannya dan tidak wajib disedekahkan selepas bertaubat, sekalipun harta itu jelas berada di tangannya pada waktu itu. Antara yang berpendapat demikian

ialah Imam Ibnu Qayyim dan Imam Ibnu Taimiyah. Di dalam kitab Tafsir Ayat Usykilat, Ibnu Taimiyah berkata:

وتارة يقبض مع علمه بأن ذلك محرم .

Terjemahan:

Kadang-kadang orang Islam memperoleh (harta yang haram) sedangkan dia mengetahui bahawa ia adalah haram.

Beliau turut memberikan pandangan bahawa orang Islam boleh memiliki harta haram selepas bertaubat.

والكافر إذا قبضه لكونه قد تاب فالمسلم أولى بطريق الأولى، والقرآن يدل على هذا بقوله: {فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ} وهذا عام في كل من جاءه موعظة من ربه فقد جعل الله له ما سلف، ويدل علي أن ذلك ثابت في حق المسلم ما بعد هذا: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا } فأمرهم بترك ما بقي، ولم يأمرهم برد ما قبضوه، فدل على أنه لهم مع قوله: { فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ } والله يقبل التوبة عن عباده، فإذا قيل: هذا مختص بالكافرين، قيل: ليس في القرآن ما يدل على ذلك، إنما قال: {فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ} وهذا يتناول المسلم بطريق الأولى .

Terjemahan:

Orang kafir yang masuk Islam dan bertaubat boleh memiliki harta yang haram. Oleh itu, orang Islam lebih utama untuk memilikinya (harta haram). Al-Quran memberikan petunjuk ke arah ini dengan firmanNya: "Oleh itu, sesiapa yang telah sampai kepadanya peringatan (larangan) dari Tuhannya lalu ia berhenti (dari mengambil riba), maka apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum pengharaman itu) adalah menjadi haknya". Ayat ini umum merangkumi semua manusia yang telah mendapat peringatan daripada Tuhannya dan Allah memberikan hak pemilikan kepadanya apa yang (diperoleh olehnya) pada masa lalu. Di antara dalil yang menunjukkan bahawa (maksud ayat ini) juga (sabit dan) merangkumi orang Islam

(dan bukan sahaja orang bukan Islam) ialah ayat selepas itu (yang berbunyi): “Wahai orang-orang yang beriman! Bertaqwalah kamu kepada Allah dan tinggalkanlah (jangan menuntut lagi) saki baki riba (yang masih ada pada orang yang berhutang) itu”.(Dalam ayat ini) Allah memerintahkan supaya tidak menuntut saki baki riba (yang ada di tangan penghutang) dan ayat ini tidak memerintahkan supaya memulangkan apa yang telah diperoleh. Dalil yang menunjukkan bahawa perolehan lepas adalah miliknya ialah firman Allah SWT: “Maka apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum pengharaman itu) adalah menjadi haknya”. Jika ada yang berkata bahawa: ayat ini khusus kepada golongan kafir yang masuk Islam, maka (kenyataan ini dijawab): tidak ada ayat yang menunjukkan (pengkhususannya kepada kafir yang masuk Islam). Bahkan Allah berfirman: “Oleh itu, sesiapa yang telah sampai kepadanya peringatan (larangan) dari Tuhannya lalu ia berhenti (dari mengambil riba), maka apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum pengharaman itu) adalah menjadi haknya”. Ayat ini lebih utama untuk merangkumi orang yang Islam.¹

Sekalipun Ibnu Taimiyyah dalam Majmu' Fatawa mempunyai dua pendapat yang bertentangan iaitu yang pertama wajib disedekah atau dipulangkan harta yang diperolehi secara harta haram kepada tuannya, menurut pandangan kedua beliau di dalam kitab yang sama, beliau menyatakan pengusaha boleh memiliki hasil haram tersebut. Dalam kitab Tafsir Ayat Usykilat, beliau turut menegaskan harta haram boleh dimiliki oleh pengusahanya sebagaimana yang dinyatakan dalam Majmu' Fatawa. Ijtihad beliau dalam tafsir tersebut dianggap sebagai pendapat muktamad Ibnu Taimiyyah kerana kitab tafsir tersebut ditulis selepas kitab Majmu' Fatawa, bahkan ia dianggap sebagai kitab karangan beliau yang terakhir yang ditulis di penjara Qal'ah di Damsyik sebagaimana yang difahami daripada tulisan Ibnu Al-Hadi di dalam kitab 'Uqud al-Durriyyah.²

B. Hukum keuntungan daripada modal harta yang haram.

Sebagai contoh, seseorang merompak wang sebanyak RM10,000.00. Kemudian RM10,000.00 ini diniagakan sekian lama secara halal sehingga keuntungannya bertambah menjadi RM25,000.00. Jika

ia bertaubat, maka ijmak menyatakan bahawa RM10,000.00 tersebut mesti dipulangkan kepada mangsa, jika tidak mampu, maka dipulangkan kepada keluarganya, jika tidak mampu, maka ia mesti disedekahkan.

Tetapi timbul persoalan, adakah keuntungan sebanyak RM15,000.00 yang diperolehi daripada wang haram (hasil rompakan) RM10,000.00 boleh diambil oleh perompak atau ia perlu dipulangkan kepada mangsa rompakan atau ia mesti disedekahkan? Ulama berselisih pendapat tentang hukum pemilikan hasil keuntungan atau perolehan daripada modal yang haram kepada empat pendapat:

- i. Mazhab Hanafi³ dan satu riwayat daripada Imam Ahmad⁴: Untung dan perolehan tersebut tidak boleh dimiliki oleh perompak dan orang yang dirompak, bahkan ia wajib diderma dan disedekahkan.
- ii. Mazhab Maliki⁵: Jika hasil tersebut terhasil melalui usaha daripada perompak seperti perompak memperniagakannya, maka perompak tersebut berhak memiliki hasil tersebut. Jika hasil itu terjadi dengan sendiri tanpa usaha daripada perompak tersebut seperti susu yang banyak yang keluar daripada lembu yang dirompak, maka ia dimiliki oleh mangsa rompakan. Tetapi mazhab Maliki berpendapat bahawa, hasil itu tidak boleh dimiliki sehinggalah ia memulangkan jumlah asal rompakan kepada mangsa.⁶
- iii. Mazhab Syafi'i⁷ dan Hanbali⁸: Keuntungan dan pulangan itu menjadi milik mangsa, bukan milik perompak.
- iv. Satu riwayat daripada Imam Ahmad⁹ yang *ditarjihkan* oleh Ibnu Taimiyah¹⁰ dan Ibnu Qayyim¹¹: Hasil tersebut dimiliki bersama oleh perompak dan mangsa rompakan secara *musyarakah*.

Berdasarkan pandangan-pandangan di atas jelas bahawa hasil yang haram tidak perlu dilupuskan dengan cara bersedekah sahaja tetapi pengusahanya boleh mengambil hasil tersebut. Jika kekhilafan ini boleh berlaku bagi harta haram yang tidak dimiliki (harta hasil rompakan

kerana pada asalnya ia merupakan milik mangsa), maka harta haram yang dimiliki oleh sesiapa sahaja adalah lebih utama untuk dikiaskan. Bahkan pendapat yang menyatakan bahawa hasil daripada harta yang haram boleh dimiliki sebagaimana pendapat mazhab Maliki dan sebahagian mazhab Hanbali termasuk satu riwayat daripada Imam Ahmad adalah bersandar kepada nas yang kuat.

Antaranya ialah tindakan Saidina Umar terhadap dua anaknya Ubaidillah dan Abdullah,¹² di mana Abu Musa Al-Asyari memberikan pinjaman kepada kedua-duanya sebanyak 200 ribu dirham daripada harta *fai'*. Wang itu telah berkembang sehingga menjadikan jumlahnya sebanyak 800 ribu dirham. Apabila Saidina Umar mendapat tahu, beliau mengarahkan keseluruhan wang itu dipulangkan ke baitulmal dengan alasan harta itu diperolehi secara tidak benar kerana harta *fai'* adalah harta orang ramai yang tidak boleh dimiliki secara khusus oleh kedua-duanya. Anaknya Ubaidillah berkata kepada ayahnya Saidina Umar: "Harta ini tidak halal buat engkau (untuk dipulangkan ke baitulmal keseluruhannya), kerana jika harta ini mengalami kemerosotan atau rosak (atau hilang semasa berada di tangan kami), maka kami wajib menggantikannya. Kenapa kami diwajibkan menanggung ganti rugi (jika hilang atau merosot) sedangkan kami tidak boleh memiliki hasil keuntungannya (apabila ia berkembang)? Saidina Umar tergamam sebentar apabila mendengar kata-kata anaknya. Sebahagian sahabat memberikan cadangan kepada Saidina Umar supaya keuntungan itu dibahagikan berasaskan *mudharabah*, di mana keuntungannya dibahagi dua antara anak-anak Saidina Umar dan baitulmal. Akhirnya Saidina Umar bersetuju dengan pandangan ini.

Kisah ini diambil iktibar oleh golongan fuqaha justeru keputusan Saidina Umar tadi disokong oleh sahabat yang lain.¹³ Ia boleh dianggap sebagai ijmak para sahabat tentang keharusannya. Oleh itu, berdasarkan huraian di atas, terdapat pandangan dalam Mazhab Maliki yang mengharuskan bermuamalah atau mengambil harta yang haram. Ini membuktikan bahawa hasil daripada sumber yang haram bukanlah haram digunakan secara mutlak, bahkan ia boleh digunakan mengikut dan mestilah berpandukan kepada garis panduan tertentu.

I. Individu yang sumber pendapatannya adalah haram tetapi untuk tujuan transaksi yang halal

Sememangnya hasil yang diperoleh daripada sumber yang haram adalah haram sekalipun perbuatannya mungkin dikategorikan halal. Perbuatan atau pekerjaan yang halal apabila secara langsung menyumbang kepada wujudnya transaksi atau perbuatan haram maka hukumnya juga adalah haram seperti individu-individu yang mendapat pendapatan daripada sumber yang haram seperti bekerja di syarikat arak, syarikat judi, bank konvensional dan syarikat insurans konvensional.

Sebagai contoh, pemandu lori yang bekerja di syarikat arak, tugasnya adalah untuk menghantar arak ke serata tempat. Meskipun kerja memandu itu asalnya adalah halal, namun begitu, hukumnya bertukar menjadi haram disebabkan perkhidmatan tersebut secara langsung menyumbang kepada sesuatu yang haram. Pada masa yang sama, hasil usaha dan kerjanya yang haram tadi ingin dilibatkan dalam institusi kewangan Islam, seperti membuka akaun peribadi, memohon pembiayaan rumah, pembiayaan kereta, melabur dalam akaun pelaburan Islam dan seumpamanya. Persoalan di sini ialah, adakah harus atau tidak wang perolehan tersebut dijadikan dana oleh institusi kewangan Islam? Haruskah bank memberikan pembiayaan seperti pinjaman perumahan kepada individu yang bekerja di syarikat arak? Dalam hal ini terdapat dua pendapat di kalangan penasihat-penasihat syariah berkenaan hukum menerima dana daripada individu yang sumbernya adalah haram.

Pandangan yang mengatakan harus bermuamalat dengan sumber yang haram

Sebahagian besar institusi kewangan Islam dan penasihat-penasihat syariah khususnya di Timur Tengah berpendapat ia adalah harus.¹⁴ Sebahagian besar golongan yang mengharuskan ini bukan sahaja mengharuskan bermuamalat dengan individu yang sumber pendapatannya haram bagi tujuan umum mereka, tetapi juga mengharuskan institusi kewangan Islam bermuamalat dengan syarikat-syarikat haram khususnya institusi

kewangan konvensional, dalam dan luar negara Islam. Antara dalil pendapat pertama ini ialah Al-Quran, sunnah, *qiyas* dan akal.

a. Al-Quran, iaitu Firman Allah SWT:

... وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ...

Terjemahan:

... dan seseorang yang boleh memikul tidak akan memikul dosa perbuatan orang lain (bahkan dosa usahanya sahaja) ...

(Al-An'am (6):164)

Ayat ini menunjukkan bahawa, pekerjaan pertama yang haram tidak boleh dikaitkan dengan pekerjaan yang kedua yang halal iaitu *mudharabah*, *salam* dan seumpamanya yang tidak ada kaitan secara langsung dengan pekerjaan haram yang pertama seperti riba, arak dan seumpamanya.¹⁵ Oleh itu, kesalahan hasil pekerjaan pertama yang haram (iaitu pekerjaan riba, arak dan sebagainya) tidak boleh disabitkan dengan pekerjaan yang kedua yang halal iaitu penglibatan dalam pelaburan yang halal seperti *mudharabah* dan *musharakah*

Garis pemisahan antara kerja pertama dengan kerja yang kedua ialah kontrak kerja yang pertama tidak mempunyai kaitan secara langsung dengan kontrak kerja yang kedua. Oleh itu, sumber kepada deposit yang haram seperti deposit daripada pekerja kilang arak, deposit daripada pekerja bank riba boleh diterima kerana sumber haram tersebut berlaku sebelum permulaan kontrak baharu yang halal, iaitu menerima modal *mudharabah*, *wadi'ah yad dhamanah* dan seumpamanya. Dengan kata lain, permulaan kontrak transaksi yang halal sehinggalah kepada pengakhiran kontraknya tidak dimasuki unsur-unsur yang haram. *Mudharabah* sebagai contoh, bermula daripada ikatan kontrak menerima modal sehinggalah kepada pengagihan keuntungan hendaklah tidak dimasuki unsur haram. Jika ada unsur haram yang melibatkan transaksi lain sebelum kontrak, atau selepas tamatnya kontrak, ia dianggap sebagai dosa dan kesalahan orang lain yang tidak boleh dikaitkan dengan kontrak yang halal tadi.

- b. Sunnah, iaitu hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah r.a.:

أَهْدِي لِبريرةَ لحمٍ فدَخَلَ عَلَيَّ رَسولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالبُرْمَةُ عَلَى النَّارِ فَدَعَا بِطَعَامٍ فَأَتَيْتِي بِخُبْزٍ وَأُدْمٍ مِنْ أَدَمِ البَيْتِ فَقَالَ أَلَمْ أَرِ بُرْمَةً عَلَى النَّارِ فِيهَا لحمٌ فَقَالُوا بلى يَا رَسولَ اللَّهِ لحمٌ تُصَدِّقُ بِهِ عَلَى بريرةَ فَكَرِهْنَا أَنْ نَطْعِمَكَ مِنْهُ فَقَالَ هُوَ عَلَيْهَا صَدَقَةٌ وَهُوَ مِنْهَا لَنَا هَدِيَّةٌ

Terjemahan:

Barirah telah diberikan daging. Rasulullah SAW datang dan bekas masakan berada di atas dapur. Lalu Nabi Muhammad SAW dihidangkan dengan roti dan lauk yang sedia ada di rumah (tanpa daging tersebut). Rasulullah SAW bertanya: "Bukankah tadi saya melihat ada bekas masakan di atas dapur yang di dalamnya ada daging?" Mereka menjawab: "Ya, ada wahai Rasulullah. Daging (itu ialah daging) yang disedekahkan kepada Barirah. Kami rasa tidak senang untuk memberikan daging tersebut kepada kamu (kerana Baginda tidak harus menerima sedekah). Lalu Nabi SAW menjawab: Pemberiannya kepada Barirah ialah sedekah, dan pemberian Barirah kepada kita ialah hadiah.¹⁶

Hadis ini menunjukkan bahawa, perubahan pemilikan turut membawa kepada perubahan hukum sekalipun *'ain* (daging) adalah sama.¹⁷ Dengan kata lain, sepatutnya daging sedekah yang diberikan kepada Barirah haram dimakan oleh Nabi Muhammad SAW kerana Nabi diharamkan menerima dan memakan sedekah. Tetapi, hakikatnya daging tersebut sudah berubah milik daripada Barirah kepada Nabi Muhammad SAW, dan pemindahan milik ini seumpama kontrak kedua (hadiah Barirah kepada keluarga Nabi Muhammad SAW) yang tiada kena-mengena dengan kontrak pertama (sedekah kepada Barirah). Justeru, Nabi Muhammad SAW menyangkal sangkaan isterinya bahawa daging tersebut haram dimakan oleh Nabi kerana ia daging sedekah. Sebaliknya apabila daging tersebut berpindah milik daripada Barirah kepada keluarga Nabi maka ia dinamakan hadiah.

Sebagai tambahan, perbezaan antara sedekah dan hadiah ialah sedekah diberikan kepada golongan miskin kerana kemiskinannya, manakala hadiah diberikan atas dasar persahabatan dan ukhuwwah, bukan kerana kasihan dan seumpamanya. Berpandukan hadis ini, perpindahan wang haram yang dimiliki oleh pekerja bank konvensional, pekerja di kilang arak atau seumpamanya menjadikan hukumnya berubah setelah pemilikannya berpindah melalui kontrak baharu seperti deposit modal mudharabah dan seumpamanya.

c. Kaedah fiqh

Daripada hadis di atas, mazhab Hanafi meletakkan kaedah yang berbunyi:

تبدل الملك موجب لتبدل العين حكما مع أن العين واحد .

Terjemahan:

*Perpindahan milik memestikan perubahan 'ain dari sudut hukum sekalipun 'ainnya adalah sama.*¹⁸

Kaedah ini bermaksud, sekalipun pemilikan awalnya adalah haram kerana sumbernya adalah haram, tetapi dengan perubahan milik sesuatu 'ain menjadikan hukumnya berubah sekalipun 'ainnya adalah sama. Tuntasnya, tidak dinafikan sumber kepada pekerjaan di syarikat judi, syarikat arak, syarikat riba dan seumpamanya adalah haram dari sudut syariat. Tetapi apabila duit yang haram tadi bertukar milik seperti diserahkan duit tadi kepada seorang penjual kerana membeli barang, atau diserahkan kepada peniaga untuk memesan barangan (akad salam), atau diserahkan kepada pekerja untuk diusahakan (mudharabah), maka hukumnya kontrak-kontrak tersebut adalah halal kerana pemilikannya sudah bertukar tangan.

Dalam hal ini, kaedah tadi membawa maksud bahawa sekalipun 'ain (iaitu wang) ialah wang yang sama, tetapi ia tetap berubah menjadi halal disebabkan pertukaran tangan. Di dalam kitab *Talwih* ada disebutkan:

أَنَّ حُكْمَ الشَّرْعِ عَلَى الشَّيْءِ بِالْحِلِّ ، وَالْحُرْمَةِ ، وَغَيْرِهِمَا يَتَعَلَّقُ بِذَلِكَ
الشَّيْءِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَمْلُوكٌ لَا مِنْ حَيْثُ الذَّاتِ

Terjemahan:

*Dan sesungguhnya syariat menghukumkan sesuatu sebagai halal, haram dan seumpamanya sebenarnya tertakluk kepada pemilikan, bukan kepada zatnya.*¹⁹

Ini bermaksud, duit riba yang dimiliki oleh seseorang, sebenarnya pengharamannya adalah dari sudut cara pemilikannya (diperoleh secara riba), bukan zat duit itu sendiri. Oleh itu, apabila zat duit itu berpindah tangan, maka ia kembali kepada hukum asal, iaitu halal. Kaedah ini mempunyai hubungan kait dengan ayat di atas, iaitu pemilik kedua yang memperoleh wang pemilik pertama yang haram tidak menanggung dosa pemilik yang pertama kerana ia tiada hubung kait secara langsung dengan usaha pemilikan pihak pertama.

d. Qiyas

Keharusan bermuamalat dengan pihak yang pendapatannya daripada sumber yang haram dikiaskan kepada keharusan bermuamalat dengan golongan bukan muslim di dalam dan di luar negara Islam. Jika bermuamalat dengan seseorang yang sumbernya adalah haram, nescaya seseorang muslim tidak diharuskan berurus niaga dengan bukan muslim yang berniaga arak atau khinzir di dalam atau di luar negara Islam disebabkan sumber pendapatannya adalah haram. Setakat kajian ini, sebenarnya tiada larangan yang disebutkan di dalam kitab fekah yang dikenakan ke atas seseorang muslim bermuamalat dengan golongan bukan muslim sekalipun jelas sumber mereka adalah haram.

e. Akal

Meletakkan syarat mengambil deposit untuk kontrak *wadi'ah* atau *mudharabah* atau seumpamanya bererti menambah syarat yang baharu yang tidak pernah pun disebut dan diletakkan oleh mana-mana ulama di dalam kitab-kitab fekah dahulu dan sekarang.

Sebagai contoh, apabila kita melihat syarat modal (*ra's al-mal*) di dalam bab mudharabah, syarat sumber wang mestilah halal tidak dinyatakan di dalam bab ini.

Jika bermuamalat dengan seseorang yang haram sumber pendapatannya tidak dibenarkan sama sekali, maka wang dan harta yang haram akan bertambah dan yang halal semakin mengecil dan menguncup. Ini kerana, wang halal semestinya boleh berubah menjadi haram seperti seseorang penternak ayam melaburkan hasil ternakannya dalam perniagaan khinzir.

Apabila hasil yang haram tadi tidak akan dapat dibersihkan sama sekali, ini akhirnya akan menjadikan duit dan harta haram semakin banyak, manakala duit dan harta yang halal semakin sedikit. Nescaya harta orang yang baharu masuk Islam pun tidak akan dapat dibersihkan selepas mereka masuk Islam. Justeru, ayat dan kaedah yang dinyatakan sebelum ini memberikan ruang kepada harta yang haram untuk dibersihkan semula di samping duit yang halal juga boleh berubah menjadi haram.

Pandangan yang tidak mengharuskan bermuamalat dengan sumber yang haram

Selain itu, terdapat pendapat yang tidak mengharuskan bermuamalat dengan golongan yang sumber pendapatannya haram seperti menerima dana pelaburan, deposit dan seumpamanya daripada golongan atau syarikat yang sumbernya tidak halal. Antara dalil pendapat yang kedua ini adalah seperti berikut:

- a. Mengelakkan daripada terjebak dalam perkara yang haram. Firman Allah SWT:

... وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ...

Terjemahan:

... dan janganlah kamu bertolong-tolongan pada melakukan dosa (maksiat) dan pencerobohan ...

(Surah al-Maidah (5):2).

Jika pihak pengusaha menerima wang daripada golongan di atas untuk diniagakan atau dikembangkan, ini bermaksud pihak pengusaha turut terlibat dengan kemaksiatan dan dosa. Perkara ini dilarang berpandukan firman Allah SWT di atas.

Berdasarkan kepada situasi golongan yang sumber pendapatannya haram yang telah dijelaskan sebelum ini, jika institusi kewangan Islam tidak menerima wang mereka, secara tidak langsung aktiviti yang haram akan berkembang. Ini berlaku apabila wang mereka tidak diterima oleh institusi kewangan Islam, maka mereka akan pergi kepada kewangan konvensional. Sekiranya perkara ini berlaku, ia akan menyumbang kepada kewujudan dua perkara haram iaitu:

- i. menjadikan pelanggan (golongan yang sumber pendapatannya haram) terlibat dengan riba apabila institusi kewangan Islam tidak menerima wang mereka. Penolakan ini sebenarnya menjadi sebab peserta tadi akan terlibat dengan perbankan riba sedangkan ia boleh mengelaknya dengan menyertai institusi kewangan Islam, dan
- ii. menguatkan lagi perbankan riba melalui dana-dana yang bersumberkan haram tadi. Ini akan menyumbang kepada perkembangan dana institusi kewangan konvensional. Sikap institusi kewangan Islam dengan fatwa haram ini, secara langsung atau tidak langsung, akan membantu mempertingkatkan dana bank konvensional itu sendiri.

Kesannya, menolak penglibatan mereka dalam institusi kewangan Islam secara mutlak akan membantu perkembangan perkara yang haram, melebihi membantu mereka dengan menerima deposit dan sebagainya (jika diandaikan benar pendapat yang berpendapat demikian).

- b. Gesaan Al-Quran supaya sumber pendapatan adalah halal dan baik (طيبًا).

Ini berpandukan kepada firman Allah SWT:

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّوْا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِ
إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ

Terjemahan:

Wahai sekalian manusia! makanlah apa yang ada di bumi yang halal lagi baik, dan janganlah kamu ikut jejak langkah syaitan; kerana sesungguhnya syaitan itu ialah musuh yang terang dan nyata bagi kamu.

(Surah al-Baqarah (2):168)

Ayat ini menggesa supaya orang ramai memakan harta yang halal dan baik. Disebabkan harta yang bersumberkan haram adalah harta yang tidak baik, maka sayugia untuk tidak dibenarkan mengambilnya sebagai deposit dan sebagainya daripada sumber yang tidak baik, sebagai menyahut seruan ayat di atas.

Hujah ini dijawab: maksud halal dan baik di dalam ayat ini ialah, suci, bersih dan tidak diharamkan. Ini sebagaimana yang ditafsirkan oleh ulama tafsir seperti tafsir Al-Tabari²⁰ dan sebagainya. Selagi mana syariat membenarkan untuk bermuamalat dengan golongan yang bersumberkan pendapatan yang haram bagi tujuan dan transaksi yang halal, maka selama itu ia masih dianggap sebagai halal dan baik (*tayyiban*).

c. Bersikap warak dan *ihtiyat*.

Hujah ketiga golongan yang mengharamkan adalah untuk bersikap wara' dan *ihtiyat*, iaitu cuba menjauhi perkara yang syubhah dan meragukan. Sabda Rasulullah SAW:

فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ

Terjemahan:

*Sesiapa yang menjaga (menjauhi) perkara syubhah (kesamaran), maka ia telah menyelamatkan agama dan maruahnya. Dan sesiapa yang terjatuh di dalam (melakukan) perkara syubhah, sama seperti ia terjatuh di dalam (melakukan) perkara yang haram.*²¹

Hujah ini dijawab dari dua sudut:

- i. Menerima dana dari sumber yang tidak halal diharuskan dengan jelas oleh nas yang telah disebutkan di atas. Justeru itu, ia tidak termasuk di dalam kategori syubhah yang dimaksudkan oleh hadis.
- ii. Golongan kedua yang tidak bersetuju mengambil pendekatan membenarkan beralaskan *ihhtiyat*, iaitu bimbang menghalalkan perkara yang diharamkan oleh Syariat. Tetapi sebenarnya, realiti ini berada di dua persimpangan, iaitu bimbang menghalalkan perkara yang diharamkan oleh Syariat dan bimbang mengharamkan perkara yang dihalalkan oleh Syariat. Bila berada di dua persimpangan ini, maka berihtiyat dengan menghalalkan lebih utama dan lebih baik daripada berihtiyat mengharamkan. Ini berdasarkan kaedah: *Tersalah di dalam menghalalkan yang haram lebih baik daripada tersalah di dalam mengharamkan yang halal.*²²

Tarjih

Setelah meneliti dalil-dalil yang berkaitan sebagaimana yang disebutkan di atas, maka adalah harus untuk institusi kewangan Islam bermuamalat dengan individu yang sumber pendapatannya haram. Ini berdasarkan kepada alasan berikut:

- a. Berdasarkan dalil yang kuat yang dikemukakan oleh golongan pertama yang mengharuskan.
- b. Bertujuan mengelakkan daripada memberikan sumbangan secara tidak langsung kepada perkembangan dana institusi kewangan konvensional dengan sikap institusi kewangan Islam yang tidak menerima dana daripada sumber yang tidak halal (sedangkan ia tidak dilarang oleh nas).
- c. Dalil-dalil mereka yang mengharamkan secara mutlak ialah dalil umum manakala dalil yang mengharuskan ialah dalil yang khusus. Sesuatu yang umum sekalipun dengan ribuan dalil, apabila datang satu sahaja dalil yang khusus, maka hukumnya akan berbeza.

Apabila sesuatu perkara sudah dikhususkan dengan sesuatu dalil, maka ia tidak boleh diumumkan semula dengan dalil-dalil umum.

Sebagai contoh, jahalah ialah satu elemen yang dilarang di dalam muamalat Islam. Kewujudan jahalah di dalam sesuatu transaksi menjadikannya haram. Memesan barangan tanpa menetapkan sifatnya, menempah barang tanpa ditentukan harganya, membeli barangan yang tidak wujud pada waktu akad dan seumpamanya adalah diharamkan justeru terdapat jahalah. Tetapi hukum jahalah dikecualikan dalam isu keuntungan mudharabah bahkan jahalah diwajibkan dalam bab ini. Justeru itu, tidak boleh digunakan alasan 'mengelakkan jahalah', iaitu dalil umum dalam bab muamalat untuk diaplikasikan dalam kes mudharabah bagi membolehkan pekerja (bank) menjanjikan keuntungan *up-front*.

Contoh lain ialah *istisna'* dan *salam*. Banyak hadis melarang orang berjual beli sesuatu yang tidak wujud sewaktu akad berlangsung. Ini ialah kaedah umum yang digunakan dalam muamalat. Tetapi cukup dengan satu dalil yang kuat mengharuskan jual beli secara *istisna'* dan *salam* sekalipun barang atau *subject matter* tidak wujud sewaktu akad *istisna'* dan *salam* itu dibuat. Maka dalam keadaan *subject matter* tidak wujud, tidak boleh menggunakan hujah bersandarkan kepada sabda Nabi Muhammad SAW: "Jangan kamu jual sesuatu yang kamu tidak ada" untuk mengharamkan *istisna'* atau *salam*.

Sama juga dalam isu ini, dalil yang dikemukakan oleh golongan yang tidak membenarkan secara mutlak bermuamalat dengan individu yang sumber pendapatannya haram adalah dalil umum berkaitan penglibatan secara langsung orang Islam yang melakukan pekerjaan yang haram. Sememangnya melakukan perkara yang halal tetapi ia bersifat khidmat secara langsung kepada perkara yang haram, membantu transaksi yang haram dan seumpamanya adalah cukup jelas pengharamannya. Tetapi ini adalah hukum asal yang umum berdasarkan dalil yang umum. Tetapi bermuamalat dengan transaksi yang halal dengan golongan yang mempunyai sumber pendapatan yang haram mempunyai dalil-dalilnya tersendiri.

Sekalipun hanya terdapat satu dalil sahaja yang sahih dan kuat yang mengharuskan bermuamalat dengan pihak yang jelas sumbernya

haram, dalil tersebut sudah cukup untuk mengecualikan hukum tersebut daripada larangan umum terhadap transaksi dengan harta yang haram. Apabila keharusan itu sudah dikhususkan dengan dalil yang khusus seperti Nabi Muhammad SAW dan para sahabat pernah bermuamalat dengan golongan yang sumbernya haram, maka tidak boleh diharamkannya dengan menggunakan dalil yang umum seperti hadis yang melaknat 10 orang yang terlibat dengan arak kerana ialah dalil-dalil penglibatan dengan aktiviti haram secara langsung. Kaedah ada menyebut:²³

الخاص إذا عارض العام يخصصه .

Terjemahan:

Dalil khas apabila bertembung dengan dalil am, maka ia akan mengkhususkannya.

Dalam kaedah usul, sesuatu yang umum apabila dikhususkan dengan dalil, maka ia tidak boleh diumumkan semula dengan dalil khusus tersebut. Berdasarkan alasan-alasan di atas, maka didapati pendapat pertama yang mengharuskan ialah pendapat yang kuat bersandarkan kepada dalil berbanding dengan pendapat kedua yang tidak mengharuskan.

II. Syarikat yang sumbernya haram tetapi untuk bisnes baharu yang halal

Syarikat yang haram bermaksud syarikat yang melakukan operasi yang bercanggah dengan syariat, seperti syarikat pengeluaran arak, syarikat pengedaran arak, syarikat judi, bank konvensional dan seumpamanya. Syarikat tersebut yang haram sumber pendapatannya ingin melebarkan sayapnya kepada perniagaan baharu yang halal. Contohnya untuk syarikat yang terlibat dalam industri arak, dari sudut hukumnya, pendapatannya sememangnya haram. Dengan pendapatan tersebut, mereka ingin membuat bisnes baharu yang halal, seperti mengedar beras, bawang dan sebagainya. Hasil keuntungan daripada bisnes baharu yang halal sama ada diisytiharkan untuk diasingkan antara akaun bisnes pertama yang haram dengan akaun bisnes baharu yang halal atau

tidak diisytiharkan untuk diasingkan antara akaun bisnes pertama yang haram dengan akaun bisnes baharu yang halal.

Andai kata kos untuk membuka bisnes baharu ialah RM2 juta, tetapi syarikat hanya mampu menyediakan sebanyak RM1.5 juta. Oleh itu, syarikat tersebut memohon pinjaman sebanyak RM500 ribu daripada institusi kewangan Islam. Maka persoalannya dalam kes ini ialah, adakah harus Institusi kewangan Islam memberikan pembiayaan sebanyak RM500 ribu bagi mencukupkan modal syarikat haram tersebut untuk menjalankan bisnes baharu yang halal?

Pandangan dan hujah

Terdapat tiga pendapat penasihat-penasihat syariah berkenaan syarikat yang sumbernya haram dan berhasrat untuk melebarkan perniagaan dalam perniagaan yang halal seperti berikut:

Pendapat pertama: pendapat yang membolehkan sumber yang haram sama ada daripada individu atau syarikat tanpa membezakan antara satu sama lain sebagaimana yang dinyatakan dalam perbincangan di atas. Pendapat kedua: pendapat yang sama seperti dalam huraian di atas iaitu pendapat yang mengharamkannya secara mutlak. Pendapat ketiga: iaitu pendapat yang membezakan antara individu dan syarikat, di mana individu yang sumbernya haram dibolehkan bermuamalat manakala syarikat yang sumbernya haram tidak boleh bermuamalat dengannya apabila tidak diisytiharkan pengasingan akaun keduanya.

Pendapat yang ketiga ini menyatakan bahawa jika pihak syarikat tersebut mengisytiharkan bahawa akaunnya akan diasingkan daripada perniagaan yang haram, maka ia dibolehkan. Dalil pendapat ini sepertimana berdasarkan kepada hujah dalam huraian yang pertama. Bagi situasi syarikat yang haram sumbernya yang tidak mengisytiharkan pengasingan akaun bisnes yang halal dengan yang haram, pendapat ini berpandangan bahawa berkemungkinan hasilnya akan dimasukkan ke dalam akaun yang haram disebabkan oleh individu yang sama adalah pemilik kepada syarikat yang haram.

Hujah pendapat ketiga ini dijawab sebagaimana jawapan kepada hujah golongan kedua dalam huraian pertama. Iaitu perbuatan atau *tasarruf* terhadap keuntungan yang diperolehnya tidak lagi ditanggung oleh pihak institusi kewangan Islam justeru ia sudah di luar daripada kontrak. Tambahan pula, penggunaan hasil keuntungan bagi membantu syarikat yang haram adalah sesuatu yang tidak pasti, maka penyelidikan tentang penggunaan tersebut adalah tidak diwajibkan, sebagaimana hukum *mudharabah* dengan golongan bukan muslim, sama ada di luar atau di dalam negara Islam.

Tarjih

Pandangan pertama yang menyatakan harus ialah pandangan yang kuat berdasarkan alasan berikut:

- a. Sama seperti *pentarjihan* dalam huraian pertama.
- b. Dalam fiqh Islam, penubuhan sesuatu syarikat pada hari ini dikatogerikan dalam status individu atau dikenali sebagai *syakhsun i'tibari*. Justeru, hukumnya adalah sama sahaja dengan hukum individu sekalipun operasinya dalam bentuk syarikat dalam konteks moden pada hari ini. Oleh itu, hujah untuk membezakan antara status individu dengan entiti syarikat perniagaan adalah ditolak.
- c. Dalam kes ini, resolusi yang dikeluarkan oleh Bank Negara Malaysia terpakai bukan sahaja untuk tidak perlu menyelidiki sumber dana pelanggan, bahkan tidak wajib menyelidiki ke manakah hasil yang halal itu akan digunakan oleh pihak pelanggan. Resolusi BNM berbunyi:
“Majlis pada mesyuarat ke 58 pada 27 April 2006 bersamaan 28 Rabiulawal 1427 telah memutuskan bahawa institusi kewangan Islam secara umumnya diharuskan untuk menerima permohonan bagi meletakkan deposit atau dana pelaburan daripada pelanggan individu atau syarikat korporat tanpa perlu menyelidiki sama ada sumber dana pelanggan adalah halal, haram atau bercampur antara halal dengan haram.”²⁴
- d. Tambahan pula jika institusi kewangan Islam secara mutlak tidak dibenarkan menerima deposit daripada syarikat-syarikat haram,

maka juga sepatutnya tidak dibenarkan bank konvensional menubuhkan *window* Perbankan Islam dengan dana mereka yang haram, kerana bank konvensional juga ialah syarikat yang asas operasinya adalah haram, iaitu riba. Jika berurusan dengan syarikat yang haram adalah haram manakala bank Islam yang induknya konvensional adalah halal, ini bersifat *al-tafriq baina al-mujtami'at*, iaitu membeza-bezakan antara dua perkara yang mempunyai *illat* yang sama. Ini bercanggah dengan konsep *wahdah al-syari'at* yang menjadi ciri penting syariat Islam. Tetapi hakikatnya, dalil lebih cenderung kepada keharusan bagi muamalat Islam untuk mengambil sumber yang asalnya adalah haram bagi tujuan yang halal dan bersih sebagaimana yang telah diterangkan sebelum ini.

III. Syarikat yang sumbernya pendapatannya haram tetapi untuk transaksi yang halal dan keuntungannya kembali semula ke syarikat yang haram.

Syarikat yang haram sumber pendapatannya ingin terlibat dengan transaksi dan operasi halal institusi kewangan Islam seperti melabur dalam pelaburan *mudharabah*, *musyarakah*, simpan-menyimpan, pinjam-meminjam, *forex* dan seumpamanya. Perbezaan antara isu ini dengan isu kedua yang dinyatakan di atas ialah keuntungan syarikat dalam isu kedua tidak semestinya kembali semula ke akaun syarikat tersebut, manakala dalam hal ini, keuntungan daripada transaksi halal tersebut akan kembali semula kepada syarikat haram. Seterusnya ia akan membantu syarikat tersebut dalam mengoperasikan perkara yang haram. Contohnya, apabila sesuatu syarikat haram ingin mendeposit wang mereka di dalam akaun *mudharabah* atau *musharakah* atau seumpamanya. Adakah perkara ini dibolehkan justeru keuntungan daripada *mudharabah* atau *musyarakah* secara pasti akan kembali semula kepada syarikat haram tersebut, seterusnya membantu operasi haramnya?

Pandangan dan hujah

Terdapat dua pendapat berkenaan dengan isu keterlibatan syarikat yang sumbernya haram di dalam transaksi yang halal sebagaimana berikut:

Pendapat pertama: sebahagian besar ulama semasa berpendapat bahawa institusi kewangan Islam harus bermuamalat dengan institusi kewangan konvensional dengan syarat, transaksi tersebut mestilah transaksi yang halal.²⁵ Pendapat ini ialah pendapat sebahagian besar institusi-institusi kewangan Islam di Timur Tengah seperti Kuwait Finance House, *Hai'ah Kibaar al-Ulama di Saudi, Accounting and Auditing Organisation of Islamic Financial Institutions* (AAOFFI) dan sebagainya.

Penasihat Syariah Kuwait Finance House telah diminta untuk memberikan fatwa mengenai isu menandatangani wang di bank konvensional tanpa riba. Penasihat Syariah Kuwait Finance House menyatakan:

“Sekalipun saya tidak suka bermuamalat dengan bank riba (konvensional) walaupun muamalat itu muamalat tanpa riba, tetapi disebabkan *umum al-balwa* dan keperluan masyarakat untuk bermuamalat dengan bank tersebut maka saya membenarkan. (Oleh itu), tidak mengapa untuk meminjamkan kepada mereka dengan *qardh al-hasan* dan meminta pinjaman dengan mereka juga dengan *qardh al-hasan* sebagai galakan kepada mereka untuk bermuamalat dengan muamalat tanpa riba.”²⁶

Hai'ah Kibar al-Ulama di Arab Saudi mengeluarkan fatwa berkenaan urusan dengan bank konvensional:

“Urusan pemindahan (*transfer*) wang daripada sesuatu bank ke sesuatu bank (yang lain) adalah harus sekalipun dengan bayaran tambahan yang dikenakan oleh bank (konvensional) yang melakukan transaksi *transferring*, kerana lebihan yang diambil oleh bank (konvensional) merupakan upah (bukan riba) di atas urusan *transfer* yang dilakukan oleh pihaknya (bank konvensional).”²⁷

Fatwa ini jelas menunjukkan keharusan bermuamalat dengan institusi kewangan konvensional menggunakan transaksi halal sekalipun keuntungan itu diperoleh oleh institusi haram tersebut.

Shariah Standards 2007 terbitan *Accounting and Auditing Organisation of Islamic Financial Institutions* (AAOIFI), no. 6, perkara

4(b) selepas menyatakan keharusan bermuamalat dengan bank pusat yang konvensional, maka harus juga bermuamalat dengan bank konvensional yang lain sambil menegaskan syarat bahawa muamalat itu mestilah dalam transaksi yang halal:

تصحيح التعامل مع البنوك التقليدية على أساس عدم التعامل بالربا
واستخدام الصيغ المقبولة شرعاً

Terjemahan:

Mesti dipastikan bermuamalat dengan bank konvensional di atas asas tidak bermuamalat dengan riba dan mestilah menggunakan perkataan-perkataan (kontrak) yang diterima oleh syariat²⁸

Dubai Islamic Bank di Emirate juga melakukan transaksi Islam dengan syarikat yang haram, iaitu bank konvensional di Amerika Syarikat, United Kingdom dan juga Switzerland.²⁹

Banyak lagi institusi-institusi kewangan Islam lain yang melakukan transaksi Islam dengan bank-bank riba utama dunia.³⁰

Sekalipun Bank Negara Malaysia di dalam Resolusinya tidak menetapkan secara jelas tentang kebenaran pengambilan dana daripada sumber haram, tetapi dalam masa yang sama mereka menukikkan pandangan Dr. Abbas Ahmad Muhammad al-Baz yang mengharuskan pengambilan deposit daripada sumber yang tidak halal dengan berhujahkan ayat 38-39, surah al-Najm yang diterjemahkan berbunyi: “Dalam kitab itu ditegaskan bahawa sesungguhnya seseorang yang boleh memikul tidak boleh memikul dosa perbuatan orang lain (bahkan dosanya akibat usahanya sahaja). Dan bahawa sesungguhnya tidak ada (balasan) bagi seseorang melainkan (balasan) yang diusahakannya sahaja.³¹

Isu yang menjadi fokus kepada mereka hanyalah keharusan bermuamalat dengan bank konvensional atau bermuamalat dengan dana yang sumbernya riba. Sekalipun begitu, ia juga merangkumi hukum yang berkait dengan sumber arak, judi dan sumber lain kerana sumber haram yang lain adalah lebih ringan daripada riba. Ini kerana, larangan riba sangat keras berbanding dengan larangan seperti arak, judi dan larangan lain kerana larangan riba sehingga tahap mengisytiharkan

perang, berbeza dengan larangan arak, judi dan seumpamanya. Firman Allah SWT:

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ...

Terjemahan:

Oleh itu, kalau kamu tidak juga melakukan (perintah mengenai larangan riba itu), maka ketahuilah kamu: akan adanya peperangan dari Allah dan RasulNya, (akibatnya kamu tidak menemui selamat) ...

(Surah al-Baqarah (2): 279)

Sebenarnya, hujah golongan pertama dalam konteks ini ialah hujah yang sama yang telah dibentang dan dibahaskan dalam fasa pertama. Sebagai tambahan kepada hujah yang dinyatakan dalam fasa pertama, golongan ini melihat harus bermuamalat dengan institusi kewangan konvensional di dalam transaksi yang halal dengan hujah bahawa Nabi Muhammad SAW dan para sahabat baginda bermuamalat dengan Yahudi di Madinah dengan muamalat yang harus dan mereka tidak bertransaksi dengan transaksi yang haram. Sebagaimana diketahui umum, orang Yahudi bermuamalat dengan riba di antara satu sama lain. Di samping itu, Nabi Muhammad SAW juga pernah berhutang dengan Yahudi dan baginda wafat dalam keadaan baju besinya masih lagi berada di tangan Yahudi sebagai gadaian.³² Para sahabat baginda juga bermuamalat dengan musyrikin Mekah dan dengan peniaga-peniaga kafir ketika pergi ke Syam dan Yaman sebelum negara-negara tersebut memeluk Islam.³³

Sebahagiannya pula berhujahkan hajat keperluan dan kesusahan umum (*'umum al-balwa*).³⁴ Ini kerana, pendapatan haram hasil daripada riba yang berlegar dalam pasaran kini amat besar jumlahnya. Jika keseluruhan dana Islam dianggarkan sekitar ratusan bilion dolar Amerika Syarikat (USD), jumlah ini sangat kecil berbanding dengan dana yang beroperasi secara riba yang mencecah puluhan trilion USD. Dengan jumlah yang besar itu, maka wang hasil perbuatan haram itu berlegar dalam pasaran tanpa dapat dikenal pasti dengan jelas yang mana haram dan yang mana halal.³⁵

Sebahagian ulama semasa berpendapat bahawa institusi kewangan Islam tidak harus sama sekali bermuamalat dengan syarikat-syarikat haram, khususnya bank konvensional di dalam semua lapangan.³⁶ Hujah yang dikemukakan oleh golongan ini adalah kerana keterlibatan dengan syarikat yang haram yang kemudian keuntungannya akan kembali semula kepada operasi syarikat tersebut. Ini akan membantu syarikat haram tersebut meneruskan operasinya yang haram.³⁷ Hujah ini adalah sama dengan hujah yang telah dibentangkan dan dibahasakan di dalam fasa pertama.

Keterangan hujah ini adalah sama sebagaimana di dalam huraian pertama. Sebagai tambahan, jawapan kepada hujah ini dari sudut *al-Jami' baina al-Muftariqat* cukup jelas. Iaitu, kenapa muamalat ini diharamkan sedangkan pada masa yang sama Islam mengharuskan menjual keperluan asasi seperti beras, gandum dan sebagainya kepada golongan penyembah berhala? Sedangkan pada hakikatnya, sekiranya umat Islam membekalkan beras kepada mereka bermakna seolah-olah umat Islam membantu penyembah berhala tersebut meneruskan kehidupan dengan melakukan perbuatan syirik dan seterusnya menambahkan dosa syirikinya.

Secara zahir, menjual barangan keperluan hidup kepada penyembah berhala seolah-olah membantu mereka dalam meneruskan perbuatan tersebut. Dalam hal ini, tiada ulama yang berpendapat haram menjual barangan keperluan kepada kafir zimmi sekalipun tanpa ragu mereka ialah penyembah berhala di dalam negara Islam.

Jika dikatakan, sambungan talian hayat hidupnya memungkinkan penyembah berhala tersebut akan menganut Islam pada satu hari nanti. Oleh kerana andaian positif ini mungkin boleh terjadi, maka diharuskan menjual beras dan segala keperluan hidup kepada mereka.

Situasi ini sama seperti umat Islam bertransaksi dengan bank konvensional, berkemungkinan ia akan berubah seratus peratus menjadi perbankan Islam atau sekurang-kurangnya institusi tersebut membuka *window* Islam banking sahaja. Pada masa itu, wang tersebut sama ada menjadi pembantu kepada operasi kewangan Islam atau akan disalurkan kepada badan kebajikan. Ini juga ialah andaian positif yang boleh berlaku.

Tarjih

Pandangan pertama yang menyatakan harus adalah pandangan yang kuat berdasarkan kepada alasan berikut:

- a. Sama seperti pentarjihan dalam dua isu di atas.
- b. Pendapat yang pertama lebih relevan dalam realiti hari ini kerana sekalipun ia bukan dalil utama penghujahan dalam *fiqh* Islam, tetapi ia ialah dalil sampingan (*secondary*). Sabda Nabi Muhammad SAW: “Sesungguhnya aku dibangkitkan dengan agama yang bersifat fitrah dan toleransi”.

Walaupun begitu, sekalipun pendapat yang mengharuskan ialah pendapat yang lebih kuat berbanding dengan pendapat yang tidak mengharuskan, tetapi ia harus dilaksanakan dengan *dhawabit* yang tertentu. Ini kerana, sekalipun sumbangan keuntungan yang masuk ke dalam operasi syarikat yang haram adalah tidak melibatkan institusi kewangan Islam secara kontrak langsung, tetapi sumbangan kepada kelicinan dan pembangunan syarikat yang haram wujud.

Sekalipun tidak secara *qat'i*, larangan dalam ayat kedua surah al-Maidah seolah-olah wujud dalam isu ini. Larangan surah al-Maidah ayat kedua berbunyi: “Dan janganlah kamu bertolong-tolongan pada melakukan dosa (maksiat) dan pencerobohan.” Sekalipun sumbangan ini secara tidak langsung dan mempunyai persamaan juga dengan isu keharusan menjual barangan keperluan kepada penyembah berhala, tetapi kedudukan syarikat-syarikat haram dalam konteks hari ini adalah berbeza dengan konteks kedudukan individu penyembah berhala dalam bentuk dominasi.

Apa yang dimaksudkan sebagai dominasi ialah sebahagian syarikat-syarikat haram ini sekalipun tidak semua, tetapi secara sedar atau tidak mereka menguasai sosio-ekonomi umat Islam secara umum. Ini berbeza dengan situasi penyembah berhala atau kafir zimmi di dalam negara Islam yang diharuskan bermuamalat dengan mereka, di mana mereka tidak mendominasi sosioekonomi bahkan juga tidak memberikan kesan kepada sosioekonomi masyarakat umat Islam khususnya dan negara umumnya. Justeru, penerusan hidup mereka dengan membekalkan

barangan keperluan tidak menjejaskan umat Islam, manakala sebahagian syarikat haram pada hari ini sedikit sebanyak boleh menjejaskan sosioekonomi masyarakat umat Islam dengan pendominasian mereka terhadap masyarakat.

Oleh itu, keharusan bermuamalat dengan syarikat haram di mana keuntungan itu akan masuk semula ke dalam akaun syarikat yang sama adalah keharusan yang tidak mutlak. Tetapi ia mesti dilihat berdasarkan bentuk haram syarikat, operasi haram dan sebagainya. Jika jelas atau terdapat penunjuk yang menunjukkan kesannya kepada masyarakat, maka sayugia ia tidak dibenarkan, bukan kerana zatnya (*li ainihi*), tetapi kerana sebabnya (*li ghairihi*). Ia sama seperti hukum menjual senjata kepada orang kafir, di mana hukum menjual senjata adalah harus, tetapi menjualnya kepada kafir *harbi* adalah haram dan haram itu bukan kerana kafirnya, tetapi kerana sifat *harbi* iaitu menyerang semula umat Islam.

Justeru, beberapa ulama yang mengharuskan muamalat dengan syarikat yang haram juga meletakkan garis kebimbangan ini. Contohnya, Dr. Abbas Ahmad Muhammad al-Baz yang beranggapan harus bermuamalat dengan sumber yang haram meletakkan garisan ini sebagai panduan dan sempadan. Beliau menyebut selepas menerangkan hujah keharusan bermuamalat dengan mereka yang sumber pendapatannya haram: “ini bermakna dosa yang dilakukan oleh seseorang tidak terbeban kepada pihak lain, dan tidak menghalang individu lain bermuamalat dengan mereka. Namun, ada kemungkinan individu lain turut sama dikira berdosa jika dia bersama-sama memainkan peranan atau menjadi penyebab kepada perbuatan haram seseorang.”³⁸

Dari sudut pengaplikasiannya, keterlibatan dengan syarikat-syarikat haram oleh pihak institusi kewangan Islam perlu dinilai dan diluluskan satu persatu, bukan diluluskan secara mutlak sebagaimana realiti dalam fasa pertama. Ini bagi mengenal pasti kedudukan syarikat haram tersebut dari sudut kesannya kepada sosioekonomi umat Islam khususnya, dan sosio ekonomi masyarakat umumnya.

Kesimpulan dan penutup

Berdasarkan kajian dan penelitian berkenaan isu ini, penulis membuat kesimpulan seperti berikut:

1. Hukum bermuamalat dengan individu-individu yang sumber pendapatannya adalah haram dan juga syarikat-syarikat haram adalah perkara *khilafiyah*. *Khilafiyah* ini ialah *khilafiyah* yang muktabar. Justeru, dalil dan sandaran semua golongan ialah sandaran yang kuat.
2. Harus bermuamalat dengan individu-individu yang sumbernya haram adalah lebih kuat berbanding dengan dalil golongan yang tidak membolehkannya. Justeru dalil golongan yang tidak membolehkannya ialah dalil yang umum manakala dalil golongan yang membolehkan adalah dalil yang khusus.
3. Tidak ada perbezaan antara individu dan syarikat dalam konteks hari ini. Justeru syarikat sebenarnya dianggap sebagai satu individu yang diistilahkan sebagai *syakhsun i'tibari'*. Justeru, individu atau syarikat tidak menjadi alasan perbezaan dari perspektif fiqh.
4. Isu yang penting dalam perbincangan ini bukan sahaja berlegar di sekitar sumber yang haram, tetapi juga berlegar di sekitar ke manakah keuntungan tersebut akan digunakan. Jika ia pergi kepada individu atau syarikat bagi tujuan umum atau tujuan yang harus, maka dalil kuat menunjukkan ia adalah harus, tanpa mengira ia syarikat atau individu.
5. Jika keuntungan tersebut kembali kepada syarikat yang operasinya haram, maka dalam bab ini perlu dilihat secara lebih terperinci, sama ada ia memberikan kesan kepada sosioekonomi atau tidak.
 - a. Jika tidak memberikan kesan, maka pendapat yang mengharuskan adalah lebih kuat sebagaimana amalan sebahagian besar Institusi kewangan Islam di Timur Tengah.
 - b. Jika ia memberikan kesan, lebih cenderung kepada haram, bukan kerana sumbernya yang haram, tetapi kerana ia termasuk di dalam larangan ayat kedua surah al-Maidah, iaitu menolong di dalam perkara dosa dan permusuhan.

Nota Hujung

1. Imam Ibnu Taimiyyah (1417H), *Tafsir Aayat Usykilat 'ala Kathirin Min Al-Ulama*, Pustaka Ar-Rusyd, hlm 588-593.
2. Ibnu Al-Haadi (2005), *Al-Uqud Ad-Durriyyah Min Mana'iqib Syaikh Al-Islam Ahmad Bin Taimiyyah*, Pustaka Al-Asriyyah, hlm 21-22.
3. Sarakhsi, *Al-Mabsut*, Darul Makrifah, Beirut, jil 13, hlm 163; Ibnu Al-Hummam, *Syarh Fathu al-Qadir*, Dar Al-Fikr Beirut, hlm 328-329.
4. Ibnu Rejab Al-Hanbali, *Al-Qawaid al-Fiqhiyyah*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, hlm 192; Al-Mardaawi, *Al-Insaf*, Dar al-Ihya' al-Arabi, Beirut, jil. 6 hlm 208.
5. Al-Baji (1332H), *Al-Muntaqaa Syarh al-Muwatta'* Dar al-Sa'adah, Beirut, jil 4 hlm 22; Ibnu Abdil Al-Barr (2000), *Al-Istizkar al-Jami' Li-Mazahib Fuqaha' Al-Amsar wa Ulama al-Aqtar*, Dar Al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, jil. 7 hlm 149.
6. Ibid.
7. As-Syirazi, *Al-Muhazzab*, Dar al-Kutub Al-Ilmiyyah, jil. 1 hlm 486.
8. Mardawi (2003), *Tashih Al-Furu'*, Muassasah Al-Risalah, Dar Al-Muayyid, jil 4 hlm 493-494; Al-Mardaawi, *Al-Insoof*, jil. 6 hlm 208.
9. Al-Mardawi, *Al-Insaf*, jil 6 hlm 208.
10. Ibnu Taimiyyah (2001), *Majmu' Al-Fatawa*, Dar Al-Hadis dan Dar al-Wafa' di Kaherah, jil. 30 hlm 32.
11. Al-Mardawi (2003), hlm 493-494; Al-Mardaawi, *Al-Insaf*, jil. 6 hlm 208.
12. Ibnu Abd Al-Barr, *Al-Istizkar*, jil. 7 hlm 150.
13. Ibnu Taimiyah, *Majmu' Al-Fatawa*, jil. 30 hlm 323.
14. Muhammad Othman Syabir (2001), *Al-Muamalaat Al-Maaliiyyah Al-Mu'asirah fi al-Fiqhi Al-Islami*, Dar An-Nafais Jordan, hlm 326.
15. Ayat lain yang membawa maksud yang sama ialah dalam surah al-Isra' 17:15, Faathir 25:18, Al-Zumar 39:7.
16. Hadis sahih, diriwayatkan oleh Imam Muslim, Bab keharusan hadiah kepada Nabi Muhammad SAW, Bani Hasyim dan Bani Mutallib, no. 1786. *Sahih Muslim Syarh Imam Al-Nawawi*, Matbaah Al-Misriyyah, Kaherah.

17. Sa'd Ad-Din Taftaazaani, *Syarh Al-Talwih 'Ala Al-Taudhih li-Matan Al-Tanqih fi Usul Al-Fiqh*, Dar Al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, jil. 2, hlm 153.
18. Ibid; Ibnu Amir al-Haj (1999), *Al-Taqrir wa al-Tahbir*, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, jil. 3 hlm 275.
19. Ibid: hlm 153, 155, 156.
20. At-Tabari, Jaami' Al-Bayan 'An Ta'wiil Aayi Al-Quran (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) تفسير الطبري) jil. 3, hlm 300.
21. Hadis sahih, diriwayatkan oleh Imam Muslim daripada Nu'man bin Basyir, bab mengambil yang halal dan meninggalkan syubhah, no 2996.
22. Yusof Al-Qardhawi, *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, Maktabah Wahbah, Kaherah, hlm 26.
23. Abdul Fattah Ad-Dukhmi (1996), *Al-Tahqiq Al-Ma'mul li Minhaj al-Usul A'la al-Minhaj al-Baidhawi*, Turki Lil-Komputer wa Tiba' al-Ufset, hlm 323.
24. Lihat: Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam, terbitan Bank Negara Malaysia, terbitan pertama, Mac 2007, hlm 49.
25. Muhammad Othman Syabir, *Al-Muamalat Al-Maliyyah Al-Mu'asirah fi al-Fiqhi al-Islami*, hlm 326.
26. *Al-Fatawa al-Syari'iyah fi al-Masail al-Iqtisadiyyah*, Kuwait Finance House, jil 1 hlm 190-192. Lihat juga: Muhammad Othman Syabir, *Al-Muamalat Al-aaliyyah Al-Muaasirah Fi Al-Fiqhi Al-Islami*, hlm 326.
27. Ibid, 327.
28. AAOIFI Shariah Standards 2007, versi bahasa arab, hlm 77.
29. Muhammad Othman Syabir, *Al-Mu'amalat al-Maliyyah al-Mu'asirah*, hlm 329.
30. Auf Mahmud al-Kufrawi (1407H), *Al-Nuquud Wa Al-Masarif Fi An-Nizam Al-Islami*, Dar Al-Jamiat al-Misriyyah, hlm 159.
31. Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam, Bank Negara Malaysia, hlm 110.
32. Hadis sahih, riwayat Imam Bukhari, bab apa yang diceritakan tentang baju besi Nabi Muhammad SAW, hadis no. 27000. Sahih Bukhari, *Syarh Fath Al-Bari*, Imam Ibnu Hajar Al-Asqalani, Matbaah Al-Salafiyah, Kaherah.

33. Abdullah Al-Abbadi, *Mauqif al-Syar'iyah min al-Masarif Al-Islamiyyah Al-Mu'asirah*, Maktabah al-Asriyyah, Beirut.
34. Muhammad Othman Syabir, *Al-Muamalat al-Maliyyah al-Mu'asirah fi Al-Fiqh al-Islami*, hlm 326.
35. Lihat, Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam, Bank Negara Malaysia, hlm 108.
36. Lihat Abdullah Al-Abbadi (1992), *Taqdim al-Ta'at a'la Ukhra aw Tarkiha Nazran li al-Zaman*, Dar Al-Thaqafah, Qatar, hlm 182.
37. Ibid. Lihat juga, Muhammad Othman Syabir, *Al-Muamalat al-Maliyyah al-Muasirah fi al-Fiqh al-Islami*, hlm 326.
38. Abbas Ahmad Muhammad al-Baz, *Ahkam al-Maal al-Haram wa dhowaabit al-Intifa' Bihi Fi al-Fiqh Al-Islami*, hlm 232-233.

Rujukan

AAOIFI Shariah Standards. (2007).

Abbas Ahmad Muhammad al-Baz. (1998). *Abkam Al-Mal Al-Haram wa Dawabit al-Intifa' bihi fi Al-Fiqh al-Islami*. Abdul Fattah Ad-Dukhmiisi. (1996). *Al-Tabqiq al-Ma'mul Li Minhaj al-Usul a'la al-Minhaj al-Baidhawi*. Turki Lil-Komputer Wa Tibaa Al-Ufset.

Abdullah Al-Abbadi. Dr, *Mauqif As-Syariah Min Al-Masarif Al-Islaamiyyah Al-Mu'asirah*. Maktabah Al-Asriyyah, Beirut.

Abdullah Al-Abbadi (1992). *Taqdim Al-Ta'at a'la Ukhraa au Tarkiba Nazran Li Al-Zaman*. Dar Al-Thaqafah, Qatar.

Al-Baaji. (1332H). *Al-Muntaqaa Syarh Al-Muwatta'*. Dar As-Sa'adah, Beirut.

Al-Mardawi. *Al-Insaf*. Dar al-Ihya' al-Arabi, Beirut.

Al-Syirazi. *Al-Muhazzab*. Dar Al-Kutub al-Ilmiyyah, jil 1. Al-Tabari. *Jami' Al-Bayan 'An Ta'wil Aayi Al-Quran*. Auf Mahmud al-Kufraawi (1407H). *Al-Nuqud wa al-Masarif fi Al-Nizam al-Islami*, Dar Al-Jami'at al-Misriyyah. Ibnu Abdil Al-Barr(2000), *Al-Istizkar al-Jami' li-Mazahib Fuqaha' al-Amsar wa Ulama* al-Aqtar. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut. Ibnu Al-Haadi (2005). *Al-Uqud Al-Durriyyah Min Manaqib Syaikh al-Islam Ahmad Bin Taimiyyah*. Pustaka Al-Asriyyah, tahun..

Ibnu Al-Hummam. *Syarh Fathu Al-Qadi* . Dar Al-Fikr Beirut.

Ibnu Amir Al-Haaj Al-Halabi (1999). *Al-Taqrir wa Al-Tahbir*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.

Ibnu Rejab Al-Hambali. *Al-Qawaid al-Fiqhiyyah*. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Ibnu Taymiyyah (2001). *Majmu' Al-Fatawa*. Dar al-Hadis dan Dar al-Wafa', Kaherah.

Imam Ibnu Taymiyyah. (1417H). *Tafsir Aayat Usykilat 'Ala Kathirin Min Al-Ulama*. Pustaka Ar-Rusyid. Kuwait Finance House. (2003) *Al-Fatawa al-Syar'iyyah fi al-Masail al-Iqtisadiyyah*. Mardawi (2003). *Tashih Al-Furu'*. Muassasah Al-Risalah, Dar Al-Muayyi. Muhammad Othman Syabir. (2001). *Al-Muamalaat Al-Maaliyyah Al-Mua'sirah Fi Al-Fiqhi Al-Islami*. Dar Al-Nafais Jordan. *Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam* (Mac 2007). Bank Negara Malaysia, Sa'd ad-Din Taftaazaani. (1997). *Syarh Al-Talwih 'Ala At-Taudhib Li-Matan An-Tanqih Fi Usul Al-Fiqh*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.

Sarakhsi. *Al-Mabsut*. Darul Makrifah, Beirut, jil. 13. Yusuf Al-Qardhawi. (2000). *Al-Halal Wa Al-Haram Fi Al-Islam*. Maktabah Wahbah, Kaherah. Zaharudin Muhammad. (2005) *Maqasid As-Syariah Fi Zakat Al-Ma'adin*. Universiti Kaherah, Mesir.

Institusi Hisbah dan Peranannya dalam Mengawal Kegiatan Ekonomi Negara Islam

ZULFAQAR BIN MAMAT

Abstrak

Artikel ini bermatlamat untuk melihat peranan yang pernah dimainkan oleh institusi hisbah dalam mengawal kegiatan ekonomi di negara Islam. Artikel ini dibuat berdasarkan penelitian terhadap buku-buku berkaitan hisbah yang memperlihatkan peranan institusi ini dalam perkembangannya dan kejayaannya menstruktur suasana dan keadaan ekonomi di negara Islam agar berjalan di atas landasan yang mantap dan dibenarkan syarak. Peranannya bukan sahaja membanteras perkara-perkara mungkar yang bersifat luaran tetapi menjangkau soal-soal spiritual, akhlak dan moral individu yang berurusan dalam sistem ekonomi Islam tersebut. Prinsip *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* yang menjadi asas utama kepada institusi ini ialah prinsip yang universal dan sesuai dilaksanakan pada semua peringkat kehidupan dan zaman. Tambahan pula ia termasuk dalam kategori *siyasah syar'iyah* yang boleh diubahsuai pelaksanaannya mengikut peredaran masa dan tempat. Maka sewajarnya ia dikaji secara lebih mendalam untuk pedoman dan panduan generasi yang akan datang.

Abstract

The objective of this article is to examine the role of hisbah institution in controlling economic activities in Islamic countries. This study is based on interpretation through several books related

to hisbah that will discuss on the role played by this institution in order to ensure that the structure of the economics environment in Islamic countries are in line with syariah. Its role not only to forbid physical damages, but also to inculcate decent manner among individuals in Islamic economic system. The principle of "amar ma'ruf, nahi munkar" are universal principle applicable to all period of time and places. The role of this institution which falls under the category of "siyasah syariyyah" can be enhanced by the authorities (government) so as to catter the need of the society. Extensive study in this particular topic should be carried out for the benefit of future generation.

Pendahuluan

Institusi *hisbah* merupakan sebuah institusi yang pernah memainkan peranan penting dalam negara Islam sedikit masa dahulu. Ia ialah institusi yang menjaga dan mengawasi kemaslahatan umum masyarakat Islam termasuk kegiatan politik, sosial dan ekonomi. Sehubungan itu, ada di kalangan ahli ilmuwan Islam mendefinisikan institusi *hisbah* sebagai satu badan pengawasan yang ditubuhkan oleh kerajaan untuk mengawasi kegiatan individu dalam perkara yang berkaitan dengan akhlak, agama dan ekonomi (kehidupan sosial secara umumnya) dengan tujuan mengekalkan keadilan dan kemuliaan sebagaimana yang dianjurkan oleh syariat Islam dan bersesuaian pula dengan suasana persekitaran dan masa.

Sejarah menunjukkan bahawa kewujudan institusi *hisbah* berjalan seiring dengan perkembangan agama Islam itu sendiri. Ini kerana Islam ialah satu agama yang menganjurkan manusia supaya melakukan amal ma'ruf dan mencegah daripada melakukan kemungkaran yang boleh merosakkan masyarakat. Amalan *hisbah* telah dibuktikan dengan jelas pada zaman Nabi SAW di mana terdapat hadis-hadis yang menunjukkan perlakuan *hisbah*. Antaranya hadis yang diriwayatkan daripada Abu Hurairah r.a (Al-Tirmizi, 1980):

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على صبرة طعام فأدخل يده فيها
فناالت أصابعه بلالا فقال يا صاحب الطعام ما هذا قال أصابته السماء يا
رسول الله قال أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس ثم قال من غش
فليس منا

Maksud:

Bahawa Rasulullah SAW pada suatu ketika telah berjalan melalui satu longgokan makanan (di pasar), lalu baginda Rasulullah SAW telah memasukkan tangannya ke dalam longgokan tersebut, jari Baginda SAW tersentuh sesuatu yang basah lantas Rasulullah SAW bertanya kepada penjual itu: "Apakah semua ini?" Jawab penjual tersebut: Makanan ini terkena hujan. Nabi Muhammad SAW bersabda: "Kenapa engkau tidak meletakkannya di atas supaya dapat dilihat oleh orang ramai, baginda SAW menyambung lagi: Sesiapa yang menipu maka dia bukan dari kalangan kami."

Selepas kewafatan Nabi SAW tugas *hisbah* diteruskan lagi oleh para Khulafa al-Rasyidin. Kebanyakan daripada mereka melakukan sendiri tugas *hisbah* ini, di samping melantik beberapa orang pembantu untuk melancarkan lagi perjalanan tugas mereka (Ma'tuq, 1982). Diriwatkan bahawa Saidina Umar r.a. telah melantik al-Sa'ib bin Yazid bersama-sama Abdullah bin Utbah sebagai penguasa pasar Madinah dan beliau juga telah melantik wanita sebagai pembantunya di mana Sayyidah al-Syifa dan Sayyidah Samra' binti Nuhaik telah ditugaskan mengawasi pasar Madinah.

Pengasingan institusi ini daripada institusi-institusi lain dalam kerajaan Islam dikatakan berlaku pada masa pemerintahan kerajaan Abbasiyyah tahun 157 Hijrah, di mana khalifah Abu Ja'far al-Mansur telah memberi ruang kepada penguasa *hisbah* (*muhtasib*) untuk mentadbir institusi ini secara penuh sambil dibantu oleh pembantu yang dikenali sebagai "*arif*" dan "*amin*". Khalifah Abu Ja'far telah melantik Abu Zakariyyah Yahya bin Abdullah sebagai ketua para *muhtasib* pada ketika itu.

Apabila penjajahan kuasa-kuasa barat berlaku di kebanyakan negara Islam maka institusi *hisbah* telah mengalami perubahan dan mula

kehilangan identiti asalnya. Pada masa tersebut, institusi *hisbah* ada yang diserapkan ke institusi lain dan ada juga terus dikekalkan tetapi tidak lagi berfungsi sebagaimana biasa.

Bidang tugas institusi hisbah

Fungsi asal institusi *hisbah* amat luas seluas pengertian *ma'ruf* dan mungkar itu sendiri. Mohd Parid Sheikh Ahmad & Mohd Azmi Omar pula menjelaskan bahawa bidang tugas institusi ini amat luas di mana terkandung di dalamnya hak-hak berkaitan Allah SWT, hak-hak manusia dan hak-hak bersama. Mereka seterusnya menyatakan Imam al-Mawardi ketika mengulas berkaitan hak-hak yang berkaitan dengan institusi *hisbah* telah mengemukakan contoh-contoh seperti berikut:

A. Perkara yang berkaitan dengan hak-hak Allah SWT

Perkara berkaitan dengan hak-hak Allah dalam soal *ma'ruf* meliputi semua jenis ibadat seperti sembahyang, puasa, zakat, haji dan ibadat-ibadat lain. *Muhtasib* dalam hal ini bertanggungjawab memastikan hak-hak Allah ini ditunaikan oleh orang Islam yang berada di bawah jagaannya.

Manakala dalam soal mencegah mungkar pula perkara yang bersangkutan dengan hak-hak Allah ini terbahagi kepada tiga iaitu perkara yang berkaitan dengan ibadat, tegahan (*mahzurat*) serta muamalat dan munakahat. Dalam soal ibadat contohnya *muhtasib* berhak mencegah orang yang tidak berpuasa dengan sengaja, orang yang tidak membayar zakat, orang yang tidak menunaikan sembahyang atau ibadat lainnya. Dalam soal *mahzurat* pula *muhtasib* diberi kuasa untuk mencegah perbuatan yang boleh menimbulkan syak seperti melarang lelaki dan perempuan daripada berbual di tempat-tempat yang sunyi dan melarang daripada mempamerkan arak dan alat hiburan yang diharamkan. Seterusnya dalam perkara *muamalah*, *muhtasib* berhak mencegah perbuatan zina, nikah yang diharamkan Islam, riba dan penipuan dalam urusan jual beli.¹⁰

B. Perkara yang berkaitan dengan hak-hak manusia

Menegakkan *ma'ruf* dalam perkara yang berkaitan dengan hak-hak manusia ini terbahagi kepada dua iaitu hak umum dan hak khusus. Hak umum melibatkan perkara yang berkaitan dengan kepentingan awam, sebagai contohnya kerosakan benteng di sempadan, masalah bekalan air dan musafir. *Muhtasib* dalam soal ini perlu menangani setiap masalah awam yang berbangkit itu dengan sebaiknya sama ada mendapatkan bantuan kerajaan atau bantuan lain. Hak khusus pula membabitkan masalah individu seperti masalah hutang yang gagal dijelaskan pada masanya, dalam hal ini *muhtasib* boleh bertindak mendesak orang yang berhutang membayarnya.¹¹

Perkara kemungkaran yang berhubung dengan hak-hak manusia pula meliputi semua jenis urusan yang berlaku antara manusia dengan manusia. Perbuatan yang menimbulkan kesulitan dan memudaratkan manusia lain ketika berurusan adalah dilarang dan boleh dicegah oleh *muhtasib*. Contohnya, perbuatan menyakiti hati jiran dengan cara mencerobohi hak miliknya, sikap sambil lewa ketika bertugas, tidak amanah, tidak cekap dan tidak menjaga mutu barangan.¹²

C. Perkara berkaitan dengan hak-hak bersama

Bidang *ma'ruf* dalam perkara yang berkaitan dengan hak-hak bersama ini antaranya adalah dengan menyuruh para wali mengahwinkan anak perempuannya dengan lelaki yang sekufu dengannya, memastikan perempuan yang beridah mematuhi tempoh idahnya dan memastikan pemilik haiwan memberi makanan yang secukupnya kepada haiwan ternakannya.¹³

Bidang mungkar dalam hak-hak bersama pula termasuklah kewajipan mencegah manusia daripada mencari keaiban orang lain. Contohnya, menegah imam daripada memanjangkan sembahyang sehingga menyusahkan makmum yang uzur dan berkepentingan. Termasuk juga melarang pemilik haiwan membebani haiwannya dengan muatan yang berat dan berlebihan.¹⁴

Institusi hisbah dan peranannya dalam kegiatan ekonomi

Sekiranya dilihat beberapa contoh bidang tugas yang disebutkan, ternyata banyak peranan institusi *hisbah* yang berkaitan dengan kegiatan sektor ekonomi di dalam negara Islam. Kepentingan institusi ini dalam mengawasi urusan ekonomi bukan sahaja melibatkan aspek luaran tetapi merangkumi juga pengawasan dari aspek dalaman, akhlak dan moral individu-individu yang terlibat dalam kegiatan tersebut.

Perkaitan rapat antara kegiatan ekonomi dengan institusi *hisbah* ini terbukti melalui catatan dan tulisan-tulisan yang membicarakan tentang *hisbah* dan tugas-tugas *muhtasib*, sebagai contohnya Ibn al-Ikhwah¹⁵ menyebut dalam pendahuluan karyanya yang bermaksud:

“Dalam buku ini aku memikirkan untuk mengumpulkan kata-kata ulama yang bersandarkan kepada hadis-hadis Rasulullah SAW tentang perkara-perkara yang berkaitan dengan tugas *muhtasib* iaitu orang yang dilantik untuk mengawasi masalah rakyat, membongkar penipuan di pasar-pasar dan memastikan setiap urusan bersesuaian dengan kehendak syarak”.

Manakala penyunting (*muhaqqiq*) buku *Nihayah al-Rutbah fi Talab al-Hisbah* ada menyebutkan:

“Dia (pengarang) telah memperlihatkan corak kehidupan sosial pada zamannya secara terperinci khususnya dalam soal yang berkaitan dengan pasar, barangan yang dijual, adat dan taqlid kepada kita.”

Secara umumnya tugas institusi *hisbah* dalam mengawasi kegiatan ekonomi di negara Islam boleh dibahagikan kepada dua peranan utama, iaitu peranan umum yang termasuk di dalamnya sektor ekonomi dan sektor-sektor serta peranan khusus yang melibatkan sektor ekonomi sahaja.

Peranan umum institusi *hisbah* dalam sektor ekonomi

Peranan umum yang dimaksudkan ialah peranan institusi *hisbah* dalam menegakkan *maruf* dan mencegah mungkar yang bersifat umum iaitu pelaksanaannya menyeluruh dan tidak terbatas kepada tempat-tempat tertentu sahaja. Biasanya ia melibatkan perkara-perkara yang

bersangkutan dengan nilai-nilai keagamaan dan kepentingan awam. Antara peranan umum institusi *hisbah* yang ada hubung kaitnya dengan sektor ekonomi ialah:

A. Menjaga dan mengawasi kesahihan akidah dan ibadat umat Islam

Akidah dan ibadat merupakan dua perkara pokok dalam ajaran Islam. Umat Islam wajib dan mesti menetapkan dirinya berada dalam akidah Islam yang betul dan seterusnya wajib pula mengerjakan segala ibadat yang difardukan oleh Allah SWT. Oleh itu, dalam memastikan umat Islam sentiasa beriltizam atas landasan Islam yang sebenar dan mengikuti segala ajarannya serta menjauhi segala larangannya maka institusi *hisbah* bertanggungjawab untuk mengawasi, menasihati, dan memperbetulkan keadaan sekiranya terdapat orang-orang yang jahil dan ingkar dalam kedua-dua perkara ini walau di mana ia berlaku.

Contoh yang biasa berlaku kecuaihan dan kealpaan dalam perkara ini ialah solat Jumaat, di mana ramai yang tidak menunaikan solat jumaat terutamanya di kawasan-kawasan sibuk seperti pusat perniagaan, pasar dan seumpamanya. Dalam hal ini *muhtasib* boleh memantau dan mengambil tindakan ke atas mereka yang ingkar.¹⁷

B. Mengawasi akhlak dan moral masyarakat

Antara tanggungjawab institusi *hisbah* adalah untuk memastikan setiap anggota masyarakat di bawah jagaannya mematuhi dan mengamalkan akhlak dan moral Islam dalam setiap perkara.

Untuk tujuan tersebut *muhtasib* boleh mengambil tindakan menasihati, menangkap atau mendenda individu yang didapati perlakuannya mencurigakan seperti berdua-duaan lelaki dan perempuan, mengintai keaiban orang, mengunjungi pusat-pusat hiburan dan seumpamanya.¹⁸ Begitu juga *muhtasib* berhak melarang pembawa kayu api, batu bata, air dan sebagainya memasuki pasar dalam keadaan atau masa tertentu kerana dibimbangi akan mengotorkan pakaian orang ramai yang lalu-lalang di situ.

C. Menyelia dan menjaga kemudahan awam

Kemudahan-kemudahan awam yang disediakan oleh kerajaan adalah untuk kepentingan dan kesenangan bersama. Kemudahan awam yang bersih, elok, dan selamat tentunya memberi keselesaan kepada orang ramai ketika menggunakannya. Demi memastikan kemudahan-kemudahan awam ini kekal selamat dan tidak menyusahkan orang ramai, pihak kerajaan Islam melalui institusi *hisbah* berkewajipan melindungi dan menjaga harta awam ini daripada anasir-anasir yang boleh merosak atau mencacatkan kemudahan awam tersebut.

Sehubungan itu, *muhtasib* boleh mencegah setiap halangan yang dapat mengganggu kelancaran lalu lintas di jalan raya seperti melarang penjual meletakkan barangan di jalan yang sesak, peniaga yang memanjangkan dinding kedainya sehingga melewati kawasan laluan awam, individu yang memanjangkan anjung rumah atau menanam pokok di jalan yang sempit sehingga mengganggu orang ramai yang menggunakan jalan tersebut.²⁰ Selain itu, *muhtasib* juga berperanan memastikan kedudukan pasar selesa dan sesuai untuk kegiatan perniagaan. Mereka bertanggungjawab menyusun kedudukan kedai-kedai di mana setiap kedai diasingkan mengikut jenis barangan yang diniagakan. Contohnya bahagian makanan, buah-buahan dan sayuran diletakkan pada satu tempat, sementara bahagian wangi-wangian dan ubat-ubatan pula di tempat yang lain. *Muhtasib* juga memainkan peranan memupuk persefahaman dan menjalin kerjasama antara pelbagai sektor ekonomi di satu-satu kawasan.²¹

D. Mengawasi kebersihan premis dan kesihatan penduduk

Kebersihan premis-premis perniagaan menjadi tugas institusi *hisbah* menjamin dan memastikan berada di tahap yang memuaskan dan terkawal.

Antaranya, *muhtasib* bertanggungjawab mengawasi kebersihan makanan, bekas makanan, tempat makan dan para pkerjanya. Setiap makanan yang dijual hendaklah dipastikan bersih dari

sebarang kekotoran. *Muhtasib* berhak untuk memerintahkan tukang-tukang masak membersihkan bekas-bekas masakan dan membasuhnya dengan air panas. Mereka juga hendaklah menutup bekas-bekas makanan dan menjaganya supaya tidak terkena debu dan dihindangi lalat. *Muhtasib* seterusnya diberi kuasa memeriksa makanan yang dijual di pasar-pasar dan hotel-hotel untuk memastikan kebersihannya dan mereka juga berhak menyuruh penjual air menutup bekas airnya dengan kain agar tidak dimasuki kotoran.

Seterusnya soal kesihatan penduduk juga turut diawasi oleh *muhtasib*. Menjadi tanggungjawab *muhtasib* mengawasi kelayakan para doktor dan ahli farmasi kerana merekalah orang yang bertanggungjawab menjaga kesihatan awam. *Muhtasib* juga diberi kuasa melakukan pemeriksaan terhadap ubat-ubatan yang dipasarkan pada setiap minggu. Di samping itu, mereka juga hendaklah memastikan bahawa ahli farmasi yang bertugas mencampurkan ubat-ubatan atau makjun itu benar-benar berkelayakan dan mahir dalam tugasnya supaya tidak memudaratkan pesakit atau membawa maut.

E. Mencegah penindasan dan penganiayaan terhadap golongan lemah

Institusi *hisbah* bertanggungjawab membanteras kezaliman dan kemungkaran. Oleh itu institusi ini perlu mengawasi majikan dan golongan usahawan supaya mereka memberi layanan yang saksama kepada para pekerja mereka. Tindakan pemerasan terhadap pekerja sama ada dari segi bayaran upah, bebanan kerja atau kekasaran layanan perlu dihentikan oleh *muhtasib*. Bukan itu sahaja, malah layanan yang baik terhadap haiwan juga turut diberi perhatian dalam tugas institusi *hisbah*. Para *muhtasib* boleh memerintahkan pemilik haiwan tunggangan memberi makanan yang secukupnya kepada haiwan tunggangan dan tidak membebankannya dengan muatan yang terlalu berat.

Peranan khusus institusi *hisbah* dalam sektor ekonomi

Peranan khusus yang dimaksudkan ialah peranan institusi *hisbah* yang berkaitan secara langsung dengan kegiatan ekonomi dalam negara Islam. Antaranya ialah:

I. Memastikan barangan yang dipasarkan adalah halal dan mematuhi kehendak syarak

Ekonomi Islam mempunyai identitinya yang tersendiri. Ia bukanlah semata-mata diasaskan bagi mendapat keuntungan tanpa mengambil kira kesan sampingan terhadap agama dan mudarat yang mungkin timbul kepada anggota masyarakat. Sehubungan ini, Islam menetapkan setiap barangan yang dipasarkan hendaklah dipastikan halal dan bermanfaat kepada pengguna. Barangan yang haram dan boleh mendatangkan mudarat pula hendaklah ditegah daripada dijual kepada masyarakat.

Penjualan babi, arak atau minuman yang memabukkan; patung, salib dan seumpamanya adalah diharamkan oleh Islam. Kebenaran untuk memperniagakan barangan ini akan memudahkan manusia melakukan maksiat dan melanggar perintah Allah SWT.²⁶ Sabda Rasulullah SAW:

ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام.

Maksud:

Sesungguhnya Allah SWT dan Rasul-Nya mengharamkan penjualan arak, bangkai, babi dan patung berhala.

Muhtasib dalam soal ini berkuasa *menta'dib* dan *mentakzir*kan orang-orang yang melakukan kemungkaran tersebut. Ibn al-Ikhwah menyebutkan bahawa *takzir* boleh dikenakan terhadap orang yang mempamerkan arak dan alat-alat hiburan iaitu dengan memusnahkan arak dan alat-alat hiburan yang dirampas atau menukarkannya menjadi alatan lain yang bermanfaat.

II Membanteras penipuan, pembohongan, dan penyelewengan pada barangan dan harga

Penipuan dan pembohongan merupakan perkara yang biasa berlaku dalam kegiatan ekonomi sesebuah masyarakat. Oleh sebab itulah Islam memandang tinggi peniaga yang benar dan jujur dalam perniagaannya serta menjanjikan azab terhadap segala jenis penipuan. Sabda Rasulullah SAW:

التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء .

Maksud:

Peniaga yang benar dan amanah bersama-sama para nabi, siddiqin dan syuhada (pada hari kiamat).

Sabda Rasulullah SAW:

الخدیعة فی النار ومن عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد .

Maksud:

Penipuan di dalam neraka, maka sesiapa yang melakukan amalan yang bukan dari arahan kami maka dia ditolak.

Antara bentuk penipuan dan pembohongan yang biasa dilakukan dalam perniagaan ialah aktiviti jual beli *al-najash* iaitu peniaga membuat pakatan dengan individu tertentu yang sebenarnya tidak mahu membeli barangan tetapi beliau diminta untuk membuat tawar-menawar barangan dengan harga yang tinggi, dengan harapan supaya pembeli-pembeli lain yang mahu membeli barangan tersebut sanggup pula menawarkan harga yang lebih tinggi bagi mendapatkannya.³¹ Termasuk dalam bentuk perbuatan *al-najash* ialah perbuatan penjual itu sendiri yang menipu dengan memberitahu harga belian yang lebih tinggi daripada harga sebenar yang dibelinya supaya dengan itu keuntungan yang diperoleh juga lebih tinggi.³²

Bentuk penipuan lain ialah tindakan sesetengah peniaga yang mempamerkan barangan yang masih elok dan menyembunyikan

barang yang rosak atau aib sehingga menyebabkan pembeli tertipu dan membayar harga yang tidak sepadan dengan nilai barangan. Sesetengah peniaga juga ada yang mendakwa barang yang dijualnya mempunyai kelebihan dan keistimewaan berbanding dengan produk lain sedangkan sebenarnya kelebihan tersebut tidak wujud seperti dalam jualan *al-mussarrah* iaitu perbuatan mengikat kantung susu haiwan dan membiarkannya beberapa hari supaya susu berkumpul dan nampak banyak, dengan itu pembeli akan menyangka haiwan tersebut sememangnya subur dan mengeluarkan banyak susu, seterusnya berminat membelinya dengan harga yang tinggi.³³

Antara strategi pembohongan lain ialah pengiklanan dan penerangan tentang sesuatu produk yang tidak benar sebagaimana yang digambarkan, bahkan terdapat juga sesetengah peniaga yang sanggup bersumpah dengan nama Allah SWT hanya semata-mata untuk meyakinkan pembeli terhadap barangannya dan seterusnya mendapat keuntungan yang tinggi daripada barangan tersebut sekalipun dia sedar sumpahnya itu palsu.³⁴ Penggunaan sijil halal palsu ialah contoh penipuan iklan yang berlaku pada masa ini.

Penipuan pada timbangan dan sukatan juga merupakan antara bentuk penipuan yang kerap berlaku. Oleh itu, ayat-ayat al-Quran banyak menyentuh soal mencukupkan timbangan dan sukatan serta mencela orang yang mengurangkannya. Firman Allah SWT:

وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴿٩﴾

Terjemahannya:

Dan betulkanlah cara menimbang itu dengan adil, serta janganlah kamu mengurangi barang yang ditimbang.

(Surah al-Rahman (55):9)

Firman Allah SWT:

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴿٩﴾ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴿١٠﴾ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿١١﴾ أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ ﴿١٢﴾ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٣﴾ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٤﴾

Terjemahan:

“Kecelakaan besar bagi orang-orang yang curang (dalam timbangan dan sukatan). Iaitu mereka yang apabila menerima sukatan (gantang-cupak) dari orang lain mereka mengambilnya dengan cukup, dan (sebaliknya) apabila mereka menyukat atau menimbang untuk orang lain, mereka kurangi, tidakkah mereka menyangka bahawa mereka akan dibangkitkan (hidup semula sesudah mati) ? Pada hari (kiamat) yang amat besar (huru-haranya). Hari berdiri manusia untuk mengadap tuhan sekalian alam.

(Surah al-Mutaffifin (83): 1-6)

Muhtasib dalam menangani dan membanteras penipuan dan penyelewengan para peniaga pada barangan dan harga ini hendaklah mencegah perbuatan tersebut sekiranya dapat dikesan. Para *muhtasib* juga diberi kuasa untuk memeriksa dan menguji alat timbangan, sukatan dan ukuran yang digunakan bahkan mereka juga berhak untuk memeriksa dan mengawasi kedai-kedai yang menjual alatan tersebut dan memastikan pembuatannya mematuhi piawaian yang ditetapkan. Mereka juga berhak menghukum para peniaga yang melakukan penipuan mengikut kesesuaian dan tahap penipuan yang dilakukan. Apabila penipuan yang dilakukan pada barangan itu sukar dikesan dan tidak diketahui oleh pembeli maka ia dianggap kes penipuan yang berat dan hukumannya juga lebih berat, tetapi sekiranya penipuan itu mudah dikesan dan mungkin boleh diketahui oleh pembeli maka hukumannya lebih ringan. Begitulah juga halnya dengan penipuan yang membabitkan soal mempermainkan harga barangan.

III. Mencegah urusan niaga yang melibatkan unsur riba

Riba membawa maksud bertambah, berkembang, naik, bengkak, membesar dan tanah tinggi.³⁹ Istilah syarak pula menurut Mustafa Hj Daud⁴⁰ sesuatu perniagaan itu dikatakan terlibat dengan riba apabila berlaku hal-hal berikut:

- a. Jual beli riba, iaitu akad terhadap jual beli yang tidak diketahui persamaannya pada timbangan atau sukatan yang diakui syarak dan berlaku padanya lebih secara tidak adil.
- b. Pertukaran mata wang atau barang jenis riba, iaitu menanggukkan penyerahan salah satu barang yang dijual beli dan kerana penanggukan itu maka tambahan atau lebih dikenakan sama ada pada matawang atau barangan.
- c. Hutang, iaitu bayaran yang lebih daripada wang yang dipinjam mengikut perjanjian yang disyaratkan terlebih dahulu.

Hukum riba amat jelas kedudukannya dalam Islam.

Firman Allah SWT:

⁴¹ وَأَحْلَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Terjemahannya:

“Padahal Allah telah menghalalkan jual beli (berniaga) dan mengharamkan riba.”

(Surah al-Baqarah (2): 275)

Hadis yang diriwayatkan daripada Jabir r.a. dengan katanya:

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا ومؤكله وكاتبه وشاهديه،
وقال هم سواء⁴²

Maksudnya :

Rasul Allah SAW melaknat pemakan riba, pemberi riba, penulis urusan riba dan kedua-dua saksi urusan riba, dan Rasul Allah SAW seterusnya berkata: Mereka semuanya sama (dalam melakukan dosa).

Dalam bidang perniagaan Islam menetapkan setiap urusan niaga mestilah bebas daripada unsur riba. Seseorang penjual boleh menetapkan satu harga barangan pada satu masa menggunakan kaedah berikut:

Apabila seseorang penjual meletakkan harga barangan pada satu masa dengan harga lebih tinggi jika dibuat secara bertempoh (hutang) dan dengan harga lebih murah jika dibuat secara tunai. Urus niaga yang diamalkan seperti ini berbentuk riba. Urus niaga riba juga wujud apabila berlakunya pertukaran barangan yang serupa tetapi tidak sama kuantitinya yang dikenali sebagai riba *al-fadl*.

Muhtasib selaku pihak yang bertanggungjawab terhadap perniagaan di pasar hendaklah memantau dan mencegah setiap urus niaga yang melibatkan riba. Mereka diberi kuasa untuk menghukum para pengamalnya sekiranya didapati bersalah kerana ia merupakan perkara mungkar yang wajib dicegah.⁴⁴

IV. Memerangi perbuatan *ihthikar*

Ihtikar bermaksud aniaya, zalim dan menimbun barang. Dari segi istilah pula, berbagai-bagai definisi telah dikemukakan oleh para fuqaha:

Sesetengah fuqaha yang menghadkan *ihthikar* hanya pada makanan semata-mata seperti Shafieyyah mendefinisikannya *ihthikar* sebagai pembelian makanan semasa harga naik dan menyimpannya untuk dijual dengan harga yang lebih tinggi dan menyusahkan orang ramai. Hanabilah pula mengatakan *ihthikar* ialah pembelian makanan dan menyimpannya untuk menunggu harga naik.

Sesetengah fuqaha yang tidak menghadkan *ihthikar* hanya berlaku pada makanan seperti Hanafiyah mendefinisikannya sebagai pembelian makanan selain tujuan menahan sehingga harga barangan melambung tinggi. Malikiyyah pula mengatakan *ihthikar* ialah mengikuti perkembangan pasaran dengan tujuan menaikkan harga.⁴⁶

Sungguhpun para fuqaha berbeza pendapat tentang definisi *ihthikar* tetapi mereka telah sepakat mengharamkan perbuatan *ihthikar* dan pelakunya. Mereka bersandarkan dalil yang sahih daripada hadis-hadis Rasulullah SAW. Sabda Rasulullah SAW:

لا يحتكر إلا خاطئ⁴⁷

Maksudnya:

Tiadalah orang yang melakukan monopoli itu melainkan dia bersalah.

Sabda Rasulullah SAW:

الجالب مرزوق والمحتكر ملعون⁴⁸

Maksudnya:

Pembawa barangan akan diberi rezeki, manakala penimbun akan dilaknat.

Pengharaman *ihhtikar* dalam Islam juga sebenarnya berkait rapat dengan keburukan yang timbul daripada amalan *ihhtikar* itu sendiri yang merampas kebebasan dalam perniagaan dan perusahaan, di mana orang yang melakukan *ihhtikar* (*muhtakir*) yang menguasai pasaran mampu berbuat apa sahaja termasuk menentukan harga pasaran mengikut kehendak dan nafsu mereka. Ini tentunya menyusahkan orang ramai sebagai pengguna. Di samping itu juga ia menutup peluang orang lain untuk mencipta kejayaan dan kekayaan sebagaimana yang dinikmati oleh *muhtakir*. *Ihhtikar* juga memusnahkan unsur persaingan sihat dalam perniagaan yang boleh meningkatkan produktiviti dan daya kreativiti bagi sesuatu perniagaan atau perusahaan.⁴⁹

Al-Kufrawi menyatakan terdapat beberapa syarat yang perlu dipenuhi sebelum *ihhtikar* itu boleh dianggap haram, iaitu:

- a. Hendaklah sesuatu barangan yang di*ihhtikar*kan itu melebihi keperluan *muhtakir* dan orang-orang yang di bawah tanggungannya bagi tempoh setahun genap. Ini kerana adalah harus bagi manusia untuk menyimpan keperluan ahli keluarganya dan Nabi Muhammad SAW sendiri menyimpan makanan asasi untuk keluarganya ketika baginda SAW mampu berbuat demikian.
- b. Hendaklah *ihhtikar* itu dilakukan dengan tujuan menunggu peluang menaikkan harga apabila manusia amat berhajat kepada

barang yang *diihtikarkan*. Kenaikan harga yang tinggi akan menyebabkan barangan hanya berlegar di kalangan orang kaya sahaja, sementara orang miskin tidak mampu mendapatkan barangan tersebut.

- c. Hendaklah perbuatan *ihhtikar* itu berlaku sewaktu orang ramai begitu berhajat kepada barangan yang *diihtikarkan*.

Jelasnya kegiatan *ihhtikar* yang diharamkan merupakan suatu jenayah terhadap kemanusiaan yang mesti diperangi dan dicegah pengamalannya. Institusi *hisbah* memainkan peranan dalam mengawasi pembanterasan kegiatan *ihhtikar* ini daripada merebak dan seterusnya membahayakan negara Islam. Antara langkah yang diambil *muhtasib* untuk mengawal kegiatan *ihhtikar* ialah:

- a. Langkah pengawalan
Berfungsi mengawal dan mencegah perkara-perkara yang boleh membawa kepada perbuatan *ihhtikar*. Contohnya kawalan yang dilakukan terhadap kegiatan *talaqqi al-jalab/al-rukban* dan *bai al-hadir li al-badi*.
- b. Langkah pembasmian
Berfungsi mengawal dan mencegah *ihhtikar* yang telah terjadi. Dalam langkah pembasmian ini *muhtasib* boleh mengenakan takzir kepada *muhtakir*, melarangnya daripada menguruskan harta dan melaksanakan penetapan harga (*tas'ir*).

Muhtasib juga boleh memaksa *muhtakir* menjual barangan yang *diihtikarkannya* dengan harga pasaran kepada orang ramai yang memerlukan. Contohnya, *muhtasib* berhak memaksa sesiapa yang mempunyai simpanan makanan yang berlebihan supaya menjualnya kepada orang ramai ketika berlaku kebuluran atau bencana. Begitu juga ketika berlaku peperangan, *muhtasib* boleh memaksa penjual senjata menjualnya dengan harga pasaran.

V. Mengawal penetapan harga (*tas'ir*)

Tas'ir bermaksud menyalakan api dan menentukan harga. Dari segi istilah pula *tas'ir* ialah perintah yang dikeluarkan oleh sultan atau

penggantinya atau orang yang dilantik untuk menjaga urusan umat Islam terhadap para peniaga supaya menjual barangan mereka dengan suatu harga yang ditetapkan. Mereka dilarang menambah atau mengurangkan harga tersebut demi kemaslahatan.

Para fuqaha telah membahagikan keharusan perbuatan *tas'ir* ini berbeza secara umumnya kepada dua pendapat:

Pertama: *Jumhur* ulama berpendapat tidak harus melakukan *tas'ir* kerana peniaga pada masa itu boleh disamakan dengan orang yang dipaksa dan urus niaga secara paksaan ini ditegah oleh Islam⁵⁶.

Kedua: Seseengah fuqaha Malikiyyah, Shafi'iyah, Zaidiyyah, golongan muta'akhirin daripada Hanafiyyah, Ibn Taymiyyah dan Ibn al-Qayyim berpendapat *tas'ir* harus dilakukan ketika berhajat kepadanya dengan syarat penetapan harga yang dibuat itu adalah adil kepada semua pihak.⁵⁷

Kedua-dua pendapat mempunyai hujah dan dalil masing-masing. Walau bagaimanapun, penulis lebih cenderung kepada pendapat yang mengharuskan *tas'ir*. Ini kerana mereka juga sebenarnya tidak membenarkan amalan *tas'ir* ini kecuali dalam keadaan berhajat dan memerlukan penyelesaian terakhir melalui cara *tas'ir*. Mereka juga menyokong pendapat *jumhur* dalam kes-kes tertentu seperti kenaikan harga yang tinggi. Oleh sebab *ihthikar* memudaratkan orang ramai maka pelaksanaan *tas'ir* hendaklah diharuskan.

Ibn Qayyim⁵⁸ ketika membincangkan permasalahan *tas'ir* telah memberikan ulasan yang menarik. Beliau telah membahagikan *tas'ir* kepada dua jenis iaitu:

- a. *Tas'ir* yang zalim dan diharamkan.

Tindakan memaksa para peniaga menjual barangannya dengan harga yang tidak dipersetujuinya dalam keadaan pasaran yang normal atau mencegah mereka daripada melakukan perkara-perkara yang diharuskan oleh Allah SWT dalam perniagaan.

- b. *Tas'ir* yang adil dan diharuskan bahkan kadang-kadang menjadi wajib.

Tas'ir yang bertujuan menjamin keadilan sesama manusia seperti memaksa peniaga menjual dengan satu harga tertentu

yang ditetapkan apabila keadaan pasaran tidak normal dan menegah mereka dari mengaut keuntungan berlebihan.

Institusi *hisbah* selaku pihak yang bertanggungjawab dalam mengawasi aktiviti di pasar hendaklah meneliti setiap masa sama ada pelaksanaan *tas'ir* ini perlu dan sesuai dilakukan. Sekiranya terdapat krisis yang jelas memerlukan penyelesaian melalui *tas'ir* maka *muhtasib* boleh memerintahkan *tas'ir* ini dijalankan dengan mengambil kira perkara berikut⁵⁹:

- a. Penetapan harga tersebut hendaklah diputuskan dalam satu jawatankuasa khas yang dianggotai oleh pengeluar atau peniaga. Satu pihak lagi dianggotai oleh golongan pembeli atau pengguna. Perkara ini penting untuk kemaslahatan dan kepentingan bersama.
- b. Hendaklah dipastikan juga penetapan harga tersebut masih lagi menguntungkan pengeluar atau peniaga. Dengan ini dapat menjamin pengeluaran produk yang berterusan.
- c. Hendaklah dipastikan juga penetapan harga itu tidak membebankan pembeli atau pengguna.

Selain itu, *muhtasib* juga hendaklah sentiasa meninjau dan mengawasi pasaran untuk memastikan harga yang ditetapkan dipatuhi oleh para peniaga. Sekiranya ada peniaga yang menyalahi peraturan tersebut maka *muhtasib* boleh mengenakan hukuman yang setimpal.⁶⁰

Penutup

Demikianlah beberapa peranan yang dimainkan oleh institusi *hisbah* pada zaman kegemilangannya telah mampu mendedahkan berbagai-bagai bentuk penipuan, penyelewengan, pengeksploitasian dan pemalsuan yang berlaku dalam sektor ekonomi di negara Islam dan seterusnya menghapuskan kezaliman dan penindasan. Peranannya bukan setakat mengawasi kesalahan luaran semata-mata bahkan melampaui kesalahan-kesalahan lain yang berkait dengan aspek spiritual, akhlak, dan moral penduduk.

Dalam konteks negara kita, peranan institusi *hisbah* dimainkan oleh banyak agensi kerajaan. Contohnya, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (Jakim) dan Kementerian Perdagangan Dalam Negeri, Koperasi dan Kepenggunaan (KPDNKK) dalam pemeriksaan premis makanan dan barangan pengguna serta pengesahan sijil halal. KPDNKK juga bertanggungjawab dalam soal penentuan dan kawalan harga barangan pengguna, peraturan timbangan dan sukatan dan pelesenan perniagaan. Pihak Berkuasa Tempatan (PBT) pula menguatkuasakan peraturan-peraturan perniagaan dalam memastikan setiap premis dilesenkan, bersih dan tidak mengganggu orang awam. Kementerian Kewangan melalui agensi-agensinya di bawahnya pula mengawasi perjalanan syarikat-syarikat korporat, penyenaian saham dan menggalakkan pertumbuhan perbankan Islam yang bebas riba serta seumpamanya.

Institusi *hisbah* ini berkembang selari dengan perubahan zaman. Ia merupakan prinsip sejagat dan boleh diterima pakai pada semua peringkat kehidupan di bawah kategori *siyasah syar'iyah*. Sehubungan itu, pelaksanaannya boleh diubahsuai dan dikemas kini mengikut kesesuaian zaman.

Justeru sewajarnya amalan-amalan positif yang pernah dipraktikkan dalam institusi *hisbah* diserlahkan kembali oleh para ilmuwan Islam untuk dijadikan pedoman dan panduan dalam membangunkan satu sistem ekonomi Islam yang benar-benar mantap dan mampan.

Nota Hujung

1. Al-Mubarak (1970), Al-Mubarak, Muhammad bin Abd al-Qadir. (1970), *Ara Ibn Taymiyyah fi al-dawlah wa mada tadakhulluha fi majal al-Iqtisadi*. Bayrut: Dar al-Fikr, hlm 73-74.
2. *Sunan al-Tirmizi*, Bayrut: Dar al-Fikr, Juzu' 2, hlm 389.
3. *Nizam al-hisbah fi al-Iraq hatta asr al-Ma'mun*. Jiddah, Tihama, hlm 44.
4. Mushrifah (1939), *Al-Qada' fi al-Islam*. t.tp. Matba'ah al-I'timad., hlm 87-188.
5. Abul Khair (1991), *The role of government in Islamic economy*. Kuala Lumpur: A.S. Nordeen. hlm 109.
6. Ibid: 110.
7. Mahmud Saedon (1996), *Institusi pentadbiran undang-undang dan kehakiman Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm 196.
8. Mohd Parid Sheikh Ahmad & Mohd Azmi Omar (1991), *Al-Hisbah dalam ekonomi Islam* (dalam Sheikh Ghazali Sheikh Abod, Zambry Abdul Kadir (pnyt.), *Pengurusan Perniagaan Islam*) Shah Alam: Hizbi, hlm 436.
9. Ibid, 394-397
10. Ibid, 400-409.
11. Ibid, 397-399.
12. Ibid, 409-410.
13. Ibid, 399-400.
14. Ibid, 411-413.
15. Ibn al-Ikhwah (1937), *Maalim al-qurbah fi ahkam al-hisbah*. Cambridge: Dar al-Funun, hlm 3.
16. Ibn Bassam, (1968), *Nihayah al-rutbah fi talab al-hisbah*. Baghdad: Matbaah al-Maarif, hlm 5.
17. Ibn al-Munassif (1988), *Tanbih al-hukkam ala maakhiz ak-Ahkam*. Tunis: Dar al-Turki li al-Nashr, hlm 332.
18. Ibid, 338.
19. Ibn Bassam (1968), *Nihayah al-rutbah fi talab al-hisbah*. Baghdad: Matbaah al-Maarif, hlm 19.

20. Ibn al-Ikhwah (1937), *Maalim al-qurbah fi ahkam al-hisbah*. Cambridge: Dar al-Funun, hlm 78.
21. Auni Hj. Abdullah (1996), *Hisbah dan pengurusan moden*. Kuala Lumpur: Institut Kajian Dasar, hlm 147.
22. Ibn al-Ikhwah (1937), *Maalim al-qurbah fi ahkam al-hisbah*. Cambridge: Dar al-Funun, hlm 106.
23. al-Maraghi, t.th: *al-Hisbah fi al-Islam*. Misr: Matba'ah 'Isa al-Babi al-Halabi wa Shuraka'uh, hlm 29.
24. Mustain Ali (1986), *al-Suq wa tanzimatuh fi al-iqtisad al-Islami*. Al-Khurtum: Dar al-Sudaniyyah li al-Kutub, hlm 239.
25. al-Husayni (1964), *Nizam al-hisbah fi al-Islam (dalam Mu'tamar al-Awwal li Mujamma' al-Buhuth al-Islami, al-Azhar)*, hlm 338.
26. al-Qaradhawi (1993), *al-Halal wa al-haram fi al-Islam*. Cet. 21. al-Qahirah: Maktabah Wahbah, hlm 242.
27. Al-Bukhari (1993), *Sahih al-Bukhari* (dalam al-Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar, Fath al-bari bi sharh sahih al-Bukhari). Bayrut: Dar al-Fikr. Juzu'5, hlm 176.
28. Ibn al-Ikhwah (1937), *Maalim al-qurbah fi ahkam al-hisbah*. Cambridge: Dar al-Funun, hlm 32-35.
29. Al-Tirmizi (1980), *Sunan al-Tirmizi*, Bayrut: Dar al-Fikr, Juzu' 2, hlm 341.
30. Al-Bukhari (1993), *Sahih al-Bukhari* (dalam al-Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar, Fath al-bari bi sharh sahih al-Bukhari). Bayrut: Dar al-Fikr, Juzu 5:89
31. Inayah (1992), *Dawabit tanzim al-iqtisad fi al-suq al-Islami*. Bayrut: Dar al-Nafa'is, hlm 32.
32. Marathan (1986), *Madkhal li al-fikr al-iqtisadi fi al-Islam*. Bayrut: Mu'assasah al-Risalah, hlm 127.
33. Basyuni (1988), *al-Hurriyyah al-iqtisadiyyah fi al-Islam wa atharuha fi al-tanmiyah*. Al-Mansurah: Dar al-Wafa', hlm 626-627.
34. Ibid, 629.
35. Al-Quran al-Karim: al-Rahman 55:9

36. Al-Quran al-Karim: al-Mutaffifin 83:1-6
37. Ma'tuq (1982), *Nizam al-hisbah fi al-Iraq hatta asr al-Mamun*. Jiddah: Tihama, hlm 127.
38. Abdul Hasib Ridwan (1990), *Dirasat fi al-hisbah min al-nahiyatain: al-tarikhyyah wa al-fiqhiyyah*. al-Qahirah: Matbaah al-Islamiyyah al-Hadithah., hlm 97-98.
39. Al-Basha (1992), *al-Kafi*. Bayrut: Sharikah al-Matbuah li al-Tawzi' wa al-Nashr. hlm 475.
40. Mustafa Hj Daud (1994), *Perniagaan menurut Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, hlm 67.
41. Al-Quran al-Karim: al-Baqarah 2:275
42. Muslim (1990), *Sahih Muslim* (dalam al-Nawawi, Muhy al-Din Yahya bin Sharf bin Mari', *Sahih Muslim bi sharh al-nawawi*). Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Juzu 11, hlm 26.
43. Siddiqi (1988), *Perusahaan ekonomi dalam Islam*. Terj. Md. Sharit Bharuddin & Akibah Abu Hassan. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm 55-56.
44. Ibn al-Qayyim t.th: *al-Turuq al-hukmiyyah fi al-siyasah al-shari'yyah*. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, hlm 242.
45. *al-Mawsuah al-Fiqhiyyah* (1993), al-Kuwait: Wizarah al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah. Juzu 2, hlm 90.
46. Ibid.
47. Muslim (1990), *Sahih Muslim* (dalam al-Nawawi, Muhy al-Din Yahya bin Sharf bin Mari', *Sahih Muslim bi sharh al-nawawi*). Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Juzu 11, hlm 43.
48. Ibn Majah t.th. *Sunan Ibn Majah*. Bayrut: Dar al-Fikr, Juzu 2, hlm 728.
49. al-Masri (1986), *Tijarah fi al-Islam*. Cet. 2. al-Qahirah: Maktabah Wahbah, hlm 47.
50. Al-Kufrawi (1983), *al-Riqabah al-maliyah fi al-Islam*. Al-Iskandariyyah: Mu'assasah al-Shabab al-Jami'ah, hlm 170.
51. Mustain Ali (1986), *al-Suq wa tanzimatuh fi al-iqtisad al-Islami*. Al-Khurtum: Dar al-Sudaniyyah li al-Kutub, hlm 200.

52. *talaqqi al-jalab/al-rukban* ialah tindakan sekumpulan orang yang keluar untuk bertemu pengusaha barangan dan mereka membeli barangan tersebut sebelum pengusaha memasuki bandar dan menetapkan harganya.
53. *bai al-hadir li al-badi* pula ialah tindakan peniaga dari bandar yang menguruskan barangan orang-orang kampung yang dibawa untuk dijual di bandar, mereka kemudiannya menjual dengan harga yang lebih tinggi.
54. Ibn al-Qayyim t.th, *Al-Turuq al-hukmiyyah fi al-siyasah al-shari'yyah*. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, hlm 243.
55. al-Shawkani (1993), *Nayl al-Awtar*. al-Qahirah: Dar al-Hadith. Juzuk 5, hlm 260.
56. Mustain Ali (1986), *Al-Suq wa tanzimatuh fi al-iqtisad al-Islami*. Al-Khurtum: Dar al-Sudaniyyah li al-Kutub, hlm 247.
57. Ibid, 248.
58. Ibn Qayyim t.th, *Al-Turuq al-hukmiyyah fi al-siyasah al-shari'yyah*. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, hlm 244.
59. Mustain Ali (1986), *Al-Suq wa tanzimatuh fi al-iqtisad al-Islami*. Al-Khurtum: Dar al-Sudaniyyah li al-Kutub, hlm 256-257.
60. Marathan (1986), *Madkhal li al-fikr al-iqtisadi fi al-Islam*. Bayrut: Mu'assasah al-Risalah, hlm 137.

Rujukan

Al-Quran al-Karim

- Abdullah bin Muhammad Basmih. (1992). *Tafsir pimpinan al-Rahman kepada pengertian al-Qur'an*. Cet. 12. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri.
- Abul Khair Mohd Jalaluddin. (1991). *The role of government in Islamic economy*. Kuala Lumpur: A.S. Nordeen.
- Auni Haji Abdullah. (1996). *Hisbah dan pengurusan moden*. Kuala Lumpur: Institut Kajian Dasar.
- Abd al-Hamid, Mustain Ali. (1986). *al-Suq wa tanzimatuh fi al-iqtisad al-Islami*. Al-Khurtum: Dar al-Sudaniyyah li al-Kutub.

- Al-Basha, Muhammad. (1992). *al-Kafi*. Bayrut: Sharikah al-Matbuah li al-Tawzi' wa al-Nashr.
- Basyuni, Dr. Said Abu al-Futuh Muhammad. (1988), *al-Hurriyyah al-iqtisadiyyah fi al-Islam wa atharaha fi al-tanmiyah*. Al-Mansurah: Dar al-Wafa'.
- Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail. (1993). *Sahih al-Bukhari* (dalam al-Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar, *Fath al-bari bi sharh sahih al-Bukhari*). 17 jil. Bayrut: Dar al-Fikr.
- Al-Husayni, Ishaq Musa. Mac. (1964), *Nizam al-hisbah fi al-Islam* (dalam Mu'tamar al-Awwal li Mujamma' al-Buhuth al-Islami, al-Azhar).
- Ibn Bassam, Muhammad bin Muhammad bin Bassam al-Muhtasib. (1968). *Nihayah al-rutbah fi talab al-hisbah*. Baghdad: Matbaah al-Maarif.
- Ibn al-Ikwh, Muhammad bin Muhammad bin Ahmad. (1937). *Maalim al-qurbah fi ahkam al-hisbah*. Cambridge: Dar al-Funun.
- Ibn Majah, Muhammad bin Yazid al-Qazwini. t.th. *Sunan Ibn Majah*. 2 jld. Bayrut: Dar al-Fikr.
- Ibn al-Munassif, Muhammad bin Isa. (1988), *Tanbih al-hukkam ala maakhiz ak-Abkam*. Tunis: Dar al-Turki li al-Nashr
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1997). Shams al-Din Muhammad bin Abi Bakr. t.th. *al-Turuq al-hukmiyyah fi al-siyasah al-shari'yyah*. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Inayah, Dr. Ghazi. (1992). *Dawabit tanzim al-iqtisad fi al-suq al-Islami*. Bayrut: Dar al-Nafa'is.
- Al-Kufrawi, Dr. Awf Mahmud. (1983). *al-Riqabah al-maliyah fi al-Islam*. Al-Iskandariyyah: Mu'assasah al-Shabab al-Jami'ah.
- Mahmud Saedon A. Othman. (1996). *Institusi pentadbiran undang-undang dan kehakiman Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Matuq, Rashad Abbas. (1982). *Nizam al-hisbah fi al-Iraq hatta asr al-Ma'mun*. Jiddah: Tihama.
- Al-Maraghi, Ahmad Mustafa. t.th. *al-Hisbah fi al-Islam*. Misr: Matba'ah Isa al-Babi al-Halabi wa Shuraka'uh.
- Marathan, Dr. Said Saad. (1986). *Madkhal li al-fikr al-iqtisadi fi al-Islam*. Bayrut: Mu'assasah al-Risalah.

- Al-Masri, Abd al-Sami. (1986). *al-Tijarah fi al-Islam*. Cet. 2. al-Qahirah: Maktabah Wahbah.
- Al-Mawardi, Abu al-Hassan Ali Bin Muhammad bin Habib. (1990). *Al-Ahkam al-sultaniyyah wa al-wilayah al-diniyyah*. Bayrut: Dar al-Kutub al-Arabi.
- Al-Mawsuah al-fiqhiyyah*. (1993). Cet. 4. 36 jld. al-Kuwait: Wizarah al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah.
- Mohd. Parid Sheikh Ahmad & Mohd. Azmi Omar. (1991). *Al-Hisbah dalam ekonomi Islam* (dalam Sheikh Ghazali Sheik Abod, Zambry Abdul Kadir (pnyt.), *Pengurusan Perniagaan Islam*) Shah Alam: Hizbi.
- Al-Mubarak, Muhammad bin Abd al-Qadir. (1970). *Ara Ibn Taymiyyah fi al-dawlah wa mada tadakhulluha fi majal al-Iqtisadi*. Bayrut: Dar al-Fikr, hlm 73-74.
- Mushrifah, Attiyah Mustafa. (1939). *Al-Qada' fi al-Islam*. t.tp. Matba'ah al-Itimad.
- Muslim, Abu al-Husayn Muslim bin Hajjaj. (1990). *Sahih Muslim* (dalam al-Nawawi, Muhy al-Din Yahya bin Sharf bin Mari', *Sahih Muslim bi sharh al-nawawi*). 10 jld. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Mustafa Haji Daud. (1994). *Perniagaan menurut Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors.
- Al-Qaradawi, Dr. Yusuf. (1993). *Al-Halal wa al-haram fi al-Islam*. Cet. 21. al-Qahirah: Maktabah Wahbah.
- Ridwan, Dr. Abd al-Hasib. (1990). *Dirasat fi al-hisbah min al-nahiyatain: al-tarikhyyah wa al-fiqhiyyah*. al-Qahirah: Matbaah al-Islmiyyah al-Hadithah.
- Al-Shawkani, Muhammad bin Ali bin Muhammad. (1993). *Nayl al-awtar*. 5 jld. al-Qahirah: Dar al-Hadith.
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah. (1988). *Perusahaan ekonomi dalam Islam*. Terj. Md. Sharit Bharuddin & Akibah Abu Hassan. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Al-Tirmizi, Abu Isa Muhammad bin Isa. (1980). *Sunan al-Tirmizi*. 5 jld. Bayrut: Dar al-Fikr.

Operational Issues and Shariah Harmonisation Towards the Development of Corporate Takaful Business: Conventional Debt Financing and Reinsurance Mechanism

**MOHAMAD BIN ABDUL HAMID
NOR INAYAH BINTI YAA'KUB
NIK MUTASIM BIN NIK AB. RAHMAN**

Abstrak

Objektif kertas ini adalah untuk membincangkan harmonisasi beberapa isu-isu syariah dan operasi dalam pembangunan perniagaan korporat takaful khususnya terhadap dua isu iaitu pembiayaan pinjaman konvensional dan mekanisme reinsurans. Kebanyakan aset atau harta bagi pelanggan-pelanggan korporat takaful menggunakan pinjaman sistem perbankan konvensional. Walau bagaimanapun, mereka ingin beralih kepada produk takaful dan retakaful yang patuh syariah sebagai mekanisme perlindungan bagi melindungi aset-aset yang rosak atau hilang akibat bencana. Takaful sebagai skim insurans Islam hanya akan lengkap melalui retakaful. Realitinya, dalam sesetengah keadaan, reinsurans secara konvensional perlu digunakan dalam takaful berikutan keupayaan kewangan yang terhad pihak syarikat takaful. Oleh itu, perbincangan dalam kertas ini akan menjurus kepada pengaplikasian prinsip-prinsip fiqh dalam pembiayaan hutang konvensional dan mekanisme reinsurans untuk pembangunan perniagaan korporat takaful.

Abstract

The objective of this paper is to discuss the harmonisation of some operational and shariah issues towards the development of corporate takaful business particularly on two issues which are conventional debt financing and reinsurance mechanism. Most of the assets or properties of the corporate customers have been leveraged using conventional debt/banking system, however the corporate customers want takaful as a tool of insurance to cover their properties following loss or damage due to any disaster. Besides that, Takaful as an Islamic insurance programme cannot be developed without practicing retakaful mechanism, however to some extent reinsurance (conventional) should be used in takaful due to takaful's constraint on financial capacity. Thus, this paper discusses on how and rationale, the principles of fiqh (al-qawaid al-fiqhiyyah) have been applied in this two cases for the development of corporate takaful business.

Introduction

The word *takaful* is derived from the Arabic word *kafala* which means to guarantee, look after or trust. The noun *takaful* is derived from the verb *takafala* which can be literally translated as “helping one another” or “looking after one another”. Section 2 of the *Takaful Act 1984* of Malaysia defines *takaful* as a scheme that is based on brotherhood, solidarity and mutual assistance which provides for mutual financial aid and assistance to the participants in case of need whereby the participants mutually agree to contribute for that purpose. *Takaful* is also defined as a Shariah compliant insurance. It is also clearly mentioned in Section 2 of the *Takaful Act 1984* that *takaful* business is a business of *takaful* whose aims and operations do not involve any element which is not approved by the Shariah.

Mohammad Daud Bakar (2002) asserts that *takaful* differs from conventional insurance in the sense that the company is not the ‘insurer’ insuring the participants. The persons participating in the scheme mutually insure one another and this is the very essence of the

word *takaful* in Arabic. It means that *takaful* is a scheme or a social programme for the collection of funds for the aid of participants for future contingencies.

Position of conventional insurance in Islam

The central arguments among the Shariah scholars on the position of conventional insurance in Islam revolve around three major issues. First, the contract between the insurer (insurance company) and the insured (policy holder) contains some degree of the unknown. This is termed as *gharar*. Second, the investment made by the insurance companies involves the element of *riba*. Third, the excessive element of *gharar* can lead to the issue of *maysir* (gambling). Consequently, the majority of the juristic scholars come to the agreement that the practices of conventional insurance are not in line with the Shariah and are therefore, not permitted in Islam, unless these major elements could be eliminated.

Thus, it is clear to conclude that *takaful* is very much needed especially for Muslims due to these non-permissible elements present in conventional insurance.

In Malaysia, a fatwa was made by the Fatwa Committee of the National Council for Islamic Religious Affairs Malaysia, at its meeting on 15 June 1972 which discussed and deliberated on the issue of life insurance. It was resolved that life insurance provided by conventional insurance companies is a business transaction which is not valid because it contradicts the Islamic business principles because the contract contains the elements of *gharar*, *maysir* and *riba*. A similar fatwa on the same issues was issued by several states of Malaysia, for example, Selangor (1970), Negeri Sembilan (1972), Perak (1974), Kelantan (1975) and Malacca (1980).

Unlawful elements of conventional insurance

It was mentioned earlier that the practices of conventional insurance do not conform to the requirements of Shariah because of the three elements that exist in the contract as well as in the insurance business, namely *gharar*, *maysir* and *riba*.

***Gharar* (uncertainty)**

According to Shariah scholars, the business of conventional insurance is based on a buy and sell contract that does not fulfil the characteristics of a buy and sell contract according to Islam. A buy and sell contract, according to Islamic principles, has three features or characteristics, namely:

- a. Parties to the contract, *'aqid* (buyer and seller),
- b. Subject matter to the contract, *ma'qud alaih* (goods or services), and
- c. Offer and acceptance, *sighah*.

The arguments on the issue of *gharar* in the context of conventional insurance arise in the contract between the policy holder (the insured) and the insurance company (the insurer). In this contract, the insured pays a certain amount of premium in the expectation of gaining compensation for losses in the event that any accident occurs involving the loss of life or property. This is a kind of contract of exchange of goods or property which involves *ma'qud 'alaih* (object, service or payment), whereby one of the conditions of *ma'qud alaih* found in the principle of *'aqad* is clarity of the object. In actual fact, in conventional insurance there are elements of *gharar* in *ma'qud 'alaih* that can lead to cheating or injustice because:

- i. It is not certain whether the policy holder may or may not get any benefits for the premiums that he/she pays. The payment of the compensation depends on the outcome (death within the term in the case of life insurance and occurrence of an accident in the general insurance), which may not happen;
- ii. The amount that the policy holder will get in terms of benefits is also unknown. The amount that he/she will receive may vary from zero to the maximum amount as determined by the insurance company; and
- iii. The time frame in which a risk will occur and when the compensation will be paid to the policy holders is unknown. In Islamic commercial law involving an exchange contract as sales

and purchase agreement, the period involved must be known in order for goods to be delivered.

Mohammad Hashim Kamali (2000) classifies *gharar* into three categories: (a) Excessive *gharar* (*al-gharar al-kathir*); this would render the contract invalid, (b) trifling *gharar* (*al-gharar al-yasir*); this is tolerated and permissible, (c) average *gharar* (*al-gharar al-mutawassit*) which falls between the two. Based on the above arguments, the insurance contract that exists at present is found to contain an excessive element of *gharar* (*al-gharar al-kathir*). As such, *‘ulama* have reached the consensus that the conventional insurance practice is *haram* and invalid. This is based on the Hadith of Prophet SAW which prohibited Muslims from engaging in any kind of transactions involving *gharar*.

“Verily, the Prophet s.a.w forbids trades involving gharar”

(Hadith narated by Muslim)

Maysir (gambling)

The existence of *al-gharar* in the contract of insurance as explained above has led to the existence of *al-maysir* in the contract. The majority of *‘ulama* have the opinion that there is a certain element of gambling or speculation in an insurance contract. In gambling, a certain stake is paid for a certain unknown outcome. That is also similar in an insurance contract where the compensation is linked to a certain unknown outcome. It is a contract of exchange and with an element of *gharar*, therefore, it is assumed to be speculative or gambling in nature.

Riba (Interest)

The insurance contract is a *riba* contract since the insurance contract is an exchange contract between premium and compensation in an unequal exchange of value. The premium paid by the policy holder is much lower than the compensation paid by the insurer. This is a *riba* contract based on the hadith of the Prophet SAW.

The concept of *takaful* and *tabarru'*

Ulama' have agreed that the basis of insurance contract which is an exchange contract (buy and sell) must be changed to another type of contract in order to eliminate the above three objectionable elements. Thus, the Islamic concepts that can replace the concept of conventional insurance are based on those of cooperation, protection and mutual responsibility (Kamaruddin Shariff, 1998). These concepts have their basis in the Quran and the *Sunnah*. Allah says to the effect:

"Help you one another in righteousness and piety but help not one another in sin and rancor".

(Al-Quran, 5:2)

In order to eliminate the elements of uncertainty (*gharar*), interest (*riba*) and gambling (*maysir*) in the operation of conventional insurance and hence to make it lawful in Islam, the concept of *tabarru'* (donation) is incorporated in it.

In this case, a participant agrees to contribute as *tabarru'*, a certain proportion or all of his/her *takaful* contributions that he/she agrees or undertakes to pay thus enabling him to fulfill his obligation of mutual help and joint guarantee should any of his fellow participants suffer a defined loss (Mohd Fadzli Yusof, 1996). *Tabarru'* would enable the participants to perform their deeds in sincerely assisting fellow participants who might suffer a loss or damage due to a catastrophe or disaster. The effect of *tabarru'* changes the basis of the insurance contract from an exchange contract to a charitable (donation) contract in *takaful*. When a contract is charitable (*tabarru'at*), the unknown (*gharar*) is tolerated. The donation contract is, in fact, by nature unknown. For instance, all participants do not know when and how they will suffer from loss of life and loss or damage to their property due to pure risks. What they can do is to contribute money among themselves to help each other in the event of loss. This is totally different from the contract of conventional insurance that is based on buying and selling protection (subject matter). The contributions (premium) contributed by participants are for the purpose of mutual indemnity and assistance amongst the members. Thus, the

tabarru' element removes the objectionable features in conventional insurance and makes it Shariah compliant.

Models of general *takaful* business in Malaysia

An Islamic insurance company (*takaful* operator) transacts business in accordance with and subject to the principle of the Shariah. All the functions of conventional insurance companies, i.e. underwriting, claims, reinsurance, marketing, investment, company management, etc. of the Islamic insurance company should fully conform to the Islamic Shariah Code. The basic products of *takaful* are still the same as those of conventional insurance business but must fulfil the rules and requirements of the Shariah. Products under general *takaful* business are short-term in nature, usually for a period of one year and may be renewed. These schemes are meant to provide cover against material loss or damage to assets such as buildings, houses, motor vehicles, stocks and other related interests.

The contract of *takaful* in Malaysia as practiced in *takaful* industry is a combination of the *tabarru'* contract (donation) and either profit sharing contract (*al-mudharabah*) or agency (*al-wakalah*).

Al-mudharabah model for general *takaful*

By this principle, the entrepreneur or al-mudharib (*takaful* operator) will accept payment of *takaful* contributions (premiums) termed as ra'sulmal (capital) from *takaful* participants termed as sahibulmal or rabbulmal (capital providers). The contract specifies how the profit from the operations of *takaful* managed by the *takaful* operator is to be shared in accordance with the principle of al-mudharabah, between the participants as the providers of capital and the *takaful* operator as the entrepreneur. The sharing of such profit may be in a ratio 50:50, 60:40, 70:30, etc. as mutually agreed between the contracting parties.

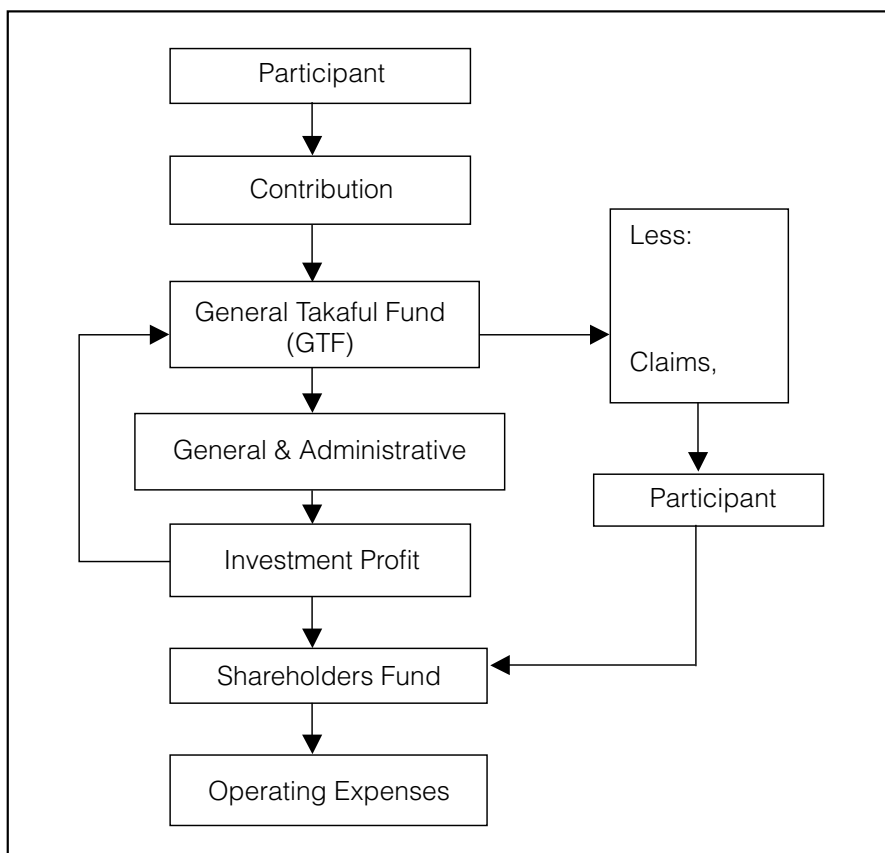


Figure 1: Al-Mudharabah Model for General *Takaful*.

Source: Bank Negara Malaysia, Annual Report 2005

Figure 1 shows the modus operandi of al-mudharabah model for general *takaful*. The participants pay a contribution as a donation (tabarru') to help each other and the contribution will be put into the General *Takaful* Fund (GTF). Excess in the GTF after deducting general and administrative expenses in managing the operations will be invested and the investment income will be ploughed back into the fund. Surplus at the end of the year after deducting claims (depending upon the occurrence of actual losses and damages), *retakaful* (Islamic reinsurance) and reserves will be distributed to the *takaful* operator and the participants based on the pre agreed ratio as stipulated in the contract.

Al-wakalah model for general *takaful*

The wakalah concept is essentially an agent-principal relationship, where the *takaful* operator acts as an agent on behalf of the participants and earns a fee (wakalah fee) for services rendered. The fee can be a fixed amount or based on an agreed ratio of investment profit or surplus of the *takaful* funds.

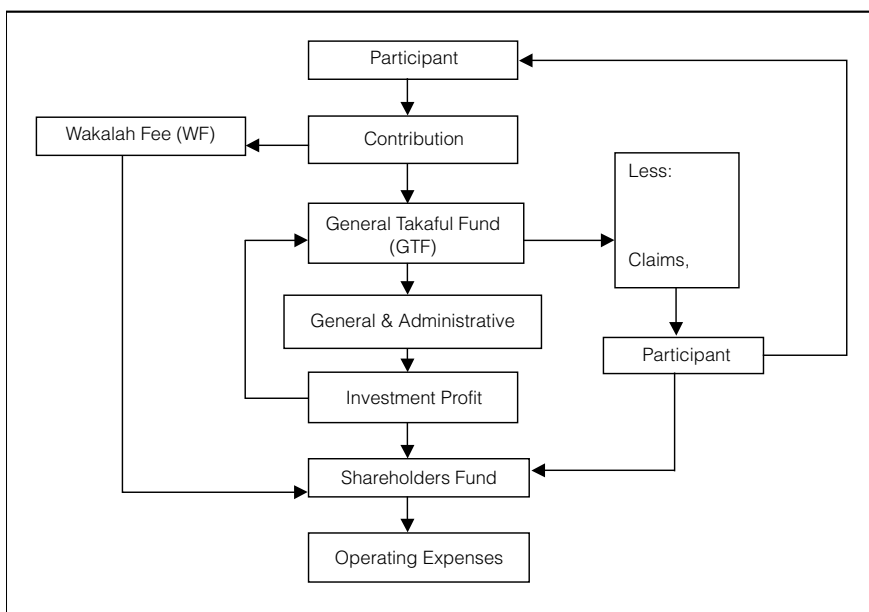


Figure 2: Al-Wakalah Model for General *Takaful*

Source: Bank Negara Annual Report 2005

Figure 2 shows the modus operandi of al-wakalah model for general *takaful*. The participants pay a contribution as a donation (tabarru') to help each other and the contribution will be divided into two types of accounts i.e. Wakalah Fee (WF) and General *Takaful* Fund (GTF). The allocation between WF and GTF is based on the pre-agreed ratio between participant and *takaful* operator as specified in the contract. The WF, which consists of commission and management expenses, will be paid into the shareholders' fund. Any surplus at the end of the year after deducting claims, *retakaful* and reserves will be distributed to the *takaful* operator and participants based on the pre-agreed ratio as stipulated in the contract.

Corporate *takaful* business and principles of fiqh (al-qawa'id al-fiqhiyyah)

In this section, two issues pertaining to corporate *takaful* business are further discussed. The first is Islamic reinsurance which is known as *retakaful* and the second is *takaful* coverage for asset financing using the conventional loan system. This section is very important since it is related to the study of how *takaful* can provide products and services to corporate clients despite insufficient financial capacity to provide amount of coverage and Islamic financing products offered by Islamic banking still being at the development stage whereby most corporate customers use conventional loans to finance their assets.

Retakaful

It is important to highlight that *takaful* services cannot move forward without the concept of reinsurance due to financial capacity limiting its coverage to the policy holders or participants. For example, if let's say there are 100 corporate *takaful* participants of fire *takaful* (under general *takaful* schemes) with one particular *takaful* operator. The total value of their property being covered (sum covered) is 100 properties \times RM5,000,000 each = RM500 million. The total contribution (premium) which was collected from the risks is RM500 million \times 10% = RM50 million. This means that the *takaful* operator is willing to pay claims due

to any defined loss and damages up to 10 properties only. That is one of the reasons for *takaful* services needing to have the *retakaful* arrangement i.e. to expand its coverage and sharing of risk among *takaful* operators.

After collecting the contributions (premiums), the efforts are then focused on ensuring the prudent management of the *takaful* fund, including the use of *retakaful*. *Retakaful* is one of the risk management tools used by *takaful* operators to share part of the risk under the *takaful* fund with another *takaful* operator or *retakaful* company. The amount of risk retained by the *takaful* operator for its own account is called the retention limit. Mohammed Obaidullah (2005) defines *retakaful* as a second arrangement between a *takaful* operator and a larger operator as the former may not have the capacity to absorb all possible losses out of its own resources, given the large sums that are insured. Fathi Lashin, a member of the Shariah Supervisory Board of the Dubai Islamic Bank stated that *Retakaful* does not, in principle, differ from *takaful* operations. The shariah principles applying to *takaful* apply to *retakaful* operations as well. The difference, if any, is that in the *retakaful* operations, the participants are *takaful* operators instead of individual participants. It is argued that the current practice of insurance business has shown that a *takaful* ceding company cannot do without the *retakaful* facility. Therefore, there is a need for *takaful* operators to split risks by way of establishing *retakaful* operators. In doing so, they share their risks with *retakaful* companies. The *retakaful* operator, on the other hand, assumes the responsibility of managing and investing the premiums of *takaful* operators on the basis of profit loss sharing.

Figure 3 overleaf shows the operational mechanism of *takaful* and *retakaful* where a part of the risk is shared between the *takaful* operator and the *retakaful* operator.

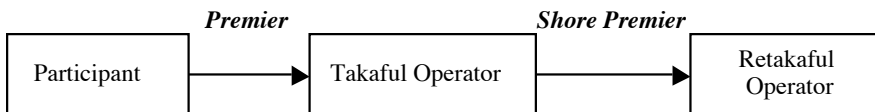


Figure 3: Mechanism of Retakaful

However, there are very few *retakaful* companies in operation; with growing numbers of *takaful* companies the existing *retakaful* capacity is not sufficient to meet the demand. The only route available left for *takaful* companies is to reinsure on a conventional basis, contrary to the customer's preference of seeking cover based on Islamic principles. Shariah scholars have allowed *takaful* operators to reinsure on a conventional basis so long as there is no *retakaful* alternative available. If there is a need to turn to the conventional reinsurance market, then the *takaful* operator should first try to obtain coverage from the cooperative and mutual insurance sector. *Takaful* reinsurance or *retakaful* requires clearly defined joint responsibility which means that it is likely to be arranged under quota share or surplus treaties.

In this case, the Shariah Advisory Council of Syarikat *Takaful* Malaysia has found with a solution by applying the principle of *fiqh* as stated below:

الضرورات تبیح المحظورات

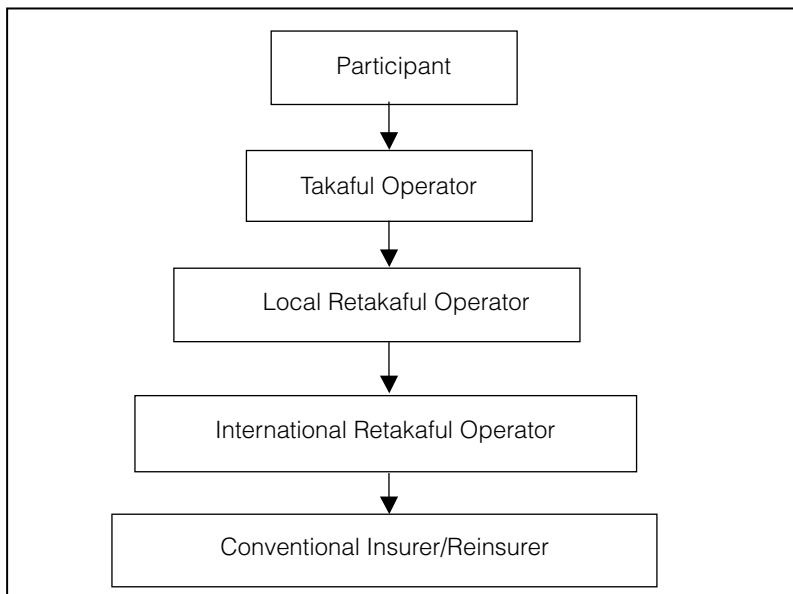
"Necessity renders prohibited things permissible".

However, the necessity must be limited and the following principle is applied in the arrangement of *retakaful* using conventional insurance:

الضرورات تقدر بقدرها

"Necessity is determined by the extent thereof".

Thus, the arrangement of *retakaful* must be given and according to the priority of *retakaful* operators and followed by the conventional insurers in the final stage of *retakaful* arrangement. Figure 4.



Assets financing/loan from the conventional banking system

Another issue concerning the corporate *takaful* business is the corporate demand for *takaful* coverage from the corporate sector for which their assets financing or loans derive from the conventional or interest-based banking system. Banks have required their debtors to buy property insurance policies to cover the assets being financed by them irrespective of whether in Islamic or conventional insurance system. Thus, *takaful* operators should have concrete reasons for accepting or rejecting this type of risk which is financed by conventional banking. There is no issue about the risk accepted by the *takaful* operators on assets being financed by Islamic banks or Islamic banking system. According to the Shariah Advisory Council of Syarikat *Takaful* Malaysia, it is permissible for the *takaful* to accept the risk being financed by conventional banking since the coverage provided is not for the loan but for the mutual indemnity of the assets owned by the participant i.e. in this case, the debtor of the bank. This decision is according to the following principle of fiqh:

الأمر إذا ضاق اتسع

“Latitude should be afforded in the case of difficulty”. In other words, when a matter is narrow, it is made wider. There are several reasons

for permitting this risk based on the above practical fiqh principle:

- a. To prevent Muslims being involved in the conventional insurance contracts.
- b. To minimize non-Muslim business activity.
- c. Islamic banking is still at its infancy or development stage.

Conclusion

The purpose of introducing *takaful* is to ensure that the operation of insurance is totally free from the three objectionable elements in conventional insurance i.e. gharar (uncertainty), maysir (gambling) and riba (interest). In order to achieve this purpose, a contract of tabarru' is incorporated. Currently, there are two types of model for *takaful* business either based on the principle of al-mudharabah or the principle of al-wakalah. Two issues pertaining to corporate *takaful* business are further discussed. The first is Islamic reinsurance which is known as *retakaful* and the second is *takaful* coverage for asset financing using the conventional loan system. It is very important since it is related to the study of how *takaful* can provide products and services to corporate clients despite insufficient financial capacity to provide amount of coverage and Islamic financing products offered by Islamic banking still being at the development stage whereby most corporate customers use conventional loans to finance their assets. It shows that *takaful* business can be expanded and developed through the harmonization of operational and shariah issues through the application of the principles of fiqh with specific justifications.

End Notes

1. Mohammad Daud Bakar, "The Problem of Risk and Insurable Interest in *Takaful*: A Jurisprudential Analysis"; A paper presented at the 4th International Conference on Islamic Economics and Banking, Loughborough University, UK, August 13-15, 2000. pp 179-193.
2. Bank Negara Malaysia, 20 years Experience of Malaysian *Takaful* Industry (2005) p. 2.
3. The insurance contract is categorized as a *riba al buyu'*: the *riba* in excess which occurs in trading transactions involving the exchange of *riba* bearing commodities without observing the required rules. Two types of *riba al buyu'*, namely *riba al-fadhl* and *riba al-nasiah*.
4. Hadith narrated by Muslim, Al-Timidhi and Al-Nasa'I, "Gold for gold, silver for silver, wheat for wheat, barley for barley, dates for dates, salt for salt – like for like, equal for equal, hand to hand (spot); if the commodities differ, then you may sell as you wish, provided that the exchange is hand to hand or spot transaction"
5. Assoc. Prof. Dr. Engku Rabiah Adawiah Engku Ali in "*Shari'ah Principles in Takaful*", presented at the workshop on *Takaful* (Islamic Insurance), 16-17 August 2005 at Istana Hotel, Kuala Lumpur.
6. Mohd Fadzli Yusof (1996), Introduction to *takaful* p. 51.
7. Lashin, Fathi, "Sigha Muqaddama li-al-Sharikat Ta'min wa l'adat al-Ta'min fi al-Islam", Bayt al-Tamwil al Kuwaiti. '*Amal al-Nadwa al-fiqhiyya al-Thaniya*, 28-31 May, pp. 95-122. Quoted from Mohammed Burhan Arbouna, "The Operation of *Retakaful* (Islamic Reinsurance) Protection", Journal IIUM, p.336

References

- Al-Habshi, S. Othman. (1997). “*Takaful: a suitable alternative for contemporary economy*”, a paper presented at Labuan International Summit on *Takaful* (Islamic Insurance) held at Hotel Sheraton, Labuan, 19-20 June.
- Engku Rabiah Adawiah Engku Ali. (2005) ‘*Shariah Principles in Takaful*’, a presented at workshop on *takaful* (Islamic Insurance), 16-17 August 2005 at Istana Hotel, K. Lumpur.
- Bank Negara Malaysia. (2001). *The Financial Sector Master Plan*.
- Bank Negara Malaysia. (2005). *20 Years Experience of Malaysian Takaful Industry*.
- BIMB Institute of Research & Training. (1996). *Takaful (Islamic insurance), Concept & Operational System From The Practitioner’s Perspective*, First Edition.
- International Association Of Islamic Banks. (1985). *Encyclopedia On The Theory and Practice of Islamic Banking*.
- Kamaruddin Sharif. (2004). “Takaful-Development and Challenges Over 20 years of its Existence in Malaysia” in *Jurnal Pengurusan* Vol. 23, July 2004.
- Kamaruddin Sharif. (1998). “The need of *retakaful* for *Takaful* Operators”. A paper presented in the *International Workshop on Retakaful for D8 and OIC Member Countries*.
- Mark S. Dorfman. (2002). *Introduction to Risk Management and Insurance*, 7th Edition, Prentice Hall.
- Mohammad Daud Bakar. (2000). *The Problem of Risk and Insurable Interest in Takaful: A Jurisprudential Analysis*. A paper presented at the 4th International Conference on Islamic Economics and Banking, Loughborough University, UK, August 13-15, 2000 179-193.
- Mohammad Daud Bakar. (2000). “The Problem of Risk and Insurable Interest in *Takaful: A Jurisprudential Analysis*”, *The Proceedings of the 4th International Conference on Islamic Economics and Banking*, Loughborough University, UK, August 13-15. pp. 179-193.
- Mohd. Fadzli Yusof. (1996). Brief outline on the concept and operational system of *Takaful* Business (Islamic Insurance)”, in *Takaful* (Islamic Insurance), BIRT.

- Mohd. Fadzli Yusof. (2003). "An Overview of *Takaful* Industry". *Takaful Digest.Com*.
- Mohammad Hashim Kamali. (2000). *Islamic Commercial Law: An Analysis of Futures and Options* (1st edn).. Ilmiah Publication, Petaling Jaya, Malaysia.
- Mohd. Ma'sum Billah. (1997). Islamic Insurance: Its Origin Sketch and Development Scenario. *Journal of Islamic Banking and Finance*, Vol. 14, No. 2, pp: 17-64.
- Mohd. Ma'sum Billah. (1999). *Principle of contract affecting Takaful and insurance – compared*. Part 1, in Arab Law Quarterly, (London).
- Mohd. Ma'sum Billah. (2000). Quantum of Damages in *Takaful*: The Possibilities of Adaptation of the Doctrines of Al-Diyah and Al-Daman: A Reappraisal. *Journal of Islamic Banking and Finance*, Vol. 17, No. 1, pp: 25-52.
- Mohd Ma'sum Billah. (2001) *Principles & Practices of Takaful and Insurance Compared*. IIUM. p. 74.
- Mohd. Ma'sum Billah. (2003). *Islamic Insurance (Takaful)*. (1st edn.) Ilmiah Publisher Sd. Bhd.
- Mohammed Obaidullah. (2005). *Islamic Financial Services* (1st edn)., Scientific Publishing Centre, King Abdulaziz University.
- Takaful Act 1984*, Bank Negara Malaysia.

Qabd dan Hukum Penarikan Balik Hibah

**NOOR LIZZA BINTI MOHAMED SAID
MOHD RIDZUAN BIN AWANG
AMIR HUSIN BIN MOHD NOR**

Abstrak

Satu fenomena yang berlaku bagi segelintir masyarakat Muslim pada hari ini yang menghibahkan harta mereka kepada orang yang dikasihi namun mensyaratkan harta yang dihibah tidak dipindah milik kepada penerima hibah bagi memudahkan mereka membatalkan pemberian hibah tersebut jika perlu. Justeru, ia menjadi pencetus kepada kajian ini yang objektifnya adalah untuk mengkaji pandangan fuqaha dan hujah-hujah mereka berkaitan dengan keperluan qabd dalam akad hibah, kedudukan akad hibah apabila berlaku kematian salah seorang daripada yang berakad sebelum qabd, hukum penarikan balik hibah sebelum dan selepas qabd dan hukum penarikan balik hibah bapa kepada anaknya. Kajian perpustakaan digunakan dengan mengumpul dan mengkaji dokumen-dokumen yang berkaitan yang terdiri daripada buku dan jurnal. Daripada hasil kajian didapati akad hibah sempurna dan berkuat kuasa dengan sempurnanya qabd oleh penerima hibah. Pemberi hibah berhak menarik balik hibahnya sekiranya tidak berlaku qabd kecuali pemberian bapa kepada anak. Oleh itu, qabd merupakan syarat yang sempurna dan berkuat kuasanya hibah dan ia menentukan hak penarikan balik hibah oleh pemberi hibah.

Abstract

It becomes a phenomenon among the Muslim society nowadays gives their wealth and property to the beloved ones but at the same time putting a condition that the ownership of property is not transferred outrightly as a measure to revoke it if needed. This becomes an impetus to carry out the study in which the objective is to analyze Muslim scholars point of view and their reasons concerning the need of qabd (taking possession) in gift contract, the position of gift contract when one of the party dies before qabd, the rule of gift retraction before and after qabd as well as the rule on withdraw of gift from father to child. The study uses library research whereby all relevant documents and data including book and jurnal are gathered and analyzed. The findings of the study show that gift contract is not completed and enforceable without exercising qabd on part of donee. The donor eligibles to withdraw the gift if the qabd is not exercised except the gift from father to child. Thus, qabd is classified as a completed condition and enforced of gift contract as well as to determine the right to withdraw the gift from the donor.

Pendahuluan

Hibah merupakan salah satu instrumen perancangan harta umat Islam yang digalakkan. Ia disyariatkan melalui al-Quran, al-Sunnah dan Ijmak ulama. Pensyariatannya bukan untuk membelakangi sistem faraid tetapi sebagai pelengkap kepada sistem pengagihan harta dalam Islam. Hibah merupakan pemberian milik harta yang berkuat kuasa ketika hayat pemberi hibah berbanding dengan pembahagian secara faraid yang dilaksanakan selepas kematian pewaris.

Kesedaran umat Islam pada hari ini untuk mengagihkan harta mereka ketika hidup kepada orang yang dikasihi tanpa menunggu pengagihan selepas kematian melalui sistem faraid semakin tinggi. Namun terdapat sebahagian daripada mereka yang ragu-ragu untuk menyerahkan atau memindah milik harta yang dihibahkan kepada penerima hibah secara terus ketika hidup kerana dikhuatiri dirinya akan

dipinggirkan oleh penerima setelah diserahkan keseluruhan hartanya. Ada antara mereka juga yang kkuatir harta mereka disalah gunakan dan tidak boleh ditarik balik kerana ia telah dimiliki oleh penerima hibah. Senario-senario tersebut membuatkan mereka yang ingin menghibahkan harta mensyaratkan harta yang dihibah tidak dipindah milik kepada penerima hibah agar tidak berlaku perkara-perkara yang mereka kkuatiri dan memudahkan mereka membatalkan pemberian tersebut jika perlu.

Oleh itu, artikel ini akan mengkaji pandangan fuqaha berkaitan hukum dan kedudukan qabd dalam akad hibah berdasarkan hujah-hujah mereka seterusnya melihat hubung kaitnya dengan hukum penarikan balik hibah.

Keperluan qabd dalam hibah

Qabd menurut Ibn Manzur bermaksud mengambil sesuatu dengan tangan secara langsung atau menggenggam sesuatu.¹ Dari segi istilah pula bermaksud penerimaan yang membenarkan berurusan atau bertasaruf dengan harta yang diterima.² Al-Kasani pula mentakrifkan *qabd* sebagai keupayaan untuk berurusan dengan harta yang diterima.³

Para fuqaha berselisih pendapat tentang keperluan qabd dalam akad hibah sama ada ia merupakan syarat dalam akad ataupun sebaliknya. Perselisihan tersebut dibahagikan kepada empat golongan iaitu:

- a. Imam al-Thauri, Abu Hanifah, al-Shafi'i dan satu riwayat daripada Imam Ahmad berpendapat, *qabd* ialah syarat *luzum*⁴ atau syarat sah hibah.⁵ Akad hibah tidak berkuat kuasa hanya dengan *ijab* dan *qabul* sahaja tanpa *qabd*.⁶ Oleh itu, pemberi hibah boleh menarik balik hibahnya pada bila-bila masa selagi ia masih berada dalam pemilikannya atau tidak berlaku penyerahan harta yang dihibahkan kepada penerima.
- b. Imam Ahmad Ibn Hanbal dalam salah satu daripada riwayatnya menjadikan *qabd* sebagai syarat sah hibah bagi sesuatu yang diukur atau ditimbang sahaja⁷
- c. Imam Malik berpendapat, *qabd* ialah syarat sempurna hibah bukan syarat sah atau *luzum* kerana hibah adalah sah hanya dengan akad iaitu dengan *ijab* dan *qabul*⁸

- d. Imam Ahmad, Abu Thaur dan mazhab Zahiri berpendapat, qabd bukan merupakan salah satu daripada syarat hibah. Ia bukan syarat sah mahupun syarat sempurna hibah bahkan hibah sah hanya dengan akad.⁹

Ulama yang tidak mensyaratkan *qabd* dalam hibah berhujah dengan menyamakan akad hibah dengan akad jual beli kerana pada asalnya *qabd* tidak disyaratkan sebagai syarat sah sesuatu akad sehingga terdapat dalil yang menjadikannya sebagai syarat.¹⁰ Bahkan sepatutnya akad jual beli lebih memerlukan kepada syarat *qabd* bagi penetapan milik daripada kedua-dua belah pihak berbanding dengan akad hibah daripada satu pihak sahaja.¹¹ Mereka juga berhujah dengan umumnya hadis Rasulullah SAW:

حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ اِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْعَائِدُ فِي هَبَّتِهِ كَالْكَلْبِ يَتِيءُ ثُمَّ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ

Maksud:

Daripada Muslim bin Ibrahim diriwayatkan wahib diceritakan dari Ibn Towus daripada bapanya daripada Ibn Abas RA katanya Rasulullah SAW bersabda: Orang yang menarik balik hibahnya seperti anjing yang muntah kemudian memakan muntahnya kembali.¹²

Dengan hanya berlakunya akad, pemberi hibah berhak menguatkuasakan akad tersebut sebagaimana akad wakaf dan pembebasan hamba¹³ kerana kedua-dua akad ini berkuat kuasa hanya dengan berlakunya akad tanpa perlu kepada *qabd*.¹⁴

Manakala ulama yang mensyaratkan *qabd* sebagai syarat berkuat kuasanya hibah berhujah dengan dalil-dalil berikut:

- i. Saidatina 'Aisyah meriwayatkan:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا قَالَتْ: إِنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نَحَلَهَا جِدَادًا عِشْرِينَ وَسَقًا مِنْ مَالٍ بِالْغَابَةِ

فَلَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ قَالَ وَاللَّهِ يَا بِنِيَّةُ مَا مِنْ النَّاسِ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ غَنَى بَعْدِي مِنْكَ وَلَا أَعَزَّ عَلَيَّ فَقْرًا بَعْدِي مِنْكَ وَإِنِّي كُنْتُ نَحَلْتُكَ مِنْ مَالِي جَدَادُ عَشْرِينَ وَسَقًا فَلَوْ كُنْتُ جَدَدْتِيهِ وَأَحْتَزْتِيهِ كَانَ لَكَ ذَلِكَ وَإِنَّمَا هُوَ مَالُ الْوَارِثِ وَإِنَّمَا هُوَ أَحْوَاكَ وَأُخْتَاكَ فَاقْتَسِمُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَقَالَتْ يَا أَبَتِ وَاللَّهِ لَوْ كَانَ كَذَا وَكَذَا لَتَرَكْتُهُ إِذَا هُوَ أَسْمَاءُ فَمِنْ الْأُخْرَى قَالَ ذُو بَطْنِ بِنْتِ حَارِجَةَ أَرَاهَا جَارِيَةً

Maksud:

Daripada Aisyah r.a.: Abu Bakar r.a. telah memberikan kurma yang telah masak ranum sebanyak (Aisyah) dua puluh wasq (satu wasq bersamaan dengan 60 gantang) daripada kebunnya di Ghabah. Ketika Abu Bakar sedang nazak beliau berkata: Demi Allah wahai anakku sesungguhnya kamu ialah orang yang paling aku sayangi, Sesungguhnya aku telah berikan hartaku kepada kamu buah kurma sebanyak dua puluh wasq. Sekiranya kamu menuai dan mengambilnya, maka harta itu untuk kamu. Akan tetapi ia sekarang telah menjadi harta pusaka. Sesungguhnya ia menjadi milik dua orang saudara lelaki dan perempuanmu. Maka bahagilah ia mengikut kitab Allah SWT. Maka Aisyah berkata: "Demi Allah sekiranya begini halnya, aku tidak akan mengambilnya. Ia untuk Asma' maka siapakah seorang lagi?"¹⁵ Beliau berkata: "Zu Batni binti Kharijah, aku menganggapnya sebagai khadam perempuan."¹⁶

ii. Saidina 'Umar r.a. telah berkata:

رواه مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عبد الرحمن بن عبد القاري أن عمر بن الخطاب قال ما بال رجال ينحلون أبناءهم نحلاً ثم يمسكونها فإن مات ابن أحدهم قال مالي بيدي لم أعطه أحداً وإن مات هو قال قد كنت أعطيتُه إياه، من نحل نحلة لم يحزها الذي نحلها حتى تكون إن مات لوارثه فهي باطلة

(رواه البيهقي)

Maksud:

Apa halnya dengan lelaki-lelaki yang memberi harta mereka kepada anak-anaknya, kemudian mereka menangguh pemberian hartanya kepada anak-anaknya. Apabila salah seorang daripada anaknya meninggal dunia, bapa tersebut berkata: "Hartaku adalah milikku, aku tidak berikan kepada seseorang pun." Apabila bapa pula hampir meninggal dunia, dia berkata: "Harta ini untuk anakku, aku telah berikan kepadanya." Maka sesiapa yang memberikan harta (pemberian) tetapi tidak menyerahkan pemberian itu sehingga dia meninggal dunia, harta (pemberian) tersebut adalah untuk ahli warisnya. Pemberian seperti itu terbatal.¹⁷

- iii. Menurut Al-Marwazi sebagaimana yang dinukilkan oleh Ibn Qudamah bahawa Abu Bakar, 'Umar, 'Uthman dan 'Ali RA telah bersepakat tidak mengharuskan hibah kecuali ia *diqabd*¹⁸
- iv. Para Sahabat Rasulullah SAW telah berijmak tentang disyaratkan *qabd* dalam akad hibah berdasarkan dalil yang diriwayatkan oleh Saidatina 'Aisyah tadi dan tiada seorang pun daripada para sahabat ketika itu mengingkarinya.¹⁹

Syarat sah qabd

Menurut jumhur fuqaha, *qabd* sah sekiranya memenuhi syarat-syarat berikut:

- i. Mendapat keizinan dan kebenaran pemberi hibah.²⁰ Pemberi hibah mempunyai pilihan sebelum barang yang dihibahkan itu *diqabd* sama ada mengizinkannya untuk *diqabd* atau menarik balik hibah dan menghalangnya daripada *diqabd* oleh penerima.²¹ Keizinan tersebut tidak hanya sah dengan lafaz izin sahaja bahkan ia juga sah dengan perbuatan yang menunjukkan tanda keizinan sama ada dengan kehadiran pemberi hibah atau sebaliknya.²² Menurut satu riwayat daripada Imam Abu Hanifah, sah *qabd* ketika majlis akad walaupun tidak mendapat keizinan pemberi hibah kerana akad hibah itu sendiri merupakan satu bentuk keizinan untuk *qabd* dan ia menjadi bukti reda pemberi hibah ke atas *qabd*.²³

Manakala menurut mazhab Shafi'i dan Hanbali, tidak sah *qabd* tanpa izin pemberi hibah sama ada ketika atau selepas majlis akad²⁴ kerana akad hibah bukanlah satu bentuk keizinan untuk *qabd* bahkan perlu kepada keizinan daripada pemberi hibah untuk menyerahkan harta yang dihibahkan. Sekiranya pemberi hibah telah memberi izin *qabd* kepada penerima, kemudian dia menarik balik keizinan tersebut atau menarik balik hibah sebelum berlaku *qabd*, sah penarikan balik tersebut. Namun penarikan balik tersebut tidak sah jika ia berlaku selepas *qabd*.²⁵

Mazhab Shafi'i mensyaratkan keizinan yang diberikan hendaklah secara jelas atau pemberi hibah sendiri menyerahkan dengan tangannya kepada penerima. Namun mazhab Maliki tidak mensyaratkan keizinan pemberi hibah sebagai syarat sah *qabd*.²⁶

- ii. Harta yang dihibah tidak bercampur atau tidak berkait dengan harta lain yang tidak dihibah. Ini kerana, *qabd* bermaksud membolehkan penerima hibah *bertasarruf* dengan harta yang dihibah tanpa ada sesuatu yang boleh menghalangnya. Sebagai contoh, seseorang menghibahkan sebuah rumah yang di dalamnya terdapat perkakas atau perhiasan milik pemberi hibah. Pemberi hibah menyerahkan rumah tersebut tanpa mengosongkannya terlebih dahulu. *Qabd* dalam keadaan begini adalah tidak sah kerana mengosongkan rumah tersebut daripada perhiasan milik pemberi hibah ialah syarat sah penerimaan barang yang dihibahkan.²⁷
- iii. Penerima hibah berkeahlian untuk menerima milik harta iaitu baligh dan berakal.²⁸ Oleh itu tidak sah *qabd* daripada seseorang yang gila atau kurang akalnya dan daripada kanak-kanak yang belum baligh walaupun telah mumayyiz menurut pendapat jumhur fuqaha kecuali mazhab Hanafi. Mereka berhujah dengan kaedah *qiyas* kerana *qabd* termasuk dalam masalah *wilayah*. Kanak-kanak yang belum baligh tidak mempunyai kuasa untuk mentadbir dirinya sendiri begitu juga dia tidak mempunyai kuasa untuk *qabd* harta yang dihibahkan kepadanya. Bapa atau wali mereka yang dilantik oleh pihak berkuasa akan mewakili mereka untuk menerima dan mengambil milik harta yang dihibah.²⁹

Manakala mazhab Hanafi tidak mensyaratkan baligh sebagai syarat sah *qabd*. Kanak-kanak yang telah mumayyiz dan berakal boleh menerima milik harta yang dihibahkan kepadanya tanpa perlu diwakilkan kepada walinya. Mereka berhujah berdasarkan kaedah *istihsan* kerana menerima milik harta yang dihibahkan (*qabd*) adalah salah satu daripada perbuatan atau tindakan yang semata-mata memberi manfaat kepada penerima hibah.³⁰

Kematian salah seorang yang berakad sebelum qabd

Fuqaha berselisih pendapat tentang kedudukan hibah apabila berlaku kematian salah seorang daripada yang berakad sebelum berlaku *qabd* daripada penerima hibah.

- i. Juhur fuqaha daripada mazhab Syafi'i dan sebahagian fuqaha Hanbali berpendapat, apabila meninggal dunia salah seorang daripada yang berakad hibah sebelum *diqabd* barang yang dihibahkan, maka tidak terbatal akad tersebut bahkan warisnya akan menggantikan tempatnya sama ada memberi izin *qabd* atau mem*fasakh*kan akad tersebut ataupun waris penerima meng*qabd* barang yang dihibah atau menolaknya.³¹ Namun sekiranya salah seorang daripada mereka meninggal dunia sebelum berlaku *qabd* daripada penerima, maka terbatal akad hibah tersebut kerana akad masih belum sempurna ketika berlaku kematian.³²
- ii. Mazhab Hanbali berpendapat, akad hibah terbatal dengan kematian salah seorang daripada yang berakad sama ada sebelum atau selepas diberi keizinan *qabd* seperti akad *wakalah* dan *syirkah*. Sekiranya pemberi hibah meninggal dunia sebelum barang yang dihibahkan itu sampai kepada penerima atau sebelum berlaku *qabd*, maka barang yang dihibah itu akan kembali kepada waris pemberi hibah. Begitu juga sekiranya pemberi menarik balik hibahnya sebelum ia sampai kepada penerima maka sah penarikan balik tersebut.³³
- iii. Mazhab Hanafi berpendapat, kematian salah seorang yang berakad hibah sebelum berlaku *qabd* menyebabkan akad tersebut terbatal. Pemilikan harta yang ingin dihibahkan berpindah milik kepada waris si mati kerana akad hibah belum sempurna ketika berlaku kematian.³⁴

Bagi fuqaha yang tidak menjadikan *qabd* sebagai syarat dalam akad hibah seperti Imam Malik, Abu Thaur dan mazhab Al-Zahiri, kematian salah satu pihak yang berakad sebelum *qabd* tidak membatalkan akad tersebut bahkan ia berkuat kuasa dengan ijab dan qabul sahaja.

Penarikan balik hibah

a. Penarikan balik hibah sebelum *qabd*

Fuqaha berselisih pendapat tentang hukum penarikan balik hibah sebelum *qabd* iaitu:

- i. Mazhab Hanafi, Shafi'i, Imamiyyah, Zaiydiyyah dan satu riwayat daripada mazhab Hanbali mengharuskan penarikan balik hibah sebelum *qabd* (Hasan 2004: 69). Mereka berhujah berdasarkan ijmak para sahabat Rasulullah SAW yang mengharuskan penarikan balik hibah sebelum *qabd* (Ibn Qudamah t.th.: 247) dan ia dikuatkan lagi dengan hujah-hujah yang telah dikemukakan sebelum ini dalam masalah keperluan *qabd* dalam akad hibah.
- ii. Mazhab Maliki dan Zahiri tidak mengharuskan penarikan balik hibah sebelum *qabd*. Mereka berhujah berdasarkan firman Allah SWT :

... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

Terjemahan:

“Wahai orang yang beriman, penuhi serta sempurnakanlah perjanjian-perjanjian...”

(Surah al-Maidah, ayat 1)

Akad hibah berkuat kuasa dengan lafaz *ijab* dan *qabul* dari pemberi dan penerima sehingga memberi kesan kewajipan menunaikan janji yang telah diakad tanpa perlu kepada *qabd*. Mereka juga berhujah dengan logik akal dengan mengatakan bahawa akad hibah adalah seperti akad-akad lain yang tidak perlu kepada *qabd* sebagai syarat sah sesuatu akad.³⁵

iii. Mazhab Hanbali daripada riwayat yang lain mengharuskan penarikan balik hibah sebelum *qabd* sekiranya barang yang dihibahkan itu berbentuk barang yang disukat atau ditimbang. Namun sekiranya barang yang dihibah itu tidak boleh disukat atau ditimbang, tidak harus menarik balik hibah tersebut sebelum berlakunya *qabd*.³⁶

b. Penarikan balik hibah selepas *qabd*

Penarikan balik hibah yang telah sempurna dengan *qabd* oleh penerima hibah selain dari hibah seorang bapa kepada anaknya juga telah menjadi perselisihan fuqaha tentang keharusan. Perselisihan tersebut terbahagi kepada tiga pendapat iaitu:

Pendapat pertama yang merupakan pendapat mazhab Shafi'i, Hanbali, Abu Thauri, Ibn Hazm, Daud al-Zahiry dan sahabat-sahabatnya. Mereka berpendapat bahawa hibah yang telah sempurna³⁷ tidak harus bagi pemberi hibah menarik balik hibahnya.³⁸ Mereka berhujah dengan dalil-dalil berikut:

i. Firman Allah SWT :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ . . .

Terjemahan:

“Wahai orang-orang yang beriman, penuhi serta sempurnakanlah perjanjian-perjanjian ...”

(Surah al-Maidah : 1)

Hibah merupakan akad yang wajib ditunaikan dan tidak harus ditarik balik.

ii. Sabda Rasulullah SAW:

... الْعَائِدُ فِي هَبَّتِهِ كَالْكَلْبِ يَقِيءُ ثُمَّ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ

Maksud:

Orang yang menarik balik hibahnya seperti anjing yang muntah kemudian memakan muntahnya kembali.

- iii. Sabda Rasulullah SAW lagi sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn Abbas dan Ibn Umar:

عن يزيد ومحمد بن جعفر عن حسين المعلم عنه عن طاوس عن بن
عمر وابن عباس به لا يحل للرجل أن يعطي العطيّة ثم يرجع فيها إلا
الوالد فيما يعطي ولده

(رواه بخاري ومسلم وأبو داود والترمذي)

Maksud:

Tidak halal bagi seseorang yang memberi hibah menarik balik hibahnya kecuali hibah bapa kepada anaknya. (Al-Qazwini t.th.: 2:295)

Rasulullah SAW menyamakan penarikan balik hibah dengan satu gambaran yang teruk yang di luar tabiat semula jadi manusia yang baik iaitu gambaran seperti anjing yang menelan semula muntahnya.

Pendapat kedua pula merupakan pendapat mazhab Hanafi, Imamiyyah dan Zaydiyyah³⁹ bahawa sekiranya hibah itu diberikan kepada *ajnabi*⁴⁰ dan telah sempurna pemberian hibah dengan qabd oleh penerima hibah, maka tidak terhalang pemberi hibah daripada menarik balik hibah yang telah diberikan kecuali jika terdapat salah satu daripada perkara yang menghalang penarikan balik hibah.⁴¹ Sungguhpun begitu, menurut fuqaha mazhab Hanafi ia makruh dan tidak digalakkan.⁴²

Perkara-perkara yang menghalang penarikan balik hibah menurut mazhab Hanafi:⁴³

- i. Berlaku pertambahan yang tidak boleh dipisahkan pada barang yang dihibah sama ada disebabkan oleh perbuatan penerima hibah atau orang lain. Sebagai contoh, penerima hibah menambah binaan baru ke atas rumah yang dihibahkan kepadanya ataupun penerima hibah menjahit kain yang dihibahkan kepadanya menjadi baju kemeja.⁴⁴ Pertambahan tersebut tidak termasuk pertambahan nilai kerana pertambahan nilai tidak menjejaskan barang yang dihibah kekal pada bentuk asalnya. Begitu juga jika pertambahan itu

berasingan atau sesuatu yang boleh diasingkan daripada barang asal yang dihibahkan seperti buah dari kebun yang dihibahkan kerana pemberi hibah boleh menarik balik hibah kebun tersebut manakala buah hasil kebun menjadi milik penerima hibah.

- ii. Kematian salah seorang daripada dua orang yang berakad hibah selepas berlaku penyerahan. Ini kerana, sekiranya penerima hibah meninggal dunia, barang yang dihibah akan menjadi milik ahli warisnya. Begitu juga sekiranya pemberi hibah yang meninggal dunia, maka ahli warisnya tiada hak untuk menarik balik hibah tersebut.⁴⁵

Namun hibah akan terbatal sekiranya berlaku kematian salah seorang daripada dua orang yang berakad sebelum berlaku penyerahan barang yang dihibahkan (*qabd*). Pemilikan barang yang dihibah berpindah kepada ahli waris pemberi hibah sebelum sempurnanya proses pemberian hibah. Oleh itu penarikan balik hibah tidak berlaku kerana akad hibah dikira terbatal dengan kematian salah seorang daripada mereka sebelum sempurna penerimaan hibah.

- iii. Wujud syarat pertukaran atau balasan. Penerima hibah menggantikan hibah yang telah diberikan oleh pemberi hibah dengan sesuatu balasan sebagaimana yang disyaratkan oleh pemberi hibah.⁴⁶
- iv. Penerima hibah telah menjalankan urusan niaga terhadap harta yang dihibah dan ia bukan lagi menjadi milik pemberi hibah. Sebagai contoh, penerima hibah pertama telah menghibahkan harta tersebut kepada penerima hibah kedua, menyebabkan pemberi hibah pertama terhalang dari menarik balik hibahnya. Namun sekiranya penerima hibah pertama telah menarik balik hibah tersebut daripada penerima hibah kedua, maka pemberi hibah pertama boleh menarik balik hibahnya daripada penerima hibah pertama.
- v. Hibah yang dibuat oleh suami atau isteri, kerana tujuan hibah tersebut adalah atas dasar kasih sayang tanpa mengharap balasan berbanding dengan hibah kepada orang lain. Pemberian hibah tersebut hendaklah berlaku ketika pasangan suami isteri berada dalam ikatan perkahwinan. Sekiranya seorang lelaki menghibahkan sesuatu kepada seorang perempuan kemudian mereka berkahwin,

maka suami mempunyai hak untuk menarik balik hibah yang berlaku sebelum perkahwinan.⁴⁷ Namun sekiranya, pemberian hibah berlaku ketika dalam ikatan perkawinan, salah seorang daripada mereka tidak boleh menarik balik hibah tersebut walaupun selepas perceraian.

- vi. Pemberian hibah kepada seseorang yang mempunyai hubungan kekeluargaan (kerabat) yang diharamkan berkahwin dengannya.⁴⁸ Halangan penarikan balik hibah disebabkan tujuan pemberian hibah tersebut adalah untuk merapatkan hubungan silatur rahim sesama mereka. Sikap saling tolong-menolong dan bantu-membantu antara mereka menjadi wasilah atau jalan untuk mendapat ganjaran dan pertolongan di akhirat kelak dan ia lebih bernilai daripada harta.⁴⁹
- vii. Harta hibah telah rosak atau telah hilang manfaatnya. Tidak boleh juga menarik balik hibah dengan nilai barang yang telah rosak kerana nilai barang yang dihibah tidak disebut ketika berakad dan penerimaan hibah tidak dikenakan gantian.⁵⁰

Sekiranya salah satu daripada halangan penarikan balik hibah tersebut tiada, maka sah penarikan balik hibah namun dengan syarat mendapat persetujuan dan keredaan pemberi dan penerima hibah atau melalui perintah mahkamah.⁵¹

Golongan ini berhujah dengan dalil-dalil berikut:

- a. Sabda Rasulullah SAW sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah:

عن عمر بن دينار عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل أحق بهبته ما لم يثب منها
(رواه أبو داود)

Maksud:

Pemberi hibah lebih berhak terhadap hibahnya yang tidak memberi apa-apa ganjaran daripadanya. (Al-Qazwini t.th. 2: 798)

Hadis tersebut menjelaskan bahawa setiap hibah yang tidak ada gantian atau balasan yang diterima oleh pemberi hibah, dia mempunyai hak menarik kembali hibahnya.⁵²

- b. Mereka berhujah bahawa tujuan hibah adalah untuk mendapat balasan daripada kebiasaannya. Manusia akan memberi sesuatu kepada orang atasannya untuk mendapat perlindungan dengan pangkat dan kuasa yang ada, memberi sesuatu kepada orang bawahan untuk mendapat khidmat mereka dan memberikan sesuatu kepada orang yang sama taraf adalah untuk mendapat balasan daripadanya. Oleh itu sekiranya hilang tujuan pemberian hibah maka pemberi hibah mempunyai kuasa untuk membatalkan hibah tersebut seperti pembeli boleh membatalkan akad jual belinya jika terdapat aib pada barang yang dibeli.
- c. Hibah yang diberikan kepada seseorang yang mempunyai hubungan kekeluargaan yang tidak boleh dikahwini (mahram) tidak sah ditarik balik kerana ia boleh memutuskan hubungan silatur rahim antara pemberi dan penerima hibah.⁵³ bersandarkan kepada hadis yang diriwayatkan oleh Samrah bahawa Nabi SAW bersabda:

حدثنا عبد الله بن جعفر عن عبد الله بن المبارك عن حماد بن سلمة
عن قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إِذَا
كَانَتْ الْهِبَةُ لِذِي رَحِمٍ مَحْرَمٍ لَمْ يَرْجَعْ فِيهَا
(رواه البيهقي)

Maksud:

Sekiranya hibah diberikan kepada kerabat kamu yang tidak boleh dikahwini ia tidak boleh ditarik balik. (Al-Baiyhaqi 1994, 6: 181)

Hadis tersebut membuktikan bahawa pemberi hibah lebih berhak menarik balik hibah yang telah diberikan kepada selain daripada saudara mara yang haram dikahwini.⁵⁴ Namun menurut Al-Bayhaqi, hadis tersebut tidak kuat kerana

diriwayatkan melalui satu sanad sahaja⁵⁵ dan ia disokong oleh Al-Darqutni dalam sunan beliau.⁵⁶

- d. Pemberi hibah yang tidak mendapat apa-apa balasan daripada penerima hibah atas pemberian hibahnya berhak menarik balik hibah tersebut sepertimana akad pinjaman. Sekiranya akad pinjaman boleh ditarik balik kerana tiada balasan begitu juga dengan hibah kerana kedua-duanya merupakan akad *tabarru'*.

Namun begitu, Ibn al-Jauzi berkata sebagaimana yang dinukilkan oleh Hasan bahawa hadis yang telah diriwayatkan oleh Abu Hurairah dan Samrah adalah lemah.⁵⁷

Pendapat ketiga merupakan pendapat al-Nakhaie, al-Thauri dan Ishak bahawa hibah boleh ditarik balik sekiranya diberikan kepada selain dari kaum kerabat dan hibah yang tiada syarat balasan walaupun telah sempurna penyerahan hibah tersebut.⁵⁸ Mereka berhujah dengan athar saidina Umar:

حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن إبراهيم عن الأسود عن عمر قال مَنْ
وَهَبَ هِبَةً لِدَيِّ رَحِمٍ فَهِيَ جَائِزَةٌ وَمَنْ وَهَبَ هِبَةً لِغَيْرِ دَيِّ رَحِمٍ فَهُوَ أَحَقُّ
بِهَا مَا لَمْ يُثَبَّ عَلَيْهَا.

Maksud:

*Sesiapa yang memberi hibah kepada seseorang yang mempunyai hubungan kekeluargaan dengannya adalah harus, dan sesiapa yang memberi hibah kepada selain daripada yang mempunyai hubungan keluarga dengannya dia lebih berhak ke atas hibah tersebut kerana tidak mendapat apa-apa ganjaran daripadanya.*⁵⁹

Berdasarkan *athar* di atas, tidak harus menarik balik pemberian hibah kepada seseorang yang mempunyai hubungan kekeluargaan sama ada boleh dikahwini atau pun tidak dengan tidak mengkhususkan kepada keluarga yang boleh dikahwini sahaja seperti pendapat mazhab Hanafi.

Penarikan balik hibah bapa kepada anak

Jumhur fuqaha daripada mazhab Maliki, Shafi'i, Hanbali dan Zahiri berpendapat bahawa bapa diharuskan menarik balik hibah yang telah diberikan kepada anak⁶⁰ dengan beberapa syarat tertentu sama ada tujuan penarikan balik tersebut untuk memberi kesamarataan pemberian di kalangan anak-anak atau tanpa tujuan tersebut.⁶¹ Namun menurut mazhab Shafi'i, sekiranya pemberian tersebut telah diberikan secara adil antara anak-anak dan tiada apa-apa keuzuran yang menyebabkan bapa menarik balik hibahnya seperti anak telah derhaka atau pemberian tersebut menyumbang kepada kemaksiatan yang dilakukan oleh anak, maka hukum bapa menarik balik hibahnya adalah makruh.⁶²

Jumhur fuqaha mengharuskan penarikan balik hibah bersandarkan kepada sabda Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Ibn Abbas dan Ibn Umar:

ثَنَا حَسِينُ الْمَعْلَمِ عَنْ عَمْرٍو عَنْ شَعِيبٍ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ ابْنِ عَمْرِو بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ أَنْ يُعْطِيَ عَطِيَّةً أَوْ يَهَبُ هَبَةً فَيَرْجِعُ فِيهَا إِلَّا الْوَالِدُ فِيمَا يُعْطِي وَلَدَهُ وَمَثَلُ الَّذِي يُعْطِي الْعَطِيَّةَ ثُمَّ يَرْجِعُ فِيهَا كَمَثَلِ الْكَلْبِ يَأْكُلُ فَإِذَا شَبِعَ قَاءَ ثُمَّ عَادَ فِي قَيْئِهِ

Maksud:

Tidak halal bagi seseorang yang memberi pemberian atau hibah menarik balik hibahnya kecuali hibah bapa kepada anaknya, dan diumpamakan orang yang menarik balik hibahnya seperti anjing yang makan apabila telah kenyang dia memuntahkannya kemudian dia kembali memakan muntahnya. (Al-Hakim 1990, 2:53)

Mazhab Hanafi, al-Thawuri dan satu riwayat lain daripada Imam Ahmad berbeza pendapat dengan jumhur fuqaha dengan tidak mengharuskan penarikan balik hibah bapa kepada anaknya.⁶³ Mereka berhujah berdasarkan sabda Rasulullah SAW :

الْعَائِدُ فِي هَبْتِهِ كَالْكَلْبِ يَقِيءُ ثُمَّ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ

(Riwayat al-Bukhari)

Terjemahan:

Orang yang menarik balik hibahnya seperti anjing yang muntah kemudian memakan muntahnya kembali.

Saidina ‘Umar pula telah berkata: “Sesiapa menghibahkan sesuatu dengan tujuan untuk mengeratkan silaturrahim atau bertujuan untuk bersedekah maka tidak harus menarik balik hibahnya.”⁶⁴

Jumhur fuqaha telah berselisih pendapat tentang siapakah selain bapa yang dikira hukumnya sebagai bapa yang diharuskan menarik balik hibah yang telah diberikan kepada anak:

- i. Mazhab Maliki berpendapat bahawa keharusan menarik balik hibah hanya diberikan kepada bapa sahaja⁶⁵ sama ada anak tersebut lelaki ataupun perempuan, kanak-kanak atau dewasa, kaya atau miskin dengan syarat harta yang dihibah masih menjadi milik anak dan tidak terikat dengan hak orang lain.⁶⁶ Namun ibu juga berhak menarik balik hibah daripada anaknya yang masih mempunyai bapa tidak kira anak tersebut masih kecil atau telah dewasa. Tetapi sekiranya anak tersebut masih kecil dan telah kematian bapa, ibu tidak diharuskan menarik balik hibah walaupun pemberian itu sebelum kematian bapanya kerana anak kecil yang kematian bapa dikira sebagai anak yatim yang dilarang menarik balik hibah daripadanya seperti hukum sedekah.⁶⁷
- ii. Mazhab Shafi’i dan Hanbali pula berpendapat penarikan balik hibah diharuskan kepada bapa dan *usulnya* iaitu datuk dan nenek, begitu juga kepada ibu dan *usulnya*⁶⁸ walaupun berlainan agama menurut pendapat yang masyhur. Keharusan tersebut tanpa melihat kepada kedudukan anak sama ada ia miskin atau kaya dan sama ada ia masih kecil ataupun telah dewasa dan juga sama ada sebelum atau selepas *qabd*⁶⁹ berdasarkan sabda Rasulullah SAW sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn Abbas dan Ibn Umar yang mengharuskan penarikan balik hibah daripada seorang bapa kepada

anaknya.⁷⁰ Keharusan datuk atau nenek menarik balik hibah yang telah diberikan kepada cucunya adalah dengan bersandarkan ayat-ayat Allah SWT yang menggunakan lafaz bapa untuk datuk seperti firman Allah SWT:

... وَأَتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ...

(Surah Yusuf, ayat 38)

Maksud:

... dan aku menurut agama bapa dan datuk nenekku: Ibrahim dan Ishak serta Yaakub ...

Lafaz *آبَائِي* yang bermaksud bapa-bapaku telah digunakan untuk Nabi Ibrahim dan Nabi Ishak yang merupakan datuk kepada Nabi Yusuf a.s. Oleh itu, kedudukan datuk dan nenek adalah sama dengan kedudukan bapa yang diberi keharusan menarik balik hibah yang telah diberikan kepada cucunya sebagaimana keharusan yang diberikan kepada bapa dan ibu.⁷¹

Syarat-syarat yang mengharuskan penarikan balik hibah mengikut pendapat fuqaha:

- i. Harta yang dihibahkan masih menjadi milik anak yang menerima hibah. Sekiranya harta atau barang yang dihibah itu telah menjadi milik orang lain sama ada telah dijual, telah diwakafkan atau telah dihibahkan dan telah berlaku *qabd* maka bapa tidak harus menarik kembali hibahnya. Ia merupakan syarat yang ditetapkan oleh mazhab Maliki, Shafi'i dan Hanbali.⁷²
- ii. Harta atau barang yang dihibahkan masih berada di dalam jagaan atau urusan anak yang menerima hibah. Sekiranya anak telah menggadaikan barang yang dihibahkan oleh bapanya atau pun dia telah muflis dan ditegah daripada menguruskan hartanya, maka bapa tidak boleh menarik balik hibah tersebut bagi menjaga kepentingan pemiutang atau orang yang memegang barang gadaian tersebut. Namun sekiranya barang yang dicagarkan tadi telah menjadi milik anak yang menerima hibah kerana telah diselesaikan

hutangnya, maka bapa berhak menarik balik hibah tersebut. Ia merupakan pendapat mazhab Hanbali.⁷³ Namun begitu, fuqaha mazhab Shafi'i tidak menjadikan gadaian dan pinjaman atas tanah yang dihibah sebagai halangan untuk bapa menarik balik hibahnya kerana barang yang dihibah masih di bawah penguasaan anak. Dikecualikan dalam masalah ini, sekiranya bapa telah gila, maka dia atau walinya tidak boleh menarik balik hibah yang telah diberikan kepada anak walaupun harta tersebut masih di bawah penguasaan anak kerana tidak sah penarikan balik ketika dalam keadaan gila sehinggalah dia telah sihat.⁷⁴

- iii. Hibah yang diberikan bukan menjadi sebab orang menyukai anak yang menerima hibah atau mendapat kedudukan dalam masyarakat. Sebagai contoh, disebabkan pemberian hibah seorang bapa kepada anaknya masyarakat sekeliling ingin bermuamalah, berhutang atau memberi hutang atau berkahwin dengan anak yang menerima hibah tersebut. Dalam masalah ini, bapa tidak diharuskan menarik balik hibah menurut pendapat mazhab Maliki dan juga menurut satu riwayat daripada Imam Ahmad kerana hibah tersebut berkait dengan hak orang lain selain anak yang menerima hibah. Penarikan balik hibah tersebut akan mendatangkan kemudaratkan ke atas orang lain dan ia dilarang dalam Islam⁷⁵ sebagaimana sabda Rasulullah SAW:

عن عبادة بن صامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا ضرر ولا ضرار

(رواه الحاكم)

Terjemahan:

"Tidak boleh mudarat dan memudaratkan." (Al-Hakim 1990, 2:66)

Namun Imam Ahmad dalam riwayat lain berpendapat bahawa dalam situasi tersebut bapa diharuskan menarik balik hibahnya berdasarkan sabda Rasulullah SAW:

عن يزيد ومحمد بن جعفر عن حسين المعلم عنه عن طاوس عن ابن عمر
وابن عباس به لا يحل للرجل أن يعطي العطيّة ثم يرجع فيها إلا الوالد
فيمّا يعطي ولده

(رواه بخاري ومسلم وأبو داود والترمذي)

Maksud:

Tidak halal bagi seseorang memberi sesuatu pemberian kemudian dia menarik balik pemberian tersebut kecuali apa yang diberi oleh bapa kepada anaknya. (Al-Qazwini t.th.: 2:295)

- iv. Tidak berlaku pertambahan yang tidak boleh diasingkan atau dipisahkan pada barang yang dihibah seperti lemak atau gemuk. Ia merupakan salah satu riwayat daripada Imam Ahmad yang tidak mengharuskan bapa menarik balik hibah daripada anaknya yang telah berlaku pertambahan yang tidak boleh diasingkan. Menurut mazhab Maliki pertambahan atau pengurangan yang berlaku ke atas barang yang dihibahkan kepada anak dihalang daripada ditarik balik oleh bapa.⁷⁶

Namun terdapat riwayat lain daripada beliau dan juga pendapat mazhab Shafi'i yang mengharuskan bapa menarik balik hibah jika berlaku pertambahan yang tidak boleh diasingkan daripada barang yang dihibah. Begitu juga pertambahan yang boleh diasingkan atau dipisahkan daripada barang yang dihibah seperti buah-buahan dari kebun yang telah dihibah, bapa diharuskan menarik balik hibahnya menurut mazhab Shafi'i.⁷⁷

- v. Tidak bertujuan untuk mendapat balasan atau ganjaran di akhirat atau untuk mengeratkan hubungan silatur rahim dan kasih sayang antara mereka menurut pendapat mazhab Maliki.

Kesimpulan

Perselisihan fuqaha berkaitan hukum penarikan balik hibah ini adalah berhubung kait dengan pendapat fuqaha serta hujah mereka berkaitan dengan keperluan *qabd* dalam akad hibah. Golongan yang berpendapat

bahawa hibah tidak berkuat kuasa tanpa *qabd*, mengharuskan penarikan balik hibah sebelum *qabd*. Sebaliknya golongan yang berpendapat bahawa *qabd* bukan syarat berkuat kuasanya hibah dan hibah berlaku hanya dengan akad, tidak mengharuskan penarikan balik hibah sebelum *qabd*.

Namun dalam masalah penarikan balik hibah selepas *qabd* jumhur fuqaha kecuali mazhab Hanafi, Imamiyyah dan Zaidiyah berpendapat tidak harus menarik balik hibah setelah sempurna akad dan *qabd*. Mereka berpendapat, akad hibah sempurna dan berkuat kuasa dengan sempurnanya *qabd* oleh penerima hibah. Manakala mazhab Hanafi, Imamiyyah dan Zaidiyah mengharuskan penarikan balik hibah yang telah sempurna *qabd* daripada penerima hibah yang bukan tergolong daripada kaum kerabat yang tidak boleh dikahwini. Pemberi hibah lebih berhak ke atas harta yang dihibah namun hubungan kekeluargaan atas dasar pertalian darah dan kasih sayang perlu dipelihara agar ia tidak musnah dengan penarikan balik hibah. Oleh itu, golongan ini tidak mengharuskan penarikan balik hibah seorang bapa kepada anaknya bertentangan dengan pendapat jumhur fuqaha yang mengharuskannya. Mazhab Hanafi juga tidak mengharuskan penarikan balik hibah yang dibuat dengan syarat balasan.

Keperluan *qabd* dalam hibah adalah bertujuan bagi memastikan kesungguhan pemberi hibah menghibahkan barang yang dihibah kepada penerima dan membuktikan kerelaan penerima hibah menerima hibah yang diberikan sama ada ia berbentuk harta alih atau pun harta tak alih. Ini kerana, penerima hibah mempunyai pilihan sama ada menerima atau menolak pemberian tersebut. Begitu juga dengan pemberi hibah, dia berhak menarik balik pemberiannya sekiranya dia berhajat kembali kepada barang yang dihibah selagi tidak diterima milik atau *diqabd* oleh penerima hibah. Antara bentuk *qabd* yang perlu dilaksanakan oleh penerima hibah adalah sama ada dengan mengambil terus barang yang dihibahkan, mengambil milik surat hak milik (geran tanah), menyelesaikan pertukaran hak milik, mengerjakan atau menduduki tanah ataupun rumah yang dihibah, mengambil kunci rumah ataupun menandatangani borang-borang berkaitan sebagai tanda penerimaan.

Oleh itu, kedudukan *qabd* dalam hibah adalah berhubung kait

dengan hukum penarikan balik hibah. Hibah sempurna dan berkuat kuasa dengan sempurnanya *qabd* oleh penerima hibah. Akad yang telah sempurna tidak diharuskan untuk ditarik balik atau dibatalkan oleh pemberi hibah kecuali dalam masalah pemberian hibah seorang bapa kepada anaknya.

Nota Hujung

1. Ibn Manzur, Jamal al-Din Muhammad bin Mukram (1427H/2006M), *Lisan al-Arab*, jil. 11, Riyadh: Dar al-Akhyar, hlm 10.
2. M. Rauwwas Qal'ah Ji et.al. (1405H/1985M), *Mu'jam Lughah al-Fuqaha'*. Beirut: Dar al-Nafais, hlm356.
3. Al-Kasani, 'Ala' al-Din Abi Bakr bin Mas'ud. 1419H/1998M. *Badai' al-Sanai' Fi Tartib al-Syarai'*. 'et.2. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, hlm171.
4. Ibn Qudāmah, 'Abd Allah bin Ahmad. t.thlm *al-Mughni*. Juz. 6. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, hlm 251.
5. Ibn Rushd, Muhammad bin Ahmad. 1416H/1996M. *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
6. Al-Nawawi, Abi Zakaria Muhyiddin bin Syarf. 1415H/1995M. *Kitab al-Majmu' Syarh al-Muhazzab li al-Syirazi*. Jeddah: Maktabah al-Irsyad.
7. Inas Abbas Ibrahim. 1413H/1993M, *Hibah al-aba' li abnaihlm hlm al-hayahlm* Majalah al-Shari'ah wa al-Dirasat al-Islamiyyahlm Kuwait: Majlis al-Nasyr al-'Ilmi Fi Jamia'ah al-Kuwait. Bil. 19.
8. Ibn Rushd, Muhammad bin Ahmad. 1416H/1996M. *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah hlm 363.
9. Ibn Qudāmah, 'Abd Allah bin Ahmad. t.th: 251. *al-Mughni*. Juz. 6. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi. hlm 363.
10. Ibn Rushd, Muhammad bin Ahmad. 1416H/1996M. *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah hlm 362 .
11. Inas Abbas Ibrahim. 1413H/1993M, *Hibah al-aba' li abnaihlm hlm al-hayahlm* Majalah al-Shari'ah wa al-Dirasat al-Islamiyyahlm Kuwait: Majlis al-Nasyr al-'Ilmi Fi Jamia'ah al-Kuwait. Bil. 19. Hlm 71.
12. Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. 1407H/1987M. *Al-Jami' al-Sahih al-Muhtasar*. 'et.3. Beyrut: Dar Ibn Kathir. Jld. 5. Hlm 915.
13. Ibn Qudāmah, 'Abd Allah bin Ahmad. t.thlm *al-Mughni*. Juz. 6. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi. Hlm 247.
14. Muhammad Husni Ibrahim Salim. 1415H/1994M. *Al-Hibah fi Al-Fiqh Al-Islamiy Dirasah Muqaranahlm* Kaherah: Dar al-Taba'ah al-Muhammadiyahlm Hlm 30.

15. “Zu Batni” yang dimaksudkan oleh Abu Bakar ialah anak perempuan dalam kandungan Habibah binti Kharijah yang hamil dengannya dan bayi tersebut lahir selepas kewafatannya. Ibn Hajr, *Al-Isabah fi Hayati Al-Sahabah*, Jil. 8, hlm 80.
16. Al-Bayhaqi, Ahmad bin al-Husin. 1414H/1994M. *Sunan al-Bayhaqi al-Kubra*. Mekkah: Maktabah Dar al-Baz Jld. 6, Hlm 169.
17. Al-Bayhaqi, Ahmad bin al-Husin. 1414H/1994M. *Sunan al-Bayhaqi al-Kubra*. Mekkah: Maktabah Dar al-Baz Jld. 6, Hlm 170.
18. Ibn Qudāmah, ‘Abd Allah bin Ahmad. t.thlm *al-Mughni*. Juz. 6. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi.Hlm 250.
19. Ibn Qudāmah, ‘Abd Allah bin Ahmad. t.thlm *al-Mughni*. Juz. 6. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi. Hlm 247.
20. Al-Sharbini, Muhammad bin Muhammad al-Khatib. 1415H/1994M. *Mughni al-Muhtaj Ila Ma’rifat Ma’ani Alfaz al-Minhaj*. Juz.3. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah Hlm 565.
21. Al-Nawawi, Abi Zakaria Muhyiddin bin Syarf. 1415H/1995M. *Kitab al-Majmu’ Syarh al-Muhazzab li al-Syirazi*. Jeddah: Maktabah al-Irsyad. Hlm 350.
22. Inas Abbas Ibrahim. 1413H/1993M, *Hibah al-aba’ li abnaihlm hlm al-hayahlm* Majalah al-Shari’ah wa al-Dirasat al-Islamiyyahlm Kuwait: Majlis al-Nasyr al-‘Ilmi Fi Jamia’ah al-Kuwait. Bil. 19. Hlm 73.
23. Ibn Qudāmah, ‘Abd Allah bin Ahmad. t.thlm *al-Mughni*. Juz. 6. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi. Hlm 248.
24. Al-Sharbini, Muhammad bin Muhammad al-Khatib. 1415H/1994M. *Mughni al-Muhtaj Ila Ma’rifat Ma’ani Alfaz al-Minhaj*. Juz.3. Beirut: Dar al-Kutub al-‘IlmiyyahlmHlm 565.
25. Ibn Qudāmah, ‘Abd Allah bin Ahmad. t.thlm *al-Mughni*. Juz. 6. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi. Hlm 248-249. Al-Nawawi, Abi Zakaria Muhyiddin bin Syarf. 1415H/1995M. *Kitab al-Majmu’ Syarh al-Muhazzab li al-Syirazi*. Jeddah: Maktabah al-Irsyad.Hlm 350.
26. Al-Zuhayli, Wahbahlm 1409H/1989M. *Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhlm* ‘et.3. Damsyiq: Dar al-Fikr. Hlm 21.
27. Inas Abbas Ibrahim. 1413H/1993M, *Hibah al-aba’ li abnaihlm hlm al-hayahlm* Majalah al-Shari’ah wa al-Dirasat al-Islamiyyahlm Kuwait: Majlis al-Nasyr al-‘Ilmi Fi Jamia’ah al-Kuwait. Bil. 19. Hlm 73.

28. Mustafa Khin et.al. 1427H/2006M. *al-Fiqh al-Manhaji ala Mazahib al-Imam al-Syafi'i*. Jil.3. Damsyiq;Dar al-Qalam. hlm 113-114.
29. Inas Abbas Ibrahim. 1413H/1993M, *Hibah al-aba' li abna'ihim hlm al-hayahlm* Majalah al-Shari'ah wa al-Dirasat al-Islamiyyahlm Kuwait: Majlis al-Nasyr al-'Ilmi Fi Jamia'ah al-Kuwait. Bil. 19. Hlm 73-74.
30. Inas 1993, hlm 73-74.
31. Al-Nawawi 1995: 351; al-Sharbini 1994: 566.
32. Ibn Qudamah t.th. hlm 250.
33. Ibn Qudamah t.th. hlm 249.
34. Muhammad Husni 1994, hlm 103.
35. Hasan 2004, hlm 72.
36. Hasan 2004, hlm 72.
37. Hibah yang sempurna menurut mazhab Syafi'i dan Hanbali ialah barang yang dihibah telah diterima oleh penerima hibah (*qabd*) dan menjadi miliknya. Manakala menurut mazhab Zahiri, hibah dikira sempurna dengan sempurnanya akad.
38. Ibn Qudamah t.t., hlm 290.
39. Hasan 2004, hlm 73.
40. Sesiapa yang bukan tergolong daripada kaum kerabat yang menjadi mahram kepada pemberi hibah
41. Muhammad Husni 1994, hlm 100.
42. Al-Qadiri 1997, 7 hlm 494.
43. Muhammad Husni 1994, hlm 101.
44. Al-Zuhayli 1989, hlm 31.
45. Al-Qadiri 1997, hlm 497; Al-Zuhayli 1989, hlm 33.
46. Al-Qadiri 1997: 497
47. Al-Qadiri 1997: 499-500
48. Kerabat yang bukan mahram seperti sepupu dan mahram yang tidak mempunyai hubungan darah seperti saudara susuan adalah sah penarikan balik hibahnya. Inas Abbas Ibrahim, *Hibah Al-Aba' li Abna'ihim Hlm*

Al-Hayah, Majallah Al-Syariah wa Al-Dirasat Al-Islamiyyah, 1413H/1993M, Kuwait: Majlis Al-Nasyar Al-Ilmiy Fi Jamiah Kuwait, hlm 91.

49. Al-Zuhayli 1989: 31
50. Al-Zuhayli 1989: 31
51. Muhammad Husni 1994: 104
52. Hasan 2004: 83
53. Al-Qadiri 1997, hlm 500
54. Hasan 2004, hlm 83
55. Al-Baiyhaqi 1994, hlm 181
56. Al-Darqutni t.t. hlm 3: 44
57. Hasan 2004, hlm 83.
58. Muhammad Husni 1994, hlm 100.
59. Ibn Qudamah t.t. hlm, 290
60. Al-Damiri 2004, hlm 556-557
61. Ibn Qudamah t.t hlm 252; Inas 1993, hlm 90-91
62. Inas 1993, hlm 92
63. Ibn Qudamah t.t. hlm 270
64. Ibn Qudamah t.t. hlm 271
65. Al-Zuhayli 2007 hlm 154
66. Inas 1993, hlm 91
67. Hasan 2004, hlm 80
68. Al-Damiri 2004, 154
69. Al-Sharbini t.t. hlm173
70. Al-Sharbini 1994, hlm 568
71. Hasan 2004, hlm 82
72. Al-Damiri 2004, hlm 558
73. Muhammad Husni 1994, hlm 113
74. Al-Sharbini t.t., hlm173

75. Ibn Qudamah t.t. hlm 278; Muhammad Husni 1994, hlm 114

76. Al-Zuhayli 1989, hlm 27

77. Al-Damiri 2004, hlm 561

Rujukan

Tafsir Pimpinan Ar-Rahman.

Ahmad bin al-Husin Al-Bayhaqi (1414H/1994M). *Sunan al-Bayhaqi al-Kubra*, Mekkah: Maktabah Dar al-Baz.

Ali bin Umar Al-Darqutni. (1386H/1966M). *Sunan al-Darqutni*. Beyrut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Kasani, 'Ala' al-Din Abi Bakr bin Mas'ud. 1419H/1998M. *Badai' al-Sana'i' Fi Tartib al-Syarai'*. 'et.2. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Hasan Muhammad Buda. 2004. *Mawani' al-Ruju' fi al-Hibah fi al-Fiqh al-Islamiy wa al-Qanun al-Wad'i*. Iskandariyyah: Dar al-Jami'ah al-Jadidah li al-Nasyr.

Ibn Qudamah, 'Abd Allah bin Ahmad. t.th. *al-Mughni*. Juz. 6. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Ibn Rushd, Muhammad bin Ahmad. 1416H/1996M. *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ibn Rushd, Muhammad bin Ahmad. 1416H/1996M. *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Inas Abbas Ibrahim. 1413H/1993M, *Hibah al-aba' li abnaihimi hal al-hayah. Majalah al-Shari'ah wa al-Dirasat al-Islamiyyah*. Kuwait: Majlis al-Nasyr al-'Ilmi Fi Jamia'ah al-Kuwait. Bil. 19.

Jamal al-Din Muhammad bin Mukram Ibn Manzur. (1427H/2006M). *Lisan al-'Arab*. Riyadh: Dar al-Akhyar.

Muhammad bin Ismail Al-Bukhari (1407H/1987M). *Al-Jami' al-Sahih al-Muhtasar*, 'et.3. Beirut: Dar Ibn Kathir.

Muhammad bin Musa bin 'Isa Al-Damiri, (1425H/2004M). *al-Najm al-Wahhaj fi al-Syarh al-Minha,*. t.tp.: Dar al-Minhaj. jil. 5.

Muhammad bin 'Abdulla Al-Hakim (1411H/1990M). Al-Mustadrak 'ala al-Sahihayni. Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Muhammad bin Husayn bin 'Ali Al-Qadiri. (1418H/1997M). *Takmilah al-Bahr al-Raiq Syarh Kanz al-Daqaiq*. Juz.7. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- M. Rauwwas Qal'ah Ji et.al. 1405H/1985M. *Mu'jam Lughah al-Fuqaha'*. Beirut: Dar al-Nafais.
- Muhammad Husni Ibrahim Salim. 1994M/1415H. *Al-Hibah fi Al-Fiqh Al-Islamiy Dirasah Muqaranah*. Kaherah: Dar al-Taba'ah al-Muhammadiyah.
- Mustafa Khin et.al. 1427H/2006M. *al-Fiqh al-Manhaji ala Mazahib al-Imam al-Syafi'i*. Jil.3. Damsyiq:Dar al-Qalam.
- Al-Nawawi, Abi Zakaria Muhyiddin bin Syarf. 1415H/1995M. *Kitab al-Majmu' Syarh al-Muhazzab li al-Syirazi*. Jeddah: Maktabah al-Irsyad.
- Al-Qazwini, Muhammad bin Yazid. T.th. *Sunan Ibn Majah*. Beyrut: Dar al-Fikr.
- Al-Sharbini, Muhammad bin Muhammad al-Khatib. 1415H/1994M. *Mughni al-Muhtaj Ila Ma'rifat Ma'ani Alfaz al-Minhaj*. Juz.3. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Sharbini, Muhammad bin Muhammad al-Khatib. t.th. *al-Iqna' fi hal al-faz Abi Shuja'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Juz.2.
- Al-Zuhayli, Wahbah. 1409H/1989M. *Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh*. 'et.3. Damsyiq: Dar al-Fikr.
- Al-Zuhayli, Wahbah. 1428H/2007M. *al-'Uqud al-musamah fi qanun al-mu'amalat al-madaniyah al-imarati wa al-qanun al-madani al-urduni*. Beirut: Dar al-Fikr.

Hukum Mempromosikan Produk Insurans Konvensional

MOHAMAD ZARIFI BIN MOHAMAD DAUD

Abstrak

Industri insurans telah mula berkembang di Malaysia sejak sekian lamanya. Insurans telah dilihat sebagai sebuah instrumen yang penting untuk mengurus risiko kehidupan manusia. Dalam konteks Malaysia, terdapat dua konsep insurans yang dilaksanakan iaitu insurans konvensional dan insurans berteraskan Islam (takaful). Artikel ini akan membentangkan pendapat-pendapat fuqaha' dalam menjawab persoalan hukum mempromosikan produk-produk insurans konvensional.

Abstract

Insurance industry started to expand in Malaysia a long time ago. Insurance was viewed as an important instrument to run human risk in life. In Malaysian context, there are two insurance concepts that were implemented namely: conventional insurance and Islamic insurance (takaful). This article will present fuqaha's opinion to answer law issues on promoting conventional insurance products.

Pendahuluan

Isu berkaitan insurans konvensional telah mula dibincang oleh ahli-ahli Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan (MJKF) sejak tahun 1980-an lagi. Setelah diteliti, sebanyak tiga keputusan yang berkaitan insurans konvensional diputuskan oleh ahli-ahli MJKF iaitu seperti berikut:

- i. Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan (MJKF) kali ke-16 yang bersidang pada 15-16 Februari 1979 telah membincangkan isu “Insurans Nyawa” dan telah bersetuju memutuskan seperti berikut:

“Insurans nyawa sebagaimana yang dikendalikan oleh kebanyakan syarikat insurans yang ada pada hari ini adalah haram dan sebagai suatu muamalah yang fasad kerana aqadnya tidak sesuai dengan prinsip-prinsip Islam iaitu:

- a. mengandungi gharar (ketidak-tentuan),
- b. mengandungi unsur judi, dan
- c. mengandungi muamalah riba.”

- ii. Sidang MJKF kali ke-80 pada 1-3 Februari 2008 ketika membincangkan “Hukum Insurans Am” telah bersepakat memutuskan bahawa:¹

“Hukum ke atas Insurans Am adalah tidak diharuskan oleh Islam.”

- iii. MJKF kali ke-76 pada 21-23 November 2006 pula telah membahaskan isu berkaitan “Hukum Ke atas Produk Investment Link Menurut Islam” dan telah bersetuju memutuskan bahawa:²

“Umat Islam hari ini mempunyai banyak alternatif untuk membeli atau melabur dalam produk-produk insurans yang berlandaskan syariah.”Oleh itu, pembelian produk-produk Investment Link yang ditawarkan oleh syarikat-syarikat insurans konvensional yang menggabungkan insurans konvensional dan pelaburan saham amanah dalam dana-dana yang tidak menepati syarak perlu dielakkan oleh umat Islam.”

Berpandukan kepada keputusan-keputusan yang dimuktamadkan oleh ahli-ahli MJKF dan beberapa fatwa daripada organisasi fatwa antarabangsa, dapatlah dirumuskan bahawa pendirian hukum terhadap insurans konvensional adalah jelas keharamannya mengikut kesepakatan para ulama kerana ia mempunyai elemen tidak patuh syariah iaitu *riba*, *gharar* dan *maysir*. Walaupun keputusan berkaitan insurans konvensional sudah jelas, masyarakat awam khususnya masih lagi membangkitkan apakah hukum mempromosikan produk-produk insurans konvensional.

Pandangan al-quran dan al-sunnah berkaitan muamalah Riba

Berdasarkan dalil-dalil daripadanya, al-Quran telah meletakkan pendirian yang sangat jelas dan tegas terhadap sebarang aktiviti dan amalan yang mempunyai unsur riba. Surah al- Baqarah, ayat 275 telah memberikan gambaran yang sangat buruk, kotor, jahat dan hina kepada pengamal riba, selain itu di dalam ayat tersebut, Allah SWT telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan segala urusan yang melibatkan amalan riba:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ
قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتْتَهَىٰ فَلَهُ
مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾

Terjemahan:

“Orang-orang yang memakan (mengambil) riba itu tidak dapat berdiri betul melainkan seperti berdirinya orang yang dirasuk syaitan dengan terhuyung-hayang kerana rasukan (syaitan) itu. Yang demikian ialah disebabkan mereka mengatakan: «Bahawa sesungguhnya berniaga itu sama sahaja seperti riba.» padahal Allah telah menghalalkan berjual-beli (berniaga) dan mengharamkan riba. Oleh itu sesiapa yang telah sampai kepadanya peringatan (larangan) dari Tuhannya lalu ia berhenti (dari mengambil riba), maka apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum pengharaman itu) adalah menjadi haknya, dan perkaranya terserahlah kepada Allah. Dan sesiapa yang mengulangi lagi (perbuatan mengambil riba itu) maka itulah ahli neraka, mereka kekal di dalamnya.”

(Surah al-Baqarah, (2):275)

Said bin Jubair ketika mentafsirkan ayat:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ

beliau telah menyatakan bahawa orang yang memakan riba akan dibangkitkan di akhirat nanti dalam keadaan gila dan dicekik.³ Ibn Abbas juga telah menggambarkan golongan tersebut akan dibangkitkan dalam keadaan terhoyong-hayang.⁴

Pada masa yang sama, ayat seterusnya dalam surah telah menunjukkan bahawa Allah SWT telah menyatakan keharaman riba dan menolak pendirian melampau golongan *kuffar* yang sengaja menganggap riba itu adalah sama dengan perniagaan.⁵

Keharaman muamalah riba tidak terhenti setakat itu sahaja, bahkan Allah SWT telah mengisytiharkan perang kepada pemakan- pemakan harta riba:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَاۤ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ﴿٢٧٨﴾ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاذْنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِۦ ۗ وَاِنْ تَبَتُّمۡ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُوْنَ وَلَا تَظْلَمُوْنَ ﴿٢٧٩﴾

Terjemahan:

“Wahai orang-orang yang beriman! bertaqwalah kamu kepada Allah dan tinggalkanlah (jangan menuntut lagi) saki baki riba (yang masih ada pada orang yang berhutang) itu, jika benar kamu orang-orang yang beriman.

Oleh itu, kalau kamu tidak juga melakukan (perintah mengenai larangan riba itu), maka ketahuilah kamu: akan adanya peperangan dari Allah dan Rasul-Nya, (akibatnya kamu tidak menemui selamat). dan jika kamu bertaubat, maka hak kamu (yang sebenarnya) ialah pokok asal harta kamu. (dengan yang demikian) kamu tidak berlaku zalim kepada sesiapa, dan kamu juga tidak dizalimi oleh sesiapa.”

(Surah al-Baqarah, (2):278-279)

Ibn Abbas ketika mentafsirkan ayat ini telah menyatakan bahawa pada hari akhirat nanti, akan dikatakan kepada pemakan-pemakan riba, “Ambillah senjata kamu untuk berperang dengan Allah SWT”.⁶ Sementara itu, Qatadah ketika mentafsirkan ayat ini telah memberikan peringatan bahawa, “Allah akan menyediakan pemakan riba hukuman bunuh dan akan mendapatkannya dimana mereka berada”. Perkara yang sama juga ditafsirkan oleh al-Rabi’.⁷

Nabi SAW juga telah menyebut perihal dosa amalan riba. Sebagai contoh dalam sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, Nabi SAW telah melaknat pemakan harta riba dan seluruh yang terlibat dalam urusan tersebut:

عَنْ جَابِرٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكِلَ الرِّبَا وَمُؤْكِلَهُ
وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدَيْهِ وَقَالَ هُمْ سَوَاءٌ

Maksud :

Daripada Jabir: Rasulullah SAW melaknat pemakan riba, pemberi wakilnya, pencatatnya dan dua saksinya. Nabi SAW bersabda: Semuanya sama-sama dilaknat.

Selain itu, sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari juga telah memberikan pedoman akan seruan Baginda Nabi SAW supaya menjauhi tujuh jenis dosa besar. Hadith daripada Abu Hurairah RA telah menyatakan:⁹

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اجْتَنِبُوا
السَّبْعَ الْمَوْبِقَاتِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ قَالَ الشُّرْكُ بِاللَّهِ وَالسَّحْرُ وَقَتْلُ
النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَكْلُ الرِّبَا وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَالتَّوَلَّى يَوْمَ
الزَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلَاتِ

Maksud:

Jauhilah tujuh jenis dosa besar, bertanya mereka; Apakah itu Ya Rasulullah. Rasulullah menjawab: Syirik kepada Allah, sihir, membunuh tanpa hak, memakan riba, memakan harta anak yatim, lari dari medan peperangan kerana takut, dan menuduh wanita yang suci dengan zina (tanpa saksi).

Hadith riwayat al-Tabari daripada 'Auf bin Malik telah menyatakan seperti berikut;

إِيَّاكَ وَالذُّنُوبَ الَّتِي لَا تُغْفَرُ: الْغُلُولُ فَمَنْ غَلَّ شَيْعًا أَتَى بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ،
وَأَكْلُ الرِّبَا فَمَنْ أَكَلَ الرِّبَا بُعِثَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَجْنُونًا يَتَخَبَّطُ

Maksud:

Berhati-hatilah daripada dosa yang tidak diampun, iaitu khianat, sesiapa yang mengkhianati sesuatu (mengambilnya dengan cara yang tidak halal) dia akan dibawa bersamanya pada hari Kiamat. Dan makan riba, sesiapa makan riba nescaya dibangkit pada hari Kiamat dalam keadaan gila kerana rasukan syaitan.

Hukum bekerja dalam institusi yang berinteraksi dengan riba

Para sarjana Islam mempunyai sudut pandangan masing-masing apabila menjawab persoalan apakah hukum bekerja dalam institusi yang berinteraksi dengan amalan riba contohnya bekerja di bank-bank konvensional, operator-operator insurans konvensional dan seumpamanya.

Dr. Monzer Kahf, seorang pakar Syariah semasa, apabila ditanya apakah menjadi haram jika bekerja dengan bank konvensional, beliau mengemukakan pandangan seperti berikut;

“Umum mengetahui bahawa faedah bank (*interest*) merupakan sejenis riba yang dilarang oleh syariah. Syariah juga mengharamkan seseorang itu memberinya, menerima atau mengambilnya, menulis kontraknya dan menjadi saksi atasnya. Maka, sebarang kerja yang memerlukan seorang Muslim untuk membuat kontrak riba, atau menjadi perantara untuk melakukannya seperti berunding dengan pelanggan, mendorong kontrak ditandatangani atau menandatangani bagi pihak bank dan kerja-kerja lain yang berkaitan secara langsung dengan membuat kontrak berasaskan riba yang berkaitan dengan simpanan atau pembiayaan dalam bank yang berasaskan riba adalah diharamkan”.¹⁰

Pandangan hukum yang dikemukakan Dr. Monzer Khaf sebelum ini walau bagaimanapun diberikan pengecualian kepada mereka yang bekerja di bank dalam bahagian/cawangan yang tidak berinteraksi terus dengan riba. Petikan ijthad beliau adalah seperti berikut;

“Terdapat banyak kerja dalam bank yang tidak berkaitan secara langsung dengan Riba seperti pengawal keselamatan, juruwang, kewangan, penyelidik, pengendali bangunan dan mesin, dan sebagainya.”

Dr. Monzer Khaf telah menyandarkan pendirian beliau ini dengan pendapat Sheikh Muhammad al-Siddiq al-Darir dari Sudan dan Sheikh Muhammad al-Mukhtar al-Sallami dari Tunisia yang berpendapat bahawa pekerjaan seperti itu adalah tidak termasuk dalam larangan itu. Bagaimanapun, mereka berpendapat yang kerja yang menyokong operasi berasaskan riba adalah haram.

Dr. Monzer Kahf juga telah disoal “Apakah syariah memberikan keizinan untuk bekerja di bank konvensional di bahagian atau seksyen Teknologi Maklumat?” Beliau menjawab secara konsisten dengan ijthihad beliau sebelum ini iaitu dalam kes yang hampir sama, Beliau menyatakan adalah tidak menjadi masalah untuk bekerja di mana- mana bahagian di bank konvensional selagi mana tidak terlibat dalam penyediaan dokumen kontrak riba atau menandatangani kontrak bagi pihak bank.¹¹

Beliau telah menyatakan pandangan ini yang juga dipelopori oleh Sheikh Mustafa al-Zarqa’, Sheikh Yusuf al-Qaradhawi, Sheikh as-Sallami dan juga Sheikh al-Dharir. Beliau juga menambah bahawa pandangan beliau ini adalah berhujahkan kepada hadith Nabi SAW yang telah diriwayatkan oleh Imam Muslim.

Sheikh Prof. Abdul Sattar Fathallah as-Saeed, seorang profesor Tafsir dan Ulum Quran, Universiti al-Azhar pula apabila diajukan soalan oleh seorang Muslim yang bekerja di jabatan IT di Amerika Syarikat, “Apakah kerjaya yang diceburinya halal?”, Sheikh Prof. Abdul Sattar menjawab seperti berikut:

“Kita ingin menjelaskan dua perkara penting. Pertamanya, sistem ekonomi biasanya berkaitan dengan Riba. Jika anda terpaksa bekerja dalam bidang ini, maka tiada salahnya, dan anda dimaafkan kerana berbuat demikian. Bagaimanapun, anda mesti bertaubat kepada Allah, dan memohon Allah mengampuni anda semasa anda sedang berusaha keras mencari kerja halal lain. Keduaanya, jika anda terlibat secara

langsung berurusan dengan Riba, dan ia adalah kerja dan cara mencari rezeki anda, maka anda tidak diibenarkan membuat pekerjaan tersebut.”

Sementara itu, Sheikh Prof. Abdul Sattar juga memberikan penegasan bahawa;

“Bekerja dengan bank berasaskan riba bukanlah pilihan kerja biasa bagi seseorang Muslim. Anda dibenarkan untuk menceburi bidang itu jika hanya anda dapati teramatlah sukar untuk mencari kerja yang halal untuk mencari rezeki. Anda mesti meninggalkan kerja ini pada ketika anda menemui kerja yang lebih sesuai.”¹²

Sheikh Prof. Dr. Yusuf al-Qaradhawi di dalam masalah yang sama dalam huraian yang panjang telah mengemukakan bahawa bekerja di bank adalah dibenarkan selagi mana tidak berinteraksi secara terus dengan kontrak riba.¹³

Fatwa Mufti Kerajaan Brunei Darussalam berkaitan hukum bekerja di bank konvensional telah menyatakan ayat-ayat Allah dan sunnah Nabi SAW yang menyatakan keharaman riba. Walaubagaimanapun fatwa menyebut;

“... sementara pintu-pintu pekerjaan yang jelas halal belum dapat disediakan dengan kadar yang mencukupi dan institusi-institusi kewangan Islam belum dibuka dengan menyeluruh, maka menjadi rukhsah bagi orang Islam bekerja di bank-bank biasa (konvensional) dalam batas dan keadaan-keadaan tertentu sahaja. Bagaimanapun, orang Islam yang bekerja di bank konvensional ini jika dia mampu untuk mendapatkan pekerjaan lain bagi menyara hidupnya dan keluarganya, atau dia lebih wara’ atau lebih tawakkal dengan pekerjaan yang lain itu, maka memadailah dia pekerjaan itu, bukannya di bank riba supaya dia terselamat dia daripada perkara- perkara syubhah atau haram”.¹⁴

Fatwa Lajnah al-Daimah lil Buhuth al-Ilmiah wa al-ifta’ pula mempunyai pendirian yang agak tegas dalam masalah ini apabila telah mengeluarkan pandangan bahawa akauntan di bank ribawi juga termasuk

dalam maksud hadith Nabi SAW riwayat Muslim yang menyatakan laknat kepada pemakan riba.¹⁵

Analisa ringkas berkaitan pandangan sarjana Islam

Berpandukan kepada pandangan ahli-ahli sarjana Islam semasa, mereka dilihat bersepakat mengatakan bahawa sebarang pekerjaan yang berurusan secara terus dengan kontrak riba adalah haram kerana termasuk dalam larangan Nabi SAW yang membawa kepada laknat.

Para sarjana Islam hanyalah berselisih pandangan sama ada mahu mengumumkan larangan Nabi SAW tersebut dengan lebih luas iaitu tidak sekadar kepada mereka yang berinteraksi dengan kontrak riba sahaja, bahkan semua yang terlibat secara langsung atau pun tidak langsung tetap menerima laknat daripada Nabi kerana menyokong dan bersekongkol dalam sistem riba.

Kaedah kuliyyah

Ijtihad para sarjana Islam dalam menghukumkan keharaman pekerjaan yang bersangkutan dengan amalan riba seperti di sektor ribawi adalah bertepatan dengan kaedah kuliyyah yang menyebut :

ما حرم أخذه حرم إعطاؤه

Maksud:

“Sesuatu yang haram menerimanya juga diharamkan memberinya.”

Dalam erti kata lain, kaedah ini membawa maksud apa sahaja perkara haram diambil atau mengambilnya, haram juga hukumnya jika diberikan kepada orang lain. Ia juga dapat difahami bahawa illahnya akan membantu atau menolong kepada perbuatan yang diharamkan.

Hal ini juga adalah mengikut kehendak firman Allah SWT dalam surah al-Maidah ayat 2:

إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا
وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢﴾

Terjemahannya:

“...dan hendaklah kamu bertolong-tolongan untuk membuat kebajikan dan bertaqwa, dan janganlah kamu bertolong-tolongan pada melakukan dosa (maksiat) dan pencerobohan. dan bertaqwalah kepada Allah, kerana Sesungguhnya Allah Maha berat azab seksa-Nya (bagi sesiapa yang melanggar perintah-Nya).”

(Surah al-Maidah, (4):2)

Hukum mempromosikan produk insurans konvensional

Dalam kes ini, iaitu mempromosi produk-produk insurans konvensional, para ejen sememangnya bertugas untuk memasarkan produk-produk konvensional yang telah diputuskan haram secara sepakat. Maka dengan sebab itu, hadith Nabi SAW jelas melarang umat Islam daripada terlibat dengan urusan dan perniagaan ribawi seperti yang dilaporkan Imam Muslim ia dikira terpakai dalam konteks ini. Hadith yang dimaksudkan adalah seperti berikut:

عَنْ جَابِرٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكِلَ الرَّبَا وَمُؤْكِلَهُ
وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدَيْهِ وَقَالَ هُمْ سَوَاءٌ¹⁶

Maksud:

“Walau bagaimanapun, bagi pekerja-pekerja yang tidak berurusan secara langsung dengan kontrak dan perniagaan riba, mengikut pandangan beberapa ulama’ seperti yang disebut di atas, pekerja-pekerja tersebut tidaklah dihukum mengikut hadith Nabi ini.”

Dalam pada masa yang sama ada juga pandangan yang berpendapat selagi mana seseorang Muslim itu bekerja di bawah “bumbung” institusi yang mengamalkan sistem riba, pekerjaan mereka adalah ditegah kerana menyokong sistem yang dicela oleh Allah itu. Hujah yang diberikan adalah berdasarkan keumuman ayat Allah SWT dalam surah al-Maidah ayat 2.

Resolusi Muzakarah Pakar Takaful Pertama

Muzakarah Pakar Takaful¹⁷ Tahun 2006¹⁸ telah membincangkan isu “Seseorang ejen memasarkan produk takaful dan juga insurans konvensional” telah bersetuju mengambil ketetapan seperti berikut:

- i. Ejen takaful sama sekali tidak dibenarkan untuk memasarkan produk insurans konvensional.
- ii. Ejen insurans konvensional yang ada keinginan untuk memasarkan produk takaful dibolehkan kepada mereka untuk memasarkan produk insurans konvensional untuk tempoh masa tertentu sahaja (*grace period*). Tempoh ini disebut sebagai tempoh peralihan kepada mereka dan apabila tempoh tersebut tamat, maka mereka perlulah berhijrah sepenuhnya kepada takaful.

Statistik jumlah ejen insurans konvensional dan takaful tahun 2009

Mengikut laporan tahunan industri insurans konvensional dan takaful bagi tahun 2009 yang telah dikeluarkan oleh Bank Negara Malaysia,¹⁹ telah menunjukkan jumlah ejen bagi kedua-dua sektor. Dalam sektor insurans konvensional, sejumlah 80,078 orang ejen produk insurans hayat, dan sejumlah 35,930 orang ejen produk insurans am yang berdaftar.²⁰ Manakala, dalam sektor takaful pula telah tercatat ejen produk takaful keluarga adalah berjumlah 55,898 orang, manakala seramai 32,997 orang ialah ejen skim-skim takaful am.²¹

Sungguhpun angka tersebut tidak mengklasifikasikan berapa ramai jumlah ejen Muslim dan non-muslim, akan tetapi statistik yang diperakukan oleh Bank Negara Malaysia ini telah menunjukkan jumlah ejen insurans konvensional masih mendominasi pasaran semasa industri iaitu secara keseluruhannya mempunyai 116,008 orang yang merangkumi ejen insurans hayat dan insurans am. Manakala sektor takaful pula mencatatkan jumlah keseluruhan ejen ialah 88,895 orang dan ia juga merangkumi ejen produk takaful keluarga dan takaful am. Statistik tahun 2009 ini telah menunjukkan jumlah ejen insurans konvensional masih mengatasi jumlah ejen takaful sebanyak 27,113 orang.

Angka di atas juga memberi gambaran bahawa peluang pekerjaan dalam sektor takaful sebagai ejen takaful amatlah besar untuk ditembusi dan sangat memerlukan sokongan daripada umat Islam khususnya dalam memartabatkan sistem muamalat Islam dan meruntuhkan sistem ribawi.

Berpandukan kepada input yang dikemukakan ini dapatlah dirumuskan perkara-perkara seperti berikut;

- i. Dalil al-Quran, as-Sunnah dan ijma' telah menunjukkan dengan jelas keharaman amalan riba.
- ii. Insurans konvensional merupakan aktiviti perniagaan yang diharamkan secara sepakat oleh para ulama' kerana ia mengandungi unsur tidak patuh syariah.
- iii. Para sarjana Islam dilihat sepakat mengatakan sebarang pekerjaan yang berinteraksi secara terus dengan kontrak riba adalah dilarang dan ditegah; ia berhujahkan kepada hadith Nabi SAW riwayat Muslim yang melaknat pemakan riba, pewakil riba dan saksi riba. Mereka berpendapat kerja mempromosikan produk insurans konvensional merupakan salah satu kerja yang berkaitan kontrak riba.
- iv. Walau bagaimanapun, para sarjana Islam hanya berselisih pendapat apabila mahu meluaskan lagi maksud hadith Nabi SAW riwayat Muslim tersebut.
- v. Kaedah kuliyyah yang menyebut "sesuatu perkara yang haram menerimanya adalah haram memberinya" juga menyokong premis keputusan para sarjana Islam yang mengharamkan kerja-kerja yang berurusan terus dengan riba.
- v. Industri takaful khususnya Malaysia masih lagi berada sedikit ke belakang jika dibandingkan dengan industri insurans konvensional yang telah lama bertapak. Statistik perbandingan jumlah ejen di kedua-dua sektor yang dikeluarkan oleh Bank Negara Malaysia boleh dijadikan panduan dalam isu ini.

Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan

Ahli-ahli Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan telah membincangkan "Hukum Mempromosikan Produk Insurans Konvensional Menurut Perspektif Syariah" dalam sidangnyanya kali ke-89 pada 14-16 Disember 2009 telah bersetuju memutuskan ketetapan seperti berikut;

“Muzakarah berpandangan bahawa sistem takaful berlandaskan syariah sedang pesat berkembang dan memerlukan sokongan umat Islam dalam usaha untuk memartabatkan sistem muamalat Islam. Sehubungan itu, Muzakarah memutuskan bahawa orang Islam adalah dilarang mempromosikan produk insurans konvensional yang jelas berasaskan sistem riba. Walau bagaimanapun, pendapatan atau komisyen yang diterima dalam proses transisi dari sistem konvensional kepada takaful adalah dimaafkan.”²²

Penutup

Seharusnya keputusan yang telah dipersetujui oleh ahli-ahli Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan ini telah memuktamadkan hukum mempromosikan produk-produk insurans konvensional. Justeru, dalam konteks Malaysia, adalah menjadi tanggungjawab kepada seluruh umat Islam untuk menjadi keputusan rasmi ini sebagai panduan dan juga pegangan.

Keputusan tersebut juga amat jelas dan sepatutnya dijadikan asas keazaman yang kuat kepada umat Islam untuk terus bersatu mendokong dan menyokong sistem muamalat Islam khususnya industri takaful. Tidak setakat menjadi pengguna, sebaliknya juga menjadi jentera menyebarkan industri takaful untuk mendominasi industri perlindungan risiko di Malaysia.

Nota Hujung

1. JAKIM, *Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan*. Putrajaya: JAKIM, hlm 80.
2. *Ibid*, hlm 75.
3. Al- Tabari (2001), *Tafsir Jami'ul Bayan wa Ta' wil ayat al- quran*, Juz. 3, Beirut: Dar Ihya' al Turath Al-Arabi, h. 122
4. Al-Tabari (2001), *Tafsir Jamiul Bayan wa Ta' wil aay al-quran*, Juz. 3, Beirut: Dar Ihya' al Turath Al-Arabi, h. 122
5. Al- Zuhaili (1994), *Tafsir al-Munir*, Juz 5, Dimasyq: Darul Fikr, hlm 87.
6. Al-Tabari (2001), *Tafsir Jamiul Bayan wa Ta' wil aay al-quran*, Juz. 3, Beirut: Dar Ihya' al Turath Al-Arabi, hlm 128.
7. *Ibid*, hlm 129.
8. Hadith Riwayat Muslim, bab al Musaqqat: *La'n akil al-ribawa mukilah*.
9. Hadith Riwayat al-Bukhari, bab al-Wisoya; *Qaul Allah Taala Innallazina ya'kuluna amwal al-yatama*.
10. http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1119503543480&pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar%2FFatwaE%2FFatwaEAskTheScholar
11. http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1119503547406&pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar%2FFatwaE%2FFatwaEAskTheScholar
12. http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503544116
13. Al-Qaradawi, Yusuf (tt), *Fatawa Muasarah*, Juz. 2, Beirut: Dar Uli al-Nuha, hlm 609-611.
14. Jabatan Mufti Kerajaan Brunei (2001), *Fatwa Mufti Kerajaan Tahun 200*. hlm 249.
15. Ahmad bin Abd al-Razzaq al-Duwaisy (al- Sheikh) (2000), *Fatwa Lajnah ad-Daimah lil Buhuth al-Ilmiah wa-al-Ifta*. jld 13, Riyadh: Dar al-Muawwid. hlm 344.
16. Hadith Riwayat Muslim, bab al Musaqqat: *La'n akil al- ribawa mukilah*

17. Merupakan sebuah forum yang menghimpunkan seluruh anggota Jawatankuasa Syariah, pengurusan tertinggi dan pegawai Jabatan Shariah di seluruh pengendali Takaful di Malaysia. Muzakarah ini dianjurkan oleh Malaysia Takaful Association (MTA) secara tahunan.
18. Bersidang pada 2-3 Ogos 2006 di Hotel Crown Princess, Kuala Lumpur
19. Bank Negara Malaysia, <http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=12>, 23 September 2010
20. Bank Negara Malaysia, <http://www.bnm.gov.my/files/publication/dgi/en/2009/1.1.pdf>, 23 September 2010
21. Bank Negara Malaysia, <http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=12&pg=683&ac=79&yr=2009>, 23 Oktober 2010
22. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/hukum-mempromosikan-produk-insurans-konvensional-menurut-perspektif-syariah>, 20 September 2010

Rujukan

- Abdullah Muhammad Basmeih. (2000). *Tafsir pimpinan al-Rahman kepada pengertian al-Quran*. Kuala Lumpur: Dar al Fikr.
- Al- Asqalani (2000), *Fathul Bari Syarh Sahih Bukhari*, Jil. 5. Riyadh: Dar al-Salam.
- Al- Tabari, Abi Ja'far Muhammad bin Jarir. (2001), *Jamiul bayan an ta'wil al-Quran*, Jil. 3. Beirut: Dar Ihya' al Turath al-Arabi
- Bahagian Penyelidikan JAKIM (2004), *Koleksi Kertas Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan*.
- Centre For Research and Training (2009). *Prosiding muzakarah penasihat syariah kewangan Islam*. Kuala Lumpur: CERT Publications Sdn. Bhd.
- Dewan Bahasa dan Pustaka. (2002). *Kamus dewan edisi ketiga*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Muhammad Abdul Aziz al-Khalidi (1996). *Sunan Abi Dawud*, Jil 2. Beirut-Lubnan: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Ahmad bin Abd al-Razzaq al-Duwaisy. (2000). *Fatawa al- Lajnah al-daimah lil buhuth al-ilmiah wa al-ifta'*, Jil 13, Riyadh: Dar al-Muawwid.

Wahbah al- Zuhaili. (1994), *Fiqh al-Islami wa adillatub*. Jil. 5, Dimasyq: Darul Fikr

Yusuf al-Qaradhawi. (2000). *Fatawa Mu'asirah*. Jil 2, al-Kuwayt : Dar al-Qalam.

<http://www.bnm.gov.my>

<http://www.islamonline.net>

<http://www.infad.usim.edu.my>

الاستثمار بالمشاركة في المصارف الإسلامية (Investment By Participation In The Islamic Banks)

الأستاذ الدكتور محمد نصران بن محمد^١

دكتور عبد الودود مصطفى مرسي السعودي^٢

ملخص

تعتبر الشركة من أهم أساليب التمويل الاستثماري والتي عدها أغلب العلماء البديل الإسلامي عن الفائدة المصرفية الربوية ، ويهدف هذا البحث إلى توضيح الاستثمار بالمشاركة وصوره في البنوك الإسلامية ، ودوره في النهوض بالاقتصاد الإسلامي ، كما يهدف البحث إلى توضيح أنواع وأشكال المشاركة في البنوك الإسلامية مع ذكر النماذج والصور التي توضح تلك الأشكال . وقد اعتمدنا في كتابة هذا البحث المنهج الاستقصائي والمنهج التحليلي ، وذلك باستقصاء ما كتبه الفقهاء والاقتصاديون في مجال البحث ، ثم تتبعنا ذلك بالتحليل والتقييم لكل ما نقلته من آراء . أما خطة البحث : فذكرنا مفهوم الاستثمار في الإسلام والاقتصاد ، ومفهوم المشاركة في الفقه الإسلامي ومشروعيتها ، وحقيقة المشاركة كما تجرئها البنوك الإسلامية ، وشروط المشاركة وانتهاء المشاركة ، أنواع وأشكال المشاركة في البنوك الإسلامية ، أهم صيغ المشاركة في البنوك الإسلامية ، والخطوات العملية للمشاركة في البنوك الإسلامية ، والتكييف الفقهي لعقد المشاركة المنتهية بالتملك ، وشروط وأحكام عقد المشاركة ، وتقييم عقد المشاركة . أما نتائج البحث فأبرزها : استطاعت المصارف الإسلامية أن تثبت رغم المعوقات والصعوبات أن الإسلام يشتمل على أسس وقواعد سليمة لخدمة

الاقتصاد والمجتمع، إن عقود الاستثمار الإسلامية خاصة المشاركة ، أثبتت نجاحها في مجال التطبيق المصرفي المعاصر، لا بد من تنظيم العلاقة بين صاحب المال والإدارة وهو الحال في المشاركة الشرعية فصاحب المال أحق بإدارته لأن الخسارة تقع في عين ماله ، إن البنوك الإسلامية تقف عاجزة عن القيام بالمشاريع الكبرى بسبب انعدام خبرتها ، لذا فإن على البنك الإسلامي تطوير خبرته إلى الحد الذي تسمح به موارده ؛ لسد الحلقة المفقودة في نظام الصيرفة الإسلامي ، إن البنوك الإسلامية تعتبر النافذة الأبرز للاقتصاد الإسلامي ولن يكتب لتجربتها النجاح الكامل إلا في ظل بيئة إسلامية متكاملة تنتظم فيها كل جوانب الحياة لتثمر السعادة في الدنيا والآخرة

Abstract

The participation is one of the most important methods of investment financing, as most jurisprudent consider it the Islamic alternative of the usurious interest, this research aims to clarify the investment by participation and its forms in Islamic banks, and its role in promoting the Islamic economy, also the research aims to clarify the types and forms of participation in Islamic banks, together with the models that illustrate those forms. I depended on the survey method and the analytical method in writing this research, in a survey what was written by jurisprudent and economists in the field of research, then I followed that by analysis and evaluation of each opinion. The research plan: the concept of investment in Islam and in the economy, the concept of participation in Islamic jurisprudence and its legitimacy, and the fact of participation, as carried out by Islamic banks, and terms of participation and the end of participation, types and forms of participation in Islamic banks, the most important forms of participation in Islamic banks, and the practical steps for participation in Islamic banks, and the juristic conditioning of the

partnership which ended with ownership, and the requirement and provisions and evaluation of the contract of participation. The results of the search: The Islamic banks able to prove that despite the constraints and difficulties that Islam includes the principles and correct rules to serve the economy and society, the Islamic contracts of investment in particular, participation, have proven successful in the field of modern banking application, the relationship between the owner of money and administration must be organized and this is in the case of legitimate participation as the owner of the money is more deserving by management, because the loss is in his money, the Islamic banks are not able to do large projects due to lack of experience, so the Islamic banks must develop its expertise to the extent that its resources permit; to fill the missing link in the Islamic banking system, the Islamic banks are the most prominent window of the Islamic economy and this experience will not be achieved a complete success except under an Islamic integrated environment in which all aspects of life are well-organized to produce happiness in this present life and in the Hereafter.

تعتبر الشركة من أهم أساليب التمويل الاستثماري والتي عدها أغلب العلماء البديل الإسلامي عن الفائدة المصرفية الربوية .

مفهوم الاستثمار في الإسلام :

الاستثمار في اللغة : مصدر استثمر يستثمر ، وأصله من الثمر، مصدر لفعل استثمر يستثمر استثماراً، وهو للطلب بمعنى طلب الاستثمار، إذ إن السين والتاء للطلب، وهو مشتق من ثمر، والثاء والميم والراء أصل واحد يدل على وهو له عدة معانٍ منها شيء يتولد من شيء، ثم يحمل على غيره استعارة^١، ما يحمله الشجر وما ينتجه ، ومنها الولد حيث قال: الولد ثمرة القلة^٢،

و ثَمَّر ماله، أي: ثَمَّاه، وأثمر الرجل، أي: كثر ماله وكذلك يطلق على أنواع المال كالذهب والفضة^٣.

الاستثمار في الاصطلاح^٤: لقد عبر الفقهاء عن الاستثمار بكلمات كثيرة المعنى المعاصر للاستثمار على يدل مما غيرها والتثمير، والاستنماء كالتنمية، تشير الكثير من الدراسات الحديث^٥ إلى استخدام الفقهاء لفظ «التثمير». وذلك عند حديثهم عن السفية والرشيد فقالوا: الرشيد هو القادر على تثمير ماله وإصلاحه، والسفيه هو غير ذلك، قال الإمام مالك: «الرشد: تثمير المالي، وإصلاحه فقط»^٦ وأرادوا بالتثمير ما نعني بالاستثمار اليوم^٧. ولا يخرج المعنى الاصطلاحي للفقهاء عن المعنى اللغوي، ولا يستعمل الفقهاء لفظ (الاستثمار) بل يستعملون لفظ (التثمير) ويقصدون من التثمير تكثير المال وتنميته بسائر الطرق المشروعة، وأكثر ما يستعمل الفقهاء في هذا المجال كلمة (التنمية) و(الاستنماء) وهو طلب (النماء) وقد تكرر ذلك في باب (المضاربة) و(القراض)، فمن كلام الكاساني الحنفي في ذلك قوله: المقصود من عقد المضاربة هو (استنماء) المال.

مفهوم الاستثمار في الاقتصاد: كلمة الاستثمار في المجال الاقتصادي مرادفة للكلمتين:

الإنجليزية، وهذه الكلمة Investment، وكلمة (Investisoment) الفرنسية الأوروبية بلفظها تعني استغلال المال بقصد الحصول على دخل، مثل إنشاء مصنع أو شرائه أو شراء أسهم وسندات وغيرها من أسباب نماء الثروة^٨. وقد عرّف الاقتصاديون الاستثمار بعدة تعريفات، منها:

– التعريف الأول: «التنازل عن السيولة التي يمتلكها الفرد في لحظة معينة ولفترة معينة من الزمن، قد تطول أو تقصر وربطها بأصل أو أكثر من الأصول التي يحتفظ بها لتلك الفترة الزمنية بقصد الحصول على تدفقات مالية مستقبلية»^٩.

– التعريف الثاني: «توظيف للنقود لأي أجل في أي أصل أو حق ملكية أو متلكات أو مشاركات محتفظ بها للمحافظة على المال أو تنميته، سواء بأرباح دورية أو بزيادات في قيمة الأموال في نهاية المدة أو بمنافع غير مادية»^{١٠}.

– التعريف الثالث: «الحصول على حقوق ترتبط بأصول مادية أو معنوية (غير مادية) بغية الحصول على دخل عاجل أو أجل كما يتراءى للمستثمر، أو يتلاءم مع حاجته أو رغبته»^{١١}.

– التعريف الرابع: «مجموع التوظيفات التي من شأنها زيادة الدخل وتحقيق الإضافة الفعلية إلى رأس المال الأصلي من خلال امتلاك الأصول التي تولد العوائد، نتيجة تضحية الفرد بمنفعة حالية للحصول عليها مستقبلاً بشكل أكبر من خلال الحصول على تدفقات مالية مستقبلية»^{١٢}.

من خلال التعريفات السابقة لمعنى الاستثمار من المنظور الاقتصادي، يتضح الآتي: إن التعريفات السابقة لها معانٍ متقاربة حيث إن هدف الاستثمار كما ورد من خلالها هو الحصول على تدفقات مالية مستقبلية، وقد أغفلت التعريفات دور القيم في توجيه وترشيد الاستثمار، لما للقيم من دور هام في العملية الاستثمارية فالاستثمار باعتباره حركةً وعملاً لا بد له من قيم وضوابط تحكمه.

تعريف صياغة إعادة في منها الاستفادة يمكن التعريفات هذه دراسة خلال من ومتضمن جهة، من حقيقته عن يعبر الإسلامي المنظور من جديد للاستثمار من له تعريف أي في أساسية ركيزة نراه الذي المعنى اللغوي نفسه الوقت في والمقاصد والمبادئ القيم ومكانة دور على إبراز اشتماله إلى إضافة أخرى، جهة من الاستثمار تعريف فإنه يمكننا كلية؛ وعليه بصفة الاستثمارية العملية في : بأنه إسلامي منظور

أو مباشر بشكل الحاجة عن – المدخرات – الزائد للمال الموجه الفعلي التوظيف وذلك ومقاصده، الشرع مبادئ مع يتعارض لا اقتصادي نشاط في غير مباشر

القيام على الجماعة أو الفرد به يستعين منه على عائد الحصول بغية الكون^{١٣}. وعمارة لله الخلافة بمهمة

إن الملاحظ في هذا التعريف هو شموله لمسألتين الأولى : الاستثمار كما نفهمه ضمن رؤية إسلامية وفق مبادئ الشريعة الإسلامية ومقاصده فلا عبرة بالاستثمار بالطرق غير الشرعية والمحرمة كالاتجار بالخمير والخنزير وغيرها مما لا يدخل في إطار الشريعة الإسلامية .

أما المسألة الثانية : التركيز على أن الهدف الرئيسي من الاستثمار وفق المنظور الإسلامي ليس محصوراً بتحقيق النفع للمستثمر فقط بل يضمن تشغيل ودفع التنمية الاقتصادية .

مفهوم المشاركة :

المشاركة لغة : تأتي المشاركة بمعنى الاختلاط و الامتزاج ، جاء في لسان العرب : الشركة بمعنى مخالطة الشريكين ، أي اشتراك الشريكين برأس المال ، الشركة : مخالطة الشريكين . يقال : اشتركنا بمعنى تشاركنا وجمع الشريك : شركاء ، وإشراك^{١٤} ، فهي تأتي بمعنى توزيع الشيء بين اثنين فأكثر على جهة الشيوع^{١٥} .

المشاركة اصطلاحاً : عرفها الشافعية : بأنها ثبوت الحق لاثنين فأكثر على جهة الشيوع^{١٦} ، وعرفها الحنابلة : بأنها الاجتماع في استحقاق أو تصرف^{١٧} . وقال المالكية : الشركة إذن في التصرف لهما مع أنفسهما ، أي إنه إذن من كل منهما في التصرف في ماله لهما مع بقاء تصرف أنفسهما . وقال الحنفية : الشركة عبارة عن عقد بين المتشاركين في رأس المال والربح^{١٨} . وأرى أن تعريف الحنفية هو أولى التعاريف ؛ لأنه يعبر عن حقيقة الشركة في أنها عقد ، أما التعاريف الأخرى فهي بالنظر إلى هدف الشركة وأثرها أو النتيجة المترتبة عليها .

إن الملاحظ من خلال التعريفات أنها تدل على اختلاط نصيبين فصاعداً بحيث لا يتميز نصيب أحدهما عن غيره^١، بمعنى استواء الشركاء في المسؤولية سواء ، فالشركة عقد ينشأ بين اثنين أو أكثر يتفقان فيه على القيام بنشاط اقتصادي معين بقصد تحقيق الأرباح.

حقيقة المشاركة كما تجرئها المصارف الإسلامية :

إن المقصود بالشركة هنا هو ما عرف في الفقه الإسلامي بشركة العنان ، وكما هو واضح أن عقود المشاركة أعم من عقود المضاربة حيث إن رأس المال يتم تقديمه من جميع المشتركين في الشركة ، بينما يقتصر الأمر في المضاربة على طرف واحد فقط . تعتبر المشاركة من أهم أدوات العمل في البنوك الإسلامية للبقاء على الخلل الذي تعاني منه البنوك التقليدية والمتمثل في انقطاع الصلة بين عوائد رأس المال ومخاطره ، وذلك أن المشاركة في البنوك الإسلامية تربط بين هذه المتغيرات جميعاً إذ إن كلاً من المشاركين المودعين والبنك والمستثمرين تختلط أموالهم في المشروع ويتقاسمون الأرباح المتحققة منه بينهم بحسب نسب متفق عليها ، وأما الخسارة فيتحملها الجميع كل بحسب حصته في رأس المال ، هذا الاشتراك في تحمل تبعات المشروعات الاستثمارية يساوي من حيث المبدأ بين الجميع في ضرورة الحرص على تحقيق أهداف المشروع المشترك ، ابتداءً من دراسة جدواه بشكل دقيق وموضوعي ، ومروراً بحسن تنفيذه وكفاءة تشغيله وحسن تصريف منتجاته وتسويق خدماته وحسن إدارته لتحقيق العوائد المرجوة منه ودوام استمراريته ، كل هذا يساهم في الاستخدام الأمثل للموارد الاقتصادية وبالتالي تعزيز النمو والتقدم .

مشروعية المشاركة :

إن مشروعية المشاركة مستمدة من مشروعية شركة العنان ، واستندوا لذلك بقوله تعالى : { فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ }^{٢٠}، وقوله تعالى : { قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجْتِكَ إِلَىٰ نَعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ }^{٢١} الخلطاء هنا بمعنى الشركاء^{٢٢} .

وقد ورد في الحديث القدسي ما رواه أبو هريرة - رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : { يقول الله - تعالى - : أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه فإذا خانه خرجت من بينهما }^{٢٣}

وقد أجمع الفقهاء على مشروعيتها^{٢٤}، فقد كان الناس - وما زالوا - يتعاملون بها في كل زمانٍ ومكانٍ .

شروط المشاركة : يشترط في شركة العقد مجموعة من الشروط أجملها فيما يأتي :

- ١ - اتحاد مجلس الإيجاب والقبول ، لأنها من العقود المالية
- ٢ - أن يكون كل من عاقدتها أهلاً للتوكيل والوكالة إذ كل شريك في الشركة وكيل عن الآخرين فهو موكل لغيره ووكيل عنه
- ٣ - أن يكون المعقود عليه قابلاً للوكالة ليكون تصرف كل واحد منهم ملزماً للجميع ، فيكون لنفسه أصالة ولغيره بمقتضى الوكالة ، وعليه فلا شركة في أخذ مال مباح كالاحتطاب والاصطياد لأنه لا يجوز فيه التوكيل ، إذ يمتلكه من يستولي عليه بمجرد الاستيلاء وليس لغيره عليه أمر فيه
- ٤ - أن يكون الربح جزءاً شائعاً معلوم القدر حتى لا يكون عدم شيوعه مفضياً إلى النزاع

انتهاء المشاركة :

: إن المستعرض لكلام العلماء في انتهاء الشركة يقف على النقاط الآتية

- ١ - فسخ أحد الشركاء للشركة بشرط أن يعلم صاحبه بذلك
 - ٢ - جنون أحد الشركاء جنوناً مطبقاً وإن لم يعلم شريكه بذلك لأنه قد انعزل عن وكراته بفقد أهليته
 - ٣ - موت أحد الشريكين وإن لم يعلم الآخر بذلك لما تقدم
- وإذا كان الشركاء أكثر من اثنين لم تنفسخ بالأسباب المتقدمة إلا في نصيب من خرج عن الأهلية أو فسخها وبقيت بين الآخرين ، وفي الشركات المساهمة تنتقل الأسهم إلى الورثة ولهم الحق في ملكيتها أو بيعها
- ٤ - هلاك المال المشترك جميعه ، فتنفسخ بذلك بين جميع الشركاء لزوال محلها

أنواع وأشكال المشاركة في البنوك الإسلامية : ٢٥

استقر التعامل في البنوك الإسلامية على شكلين أساسيين للمشاركة وهي إما مشاركة ثابتة ، أو متناقصة منتهية بالتمليك وكلها تجمع البنك الإسلامي مع شريك أو أكثر ، في مشروع أو مشاريع مشتركة ، ويتم اختيار الشكل المناسب باتفاق البنك والمتعامل وتوضيح ذلك على النحو الآتي :

ومن أهم صيغ المشاركة في المصارف الإسلامية ما يلي :

أولاً : المشاركة الثابتة (المستمرة) :

وهي التي يدخل فيها البنك كشريك مع المتعامل ، في رأس مال عملية تجارية أو صناعية محددة يقترحها المتعامل فيصبح الطرفان شريكين في ملكيتها

وتسييرها والرقابة عليها ، والتحمل بالتزاماتها وخسائرها واقتسام أرباحها ، وكل ذلك حسب الضوابط المتفق عليها ، والمقصود بكونها ثابتة ، هو استمرارية وجود كل طرف يحتفظ بحصصه ثابتة في رأس مال المشروع حتى يتم إنجازه وتصفى الشركة^{٢٦} .

ومبدئيًا تتوزع نتائجها بين البنك والمتعامل بنسبة حصة كل طرف في رأس المال^{٢٧} ، سواء في حالة الربح والخسارة ، إلا أن ما جرى العمل به هو أن إدارة المشاركة ، تناط بالزبون المتعامل ، وبذلك فهو يستحق مقابلًا عن إدارته ، يقتطع من الأرباح الصافية قبل توزيعها شرط أن يكون الاتفاق قد حصل بشأنه في العقد^{٢٨} ، والملاحظ أن هذه الوضعية تجعل العملية مزيجًا من المشاركة والمضاربة ، لأن المتعامل يحصل أولاً على نسبة من مردودية العملية كمقابل للإدارة بصفته مضاربًا ، ويقسم الباقي بينه وبين البنك على أساس مشاركة كل منهما في رأس مالها ، أما إذا خسرت العملية فإن الخسارة توزع حسب حصة كل طرف في رأس المال .

وتأخذ المشاركة الثابتة إما شكل مشاركة في رؤوس أموال المشروعات (التمويل المباشر) ، أو شكل مشاركة بحسب الصفقة الواحدة^{٢٩} .

ثانيًا : المشاركة المنتهية بالتمليك ” المتناقصة “ :

وهي الصورة التي تعيننا بالدراسة والتي طبقتها أغلب البنوك الإسلامية ، وهي المشاركة المتناقصة بتمويل مشروع قائم :

وذلك بأن يقدم العميل للمؤسسة المالية الإسلامية ، أحيانًا يعجز عن تشغيلها ، كمن يملك مصنعًا لا يستطيع شراء معداته ، فتدخل المؤسسة شريكة معه بقيمة المعدات ، فتأخذ حصتها من الربح ، وحصة لتسديد مساهمتها في رأس المال ، ويتفقان على أن تبيع المؤسسة حصتها دفعة واحدة أو على دفعات ، فتناقص ملكيتها لصالح الشريك حتى يتم له الملك بسداد كامل الحصة .

فلو فرضنا أن (أ) يملك مصنعاً لكنه لا يمتلك مالا لشراء معدات لتشغيل هذا المصنع وجاء البنك (ب) ليدخل شريكاً مع صاحب المصنع (أ) بتمويل شراء المعدات اللازمة للمصنع فيكون البنك (ب) شريكاً في مصنع (أ) بقيمة المعدات على أن يكون للبنك (ب) حصتين في الأرباح : حصته كشريك ل(أ) وحصته لتسديد مساهمته بقيمة المعدات التي اشتراها ، وبالتالي تتناقص ملكية البنك (ب) لصالح الشريك (أ) حتى تنتهي الدفعات المحددة بسداد قيمة المعدات فيقوم البنك (ب) ببيع حصته كاملة لشريكه (أ) أو على دفعات على حسب الاتفاق .

مثال حسابي يوضح صورة المشاركة المنتهية بالتمليك ”المتناقصة“ :

لو فرضنا أن المصرف اشترى سيارة أجرة وحازها إلى مخازنه بتسعة آلاف دولار أمريكي (٩٠٠٠) ثم دفع الشريك ٢٥٪ من رأس مالها ثم قدمت للعامل ليعمل عليها حسب الشروط التالية :

١ . يكون للعامل ٥٠٪ من الأرباح .

٢ . يكون للمصرف ٢٠٪ من صافي الأرباح التي تحققت نتيجة العمل .

يتم وضع ٣٠٪ في حساب خاص لإطفاء رأس المال ، حتى يبلغ ٩٠٠٠ دولار ٣ . وعندها يتنازل المصرف عن ملكيته للسيارة لصالح المشارك .

فلو فرضنا أن الأرباح المتحققة شهرياً تساوي ستمائة دولار فإن :

٩٠٠٠ - ٢٢٥٠ = ٦٧٥٠ دولار نصيب المصرف من عوائد العمل = ١٢٠ دولار شهرياً .

والعامل له ٣٠٠ دولار ، ويتم وضع مائة وثمانين دولار (١٨٠) في حساب لإطفاء رأس المال مصرف ، وعليه فإنه بالحساب نجد أن العامل يمتلك السيارة بعد سبعا وثلاثين شهراً ونصف .

وهذا جائز شرعاً ، فإذا اتفق الشريكان على تناقص حصة أحدهما ، فإنه يتم بيعها للآخر بالقيمة السوقية في وقت البيع ، والوعد فيها غير ملزم كما في عقد المراجعة للآمر بالشراء كانت المشاركة المتناقصة صحيحة^{٣٠} .

ومن الجدير بالذكر : أن نشير إلى أنه قد ظهرت في البنوك الإسلامية صوراً أخرى للمشاركة المتناقصة وهي على النحو الآتي :

الصورة الأولى - المشاركة المتناقصة مع الاستصناع :

وذلك بأن يقدم العميل أرضاً ويطلب من المؤسسة المالية الإسلامية بناءها بعقد الاستصناع ، ويدفع الشريك جانباً من التكاليف ، فإن احتفظ صاحب الأرض بملكيتها لنفسه ، وزّع الإيراد بين المؤسسة وبين الشريك بالنسب المتفق عليها ، ولصاحب الأرض في هذه الحالة أن يدفع للمؤسسة ثمن حصته في المباني ، إما دفعة واحدة ، أو مقسطة ، ولا يحق للمؤسسة أن تحصل على أية ميزة بسبب ارتفاع الأثمان .

وإذا رأى الشريك إدخال الأرض بقيمتها في المعاملة ، فيكون حينئذ شريكاً للمؤسسة في المباني والأرض ، وله نصيب من ارتفاع الأثمان ، ويكون صاحب الأرض مخيراً بين أن يبيع أو أن يشتري بسعر السوق^{٣١} .

الصورة الثانية - المشاركة المتناقصة بطريقة التمويل المصرفي المجمع المشترك :

فتشترك المؤسسات المالية الإسلامية فيما بينها - أو مع غيرها - في إنشاء أو تمويل مشروع ، ويتم الاتفاق فيه ابتداءً على تخارج مؤسسة أو أكثر ، لصالح شريك أو أكثر ، وتوزع حصص الأرباح حسب الاتفاق بطريقة المشاركة المتناقصة السابقة .

الصورة الثالثة - المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك مع الإجارة:

بأن يتم التعاقد بين المؤسسة المالية الإسلامية والشريك على إقامة مشروع ، مع وعد من الشريك باستئجار العين لمدة محددة، وبأجرة المثل، فتكون صفته في هذه الحال شريكاً ومستأجرًا، وتوزع الأرباح حينئذ وفق طريقة المشاركة المتناقصة السابقة وحسب اتفاقهما.

الصورة الرابعة - المشاركة المتناقصة بالتمويل المشترك :

فتتفق المؤسسة المالية الإسلامية مع متعاملها على المشاركة في التمويل الكلي أو الجزئي لمشروع ذي دخل متوقع، وذلك على أساس اتفاق المؤسسة مع الشريك الآخر لحصول المؤسسة على حصة نسبية من صافي الدخل المحقق فعلاً مع حقه بالاحتفاظ بالجزء المتبقي من الإيراد أو أي قدر منه يتفق عليه ليكون ذلك الجزء مخصصاً لتسديد أصل ما قدمه البنك من تمويل .

الصورة الخامسة - المشاركة المتناقصة بالمشاركة بطريقة الأسهم :

يحدد نصيب كل من المؤسسة وشريكها في الشركة في صورة أسهم تمثل مجموع قيمة الشيء موضوع المشاركة (عقار مثلاً) يحصل كل من الشريكين على نصيبه من الإيراد المتحقق من العقار^{٣٢} .

وللشريك إذا شاء أن يقتني من هذه الأسهم المملوكة للمؤسسة عددًا معينًا كل سنة، بحيث تكون الأسهم الموجودة بحيازة المؤسسة متناقصة إلى أن يتم تمليك شريك المؤسسة الأسهم بكاملها، فتصبح له الملكية المنفردة للعقار دون شريك آخر.

الصورة السادسة – المشاركة المتناقصة بطريق المضاربة :

بأن تدفع المؤسسة المالية الإسلامية كامل رأس المال لمشروع معين، ويقدم الشريك العمل، والربح بينهما مع وعد من المؤسسة بتمليك المشروع بطريقة المشاركة المتناقصة، فهذه صورة «مضاربة منتهية بالتمليك»^{٣٣}.

مفهوم المشاركة المنتهية بالتمليك ”المتناقصة“ :^{٣٤}

المشاركة من حيث المبدأ هي : من شركات الأموال التي تقوم على الاشتراك أو المتاجرة في رأس المال، بقصد تحقيق الربح، في إقامة بعض المشروعات الزراعية أو الصناعية أو العمرانية أو التجارية ونحوها.

وتنقسم – بحسب النشاط الاقتصادي المتفق عليه – قسمين : مشاركة ثابتة أو دائمة ، ومشاركة متناقصة تنتهي بالتمليك .

والمشاركة المنتهية بالتمليك كما هي في عصرنا الحاضر : تنشأ غالباً بين مصرف وشخص طبيعي (إنسان) أو اعتباري (مؤسسة) يمنح فيها الحق لأحد الشريكين بتملك حصة الشريك الآخر إما دفعة واحدة، أو بالتدرج على مراحل أو دفعات، بمقتضى شروط متفق عليها، وبحسب طبيعة العملية أو المشروع، حيث يقوم الشريك (وهو المتعامل مع المصرف) بشراء حصة المصرف بعد مدة معينة. والمشاركة الثابتة – أو الدائمة – هي التي يقصد بها الاستمرار أو البقاء في الشركة إلى حين انتهائها، وهذه هي الحالة القديمة أو الغالبة، وهي تحقق مصلحة الشركاء في عدد من المشاريع بتمويلهم بجزء من رأس المال مقابل اقتسام ناتج المشروع بحسب الاتفاق.

والمشاركة المنتهية بالتمليك "المتناقصة": هي التي يتفق فيها الشريكان على إمكان التنازل من أحد الطرفين عن حصته في المشاركة للطرف الآخر، إما دفعة واحدة أو على دفعات، بحسب شروط متفق عليها .

والفرق بين هذين النوعين ينحصر في شيء واحد هو عنصر الاستمرار أو الدوام ، ففي المشاركة الثابتة أو الدائمة يقصد كل شريك البقاء في الشركة، دون نيّة الخروج منها، إلا بانتهاء الشركة أو فسخها أو استنفاذ أغراضها .

هي شركة يعطي المصرف فيها الحق للشريك في الحلول محله في الملكية دفعة واحدة ، أو على دفعات حسبما تقتضيه الشروط المتفق عليها^{٣٥} .

أو هي كما عرفها سامي حمود: « مشاركة يعطي البنك فيها الحق للشريك في الحلول محله في الملكية دفعة واحدة ، أو على دفعات، وفق ما تقتضيه الشروط المتفق عليها، أو طبيعة العملية على أساس إجراء ترتيب منظم لتجنيب جزء من الدخل قسط لسداد قيمة حصة البنك »^{٣٦}

المشاركة المتناقصة : هي التي يساهم فيها المصرف الإسلامي في رأس مال الشركة، أو مؤسسة تجارية أو مصنع أو عقار أو مزرعة أو أي مشروع تجاري آخر، مع شريك أو أكثر، ومن ثم يستحق كل طرف من أطراف هذه الشركة نصيبه من الربح بموجب الاتفاق الوارد في العقد، ويعطي المصرف الحق لشركائه في الحلول محله في ملكية نصيبه، دفعة واحدة أو على دفعات حسبما تقتضيه وبالتالي تتفق الشركة المتناقصة مع الشركة الدائمة أو . الشروط المتفق عليها^{٣٧} الثابتة من حيث إن المصرف الذي يأخذ صفة الشريك يتمتع بكامل حقوق الشريك في كليهما مع تحمله جميع التزامات الشركة .

ويمكن تعريف المشاركة المتناقصة بالتالي : شركة يعطي فيها أحد الشركاء الحق للشريك الآخر في الحلول محله في ملكية نصيبه دفعة واحدة أو على دفعات، وذلك بتجنيب جزء من الدخل لسداد أصل حصة الشريك مع حصة من صافي الدخل، حسبما يتفقان عليه .

وتختلف الشركة المتناقصة عن الثابتة في عنصر الدوام أو الاستمرارية؛ إذ إن المصرف في الشركة المنتهية بالتملك لا يقصد الاستمرار في الشركة، ويعطي الحق للشريك الآخر في الإحلال محله في ملكية المشروع، خلافاً للشركة الثابتة، فالمصرف يقصد الاستمرار في الشركة حتى نهايتها وتصفيتها، وقد استخدمت المصارف الإسلامية هذا الأسلوب الاستثماري .

الخطوات العملية للمشاركة المنتهية بالتملك "المتناقصة" في المصارف الإسلامية :

- ١ . يتقدم العميل بطلب للمصرف الإسلامي بالمشاركة في مشروع متناقصة، ويرفق معه دراسة جدوى اقتصادية للمشروع استثماري مشاركة أرض . والوثائق اللازمة كسند ملكية
- ٢ . أن يقوم المصرف بدراسة الموضوع والتحقق من المرفقات السابقة .
- ٣ . إذا وافق المصرف على المشاركة تحدد الأمور التالية :
 - أ- قيمة التمويل الذي يقدمه المصرف وكيفية الدفع وشروطه .
 - ب- تحديد الضمانات المطلوبة من رهن عقار لصالح المصرف .
 - ت- كتابة العقد والتوقيع عليه .
 - ث- فتح حساب خاص بالشركة .
 - ج- توزيع الأرباح يكون بحسب الاتفاق والخسارة بقدر رأس المال .
- ٤ . المصرف يقبل التنازل عن حصته في المشروع للشريك جزئياً أو كلياً ويوجد لذلك عدة صور :
 - أ- أن يتفق الطرفان على أن يحل الشريك محل المصرف بعد نهاية عقد الشركة ، وبحيث يكون لهما الحرية الكاملة في ذلك .

ب- أن يتفق الطرفان على أن يقسم الربح ثلاثة أقسام بنسبة متفق عليها : نسبة للمصرف كعائد تمويل ، ونسبة للشريك الآخر كعائد لما دفعه وما يقوم به من عمل ، ونسبة لسداد تمويل المصرف .

ت- أن يتفق الطرفان على تقسيم رأس المال إلى حصص أو أسهم لكل منها قيمة معينة ، ويحصل كل منهم على نصيبه من الأرباح ، وللشريك شراء ما يستطيع من أسهم المصرف كل سنة بحيث تتناقص أسهم المصرف وحصصه في حين أن أسهم الشريك تزيد إلى أن يمتلك جميع أسهم المصرف ملكية كاملة.³⁸

التكييف الفقهي لعقد المشاركة المنتهية بالتمليك :

قبل أن نحدد التكييف الفقهي لهذا العقد الجديد لا بد أن نبين أن هذا العقد يشتمل الأوصاف الآتية :

- ١- كونه شركة عنان ، وليس فيه ما يتعارض مع هذه الشركة، ولا ما يخالف نصاً شرعياً أو قاعدة شرعية كلية، فهو عقد جائز .
- ٢- وعد من أحد الشريكين وهو المصرف غالباً ببيع حصته للشريك الآخر .
- ٣- بيع الشريك حصته بعقد مستقل عن الشركة أما كلياً وإما جزئياً، دفعة واحدة أو على دفعات .

وليس هذا العقد من قبيل بيع الوفاء ؛ لأن هذا بيع يغلب عليه صفة الرهن وأحكامه، والمشتري مالك من جهة؛ وغير مالك من جهة أخرى، أما المصرف في المشاركة المتناقصة ، فهو مالك تاماً بصفة الشركة، وله جميع حقوق الشريك، ويلتزم بجميع التزامات الشركة . كل ما في الأمر أنه يتضمن وعداً من المصرف ببيع حصته إذا دفع له الشريك الآخر ثمن الحصة، إما مرة واحدة أو كلياً، وإما على مراحل أو مرات متعاقبة . وقد أقر مؤتمر المصرف الإسلامي بدبي المشاركة المنتهية بالتمليك . وحدد لها شروطاً معينة .

شروط وأحكام عقد المشاركة المنتهية بالتمليك "المتناقصة":

يمكن تحديد شروط جواز المشاركة المتناقصة على النحو الآتي :

١- ألا تكون المشاركة المتناقصة مجرد عملية تمويل بقرض، فلا بد من إيجاد الإرادة الفعلية للمشاركة، وتقاسم الربح بحسب الاتفاق، وأن يتحمل جميع الأطراف الخسارة.

٢- أن يمتلك المصرف (البنك) حصته في المشاركة ملكاً تاماً، وأن يتمتع بحقه الكامل في الإدارة والتصرف، وفي حالة توكيل الشريك بالعمل؛ يحق للبنك مراقبة الأداء ومتابعته .

٣- ألا يتضمن عقد المشاركة المتناقصة شرطاً يقضي بأن يرد الشريك إلى البنك كامل حصته في رأس المال، بالإضافة إلى ما يخصه من أرباح، لما في ذلك من شبهة الربا.

٤- يجوز أن يقدم البنك وعداً لشريكه بأن يبيع له حصته في الشركة إذا قام بتسديد قيمتها، ويجب أن يتم البيع بعد ذلك باعتباره عملاً مستقلاً لا صلة له بعقد الشركة^{٣٩}.

تقييم عقد المشاركة :

تعتبر عقود المشاركة في البنوك الإسلامية من أشكال التمويل المصرفي التي أحدثت تغييراً جوهرياً في شكل العلاقة بين الممول والمستثمر من دائن ومدين في البنك التقليدي ، إلى شركاء في المشروعات ، سواء أكان ذلك في علاقة البنك الإسلامي بمودعيه أم علاقته بعملائه المستثمرين . فالمشاركة بين البنك ومودعيه تحول هؤلاء المودعين إلى مقاولين مساهمين في مشروعات وشركات البنك الإسلامي ، يحصلون على أرباح ويتحملون مخاطرها ، ونظراً لقابلية ارتفاع العوائد المتوقعة من المشروعات ، فإن العوائد على الودائع الاستثمارية تشكل حافزاً أساسياً للدخار كونها غير ثابتة بمعدل ثابت وضعيل .

وقد توصل صندوق النقد الدولي في دراسة حول أسلمة الأنظمة المالية^{٤١} إلى أن مردودية المشاركة يمكن أن تفوق بكثير تلك الناتجة عن الفائدة في النظام التقليدي، كما إن مبدأ المشاركة في الربح يقدم إمكانات أعلى لتعويض المودعين في حالة ارتفاع معدلات التضخم، وبالتالي فإن وسائل تعبئة المدخرات تزداد وتنوع في إرضاء اتجاهات ورغبات المودعين.

وفي الجهة المقابلة، فإن الشركة تخفف عن كاهل المستثمر الفوائد المحددة سلفاً على أصل التمويل، الأمر الذي يحفزه على العمل أكثر للحصول على أعلى مردودية ما دام نصيبه يتوقف عليها، فالمشاركة أفضل من نظام الفائدة لأنه يخفي الآثار التراكمية لعملية الاستثمار، ولأن معدل الاستثمار لا يخضع لضغوط هذه الآثار بالمقارنة مع معدل الفائدة كما هو الحال في النماذج الكلاسيكية والكينزية، حيث يكون الاستثمار تابعاً لمعدل الفائدة^{٤٢}.

ونظراً لأن الوضيعة - أي الخسارة - على جميع الشركاء فهي تحثهم جميعاً على العمل على إنجاح المشروع، وتحث البنك الإسلامي على الاهتمام أكثر بالمشروعات التي سيشارك فيها، ومن هذه المشروعات ما يكون أقل ربحية مادية في الأجل القصير ولكنه أكثر نفعاً اجتماعياً أو تنموياً، وبالتالي ربحية مادية على المدى الطويل وهو مالا تأخذه بعين الاعتبار البنوك التقليدية (الربوية).

ومن الجدير بالذكر هنا أن البنوك الإسلامية تقوم على مبدأ أساسي وعام في كل معاملاتها المصرفية من جهة مصادر الأموال ومن جهة استخداماتها، ذلك هو مبدأ المشاركة في الربح والخسارة، وهذا ما يميز البنوك الإسلامية بشكل أساسي عن البنوك التقليدية.

وتعدُّ المشاركة أهم أداة لعمل البنوك الإسلامية حيث تحصل من خلالها على الودائع الفردية السائلة وتجمعها وتوظفها في استثمارات مختلفة فهي تجمع الودائع الاستثمارية والادخارية من العملاء بناءً على عقود مشاركة، وتقوم بتوظيف هذه الودائع في مشاريع وأنشطة اقتصادية مع المستثمرين بناءً على عقود مشاركة أيضاً.

والمشاركة المقصودة هنا كأداة توظيف لأموال البنوك الإسلامية هي أسلوب تمويلي يقوم على أساس تقديم البنك الإسلامي حصة أو جزءاً من رأس مال المشروع المراد تمويله ويقدم صاحب المشروع ، فرداً أو شركة بتقديم الجزء الآخر من التمويل المطلوب للمشروع وهم جميع شركاء بحصص شائعة محددة بنسب متفق عليها ، وشركاء في الخسارة بنسبة حصة كل شريك في رأس المال ، ويعتبر البنك الإسلامي شريكاً في المشروع ونتائجه ، وعادة ما يكون العميل مفوض بإدارة المشروع ، ولا يتدخل البنك في إدارة المشروع إلا بالقدر الذي يضمن له التحقق من حسن سير الإدارة والتزام الشريك بنصوص وشروط عقد المشاركة^{٤٢} .

ولقد واجهت المصارف الإسلامية في محاولتها استخدام عقد المشاركة كأداة استثمارية صعوبات واقعية وعوائق جديدة والتي حالت دون استخدام هذا العقد بكفاءة، ويمكن الإشارة إلى أبرز هذه العوائق على النحو الآتي :

١- أن عقد المشاركة عقد أمانة يعتمد على الثقة من الممول في شخص متلقي التمويل ، والعالم الإسلامي على ما هو عليه من التخلف الأخلاقي وضياع للأمانة .

٢- ارتفاع تكلفة تسيير وإدارة المشاركة وذلك لاعتمادها على الحسابات ومراقبتها مما يعطي للمسيرين فرصة التلاعب بها وهو ما تؤكد فعلا في باكستان^{٤٣} .

٣- لقد تم استخدام المشاركة مكان الفوائد ، على أساس التمييز بين أصحاب الودائع والمستثمرين ، استخدام خاطئ ؛ لأن الصنف الأول لا يدفعه إلى إيداع أمواله في البنك ، سوى الحفاظ عليها وليس استثمارها وتحمل مخاطر هذا الأخير بهدف الحصول على عائد منها ، بينما الصنف الثاني والذي يبحث عن تحقيق عائد سواء مباشرة أو عن طريق الإيداع في البنوك ، والذي يقبل هذا الإيداع بناءً على المشاركة^{٤٤} ، ويرفض المؤيدون هذا التحليل ويقولون بأنه يجعل من أصحاب الودائع أشخاصاً سلبيين ، لا يبحثون عن الرفع لمداخيلهم ولا المشاركة

بأموالهم في عملية التنمية وأن هذا غير صحيح لأن الإنسان مجبول على حب الكسب ، والحصول على المزيد من المردودية ولا يمكن استثناء أصحاب الودائع من هذه الفطرة^{٤٥}.

٤- إن استخدام المشاركة لا يمكن أن يقع إلا على الودائع الاستثمارية ذات الأجل الطويل ، وبذلك تبقى الودائع ذات الأجل القصير خارج نطاقها فضلاً عن رفض المستثمرين لها خوفاً من مشاركة البنك لهم في مشروعاتهم ، مما يجعلهم لا يقدمون على طلب التمويل من البنوك الإسلامية أصلاً^{٤٦}.

ويرد المؤيدون على هذه النقطة ، بأنه وبالرغم من أن أعلى نسبة من الودائع الموجودة عند هذه البنوك ، هي ودائع قصيرة المدى ، فإن هذا لا يمنعها من التمويل على مختلف الآجال من جهة بالودائع الاستثمارية والادخارية المتوسطة والطويلة المدى ، ومن جهة بالودائع تحت الطلب ، ما دامت نسبة السحوبات اليومية لم تتجاوز في أغلب الأحيان ١٠٪ ، مما يمكنها من استغلال الباقي في تمويلات طويلة ومتوسطة المدى^{٤٧}.

ولا يمكن أن تكون المشاركة هي البديل الإسلامي للفائدة ، لأنها لا تلائم النمط الاقتصادي الحديث؛ لأن هذا الأخير يقوم على أربعة عناصر لكل عنصر نوع معين من الدخل ، وهي الأرض أو الطبيعة ويقابله الربح ، والعمل ويقابله الأجر ، ورأس المال وتقابله الفائدة ، والتنظيم ويقابله الربح وبذلك تختلف الفائدة عن الربح تماماً من حيث طبيعتها ووظائفها في النظام الاقتصادي ولا يمكن أن يقوم أحدهما مقام الآخر^{٤٨}، ورغم كل هذه التبريرات والتوضيحات إلا أن المشاركة تعتبر فعلياً البديل الإسلامي للتمويل بالقروض بفائدة ، ما دام الاقتصاد الإسلامي ، لا يقبل الزيادة على القرض سواء أكانت مباشرة وصریحة أم ضمنية^{٤٩} ، ولأن مكانة القرض فيه أقل بكثير من مكانة التمويل بالمشاركة والذي يعد هو الأساس ، وبه يخالف النظام الرأسمالي القائم على الاقتراض ، وبالنتيجة لا بد من ممارسة كل التمويلات بالمشاركة ، والامتناع عن اللجوء إلى القروض البنكية^{٥٠}.

ومن المعوقات البارزة مبدأ تقاسم الأرباح بين البنك والمشاركين له وما يتبع ذلك من عدم تمكين المشاركين من الإطلاع على الدفاتر والوثائق للتعرف على العمليات التي استخدمت فيها أموالهم ، للتأكد من ملائمتها للشريعة ومن الأرباح التي صرح لهم بها هي المتحققة فعلاً أم هي أقل أم أكثر ، مع أن الشركاء لهم كل الحق بالتعرف على كل المسائل المرتبطة بالمشاركات بل يجب أن يكون لهم من يمثلهم في هذه المشاركات^{٥١} .

إلا أن الواقع العملي أكد أن البنوك الإسلامية مهما كان نوعها لا تقبل بذلك رغم أنها تسمح لنفسها بالإعلان عن أرباح تتجاوز ١٠٠٪ من رأس المال ولا توزع على شركائها إلا نسبة تقل عن ١٠٪ ، فإذا كان هذا الحال مع المساهمين المشاركين للبنك فكيف سيتسنى لنا تقييم هذه العقود وتحديد مواطن القوة والضعف لإيجاد حلول ناجعة ومجدية .

إن المصارف الإسلامية – مع الأسف الشديد – بعد أن ظهر لها عجزها عن استخدام المشاركة كبديل للتمويل بالفائدة لم تعمل بجدية على اختبار البدائل الأخرى من العقود الشرعية، وصرفت اهتمامها إلى إيجاد مخارج باستخدام أنواع من التصرفات تحقق لها ما توفره أداة الفائدة في البنوك الربوية ، من قلة التكلفة، وآلية التعامل بما تحققه من قلة الجهد والمرونة، والحصول على عائد محدد معروف ومضمون نسبياً .

فاتجهت إلى التمويل على أساس سعر الفائدة ، ولكن في ظل غطاء من عملية البيع أو الشراء وقد أدى هذا السلوك بالإضافة إلى تعويق الوصول إلى الأهداف المشار إليها في أول الحديث، إلى عجزها عن منافسة البنوك الربوية ؛ إذ من الطبيعي أن يكون وصولها إلى سعر الفائدة كعائد على الاستثمار بطريق غير مباشر أو طبيعي، لا يمكنها من كفاءة الأداء التي بها تستطيع اللحاق بالبنوك الربوية، ولذلك يوجد مبرر كاف للاعتقاد بأن المصارف الإسلامية سوف تبقى – ما لم تغير سلوكها – عاجزة عن منافسة البنوك الربوية، مما يبرر التخوف بجدية على مستقبل المصارف الإسلامية^{٥٢} .

وفي الختام لا بد أن نؤكد على أن نظام المشاركة لو توفرت له الكفاءة والحريّة في الاستعمال ، وتهيأت له سوق مالية جيدة يخضع فيها التعامل لنفس المبادئ ، ويمكن للمؤسسات أن تحصل فيه على ما تحتاجه من أموال ، لأدى ذلك إلى إنجاح استخدامه وأثر تأثيراً إيجابياً على الاقتصاد^{٥٣}.

الخاتمة :

لا شك أن المصارف الإسلامية استطاعت - وبفترة قياسية - تحقيق نوع من النجاح والتطور السريع من ناحية الكم والتوزيع الجغرافي ، ضمن الإمكانيات المتاحة والجهود المبذولة ، إلا أن هذا النجاح المنظور كان دون الآمال وأقل من التوقعات والتي صاحبت تأسيس هذه البنوك، ولعل تعثر هذه البنوك في أولى خطاها يرجع إلى الانحراف عن مقصدها، فالذي يتتبع التقارير السنوية للبنوك الإسلامية يلحظ أن التمويل بالقروض يمثل أكثر أعمال هذه البنوك حيث تجاوزت في بعض البنوك ما نسبته ٩٠٪، مع أن أغلب قوانين التأسيس لهذه البنوك نصت صراحة على التركيز على التمويل بالمشاركة بنسبة معقولة متناسبة مع الإقراض والذي اعتبره المنظرون حبل الخلاص من الربا.

إن أي تقدم وتطور لهذه البنوك الإسلامية ممكن وميسور ولكن ضمن إطار الشريعة الإسلامية ، ولعل الواقع الذي نعيشه اليوم مع هذه الأزمة المالية الخانقة والتي أطاحت بالأنظمة العالمية قد أيقض أرقام وعقول المفكرين حتى باتوا يجمعون أن لا حل إلا الحل الإسلامي ، بواقعيته ومرونته .

لقد استطاعت المصارف الإسلامية أن تثبت ورغم المعوقات والصعوبات أن الإسلام يشمل على أسس وقواعد سليمة ومتينة لخدمة الاقتصاد والمجتمع فقد نمت موارد هذه المصارف واستخداماتها نمواً ممتازاً خلال الحقبة الماضية والمتفحص لاستثمارتها سيجد أنها أدخلت ضمن طاقاتها مجالات التنمية ووظفت الأموال في مشاريع الصحة والتعليم والإسكان وأثبتت أن الالتزام بالقواعد الشرعية أمر ممكن التطبيق رغم المعوقات الكثيرة .

إن عقود الاستثمار الإسلامية وأخص منها المشاركة ، أثبتت نجاحها في مجال التطبيق المصرفي المعاصر ، وبالرغم مما لحقها من تشكيك ، إلا أن هذه العقود تحتاج إلى توسع بما يفي بحاجات العمل المصرفي وبما يضمن لهذه البنوك المنافسة والاستمرار .

لا بد من تنظيم العلاقة بين صاحب المال والإدارة وهو الحال في المشاركة الشرعية فصاحب المال أحق بإدارته لأن الخسارة تقع في عين ماله ، أما في البنوك الإسلامية فإن المساهمين ينفردون بالقرار والإدارة مع أن نسبتهم لا تجاوز ٥٪ ، لذا يجب أن لا يسمح للبنوك الإسلامية أن تظل مصارف خاصة وذلك بتوسيع قاعدة المشاركة فيها وبشكل كبير لتوزيع سيطرتها على قطاع اجتماعي أكبر وأعرض .

إن البنوك الإسلامية تقف عاجزة عن القيام بالمشاريع الكبرى بسبب انعدام في خبرتها ، لذا فإن على البنك الإسلامي تطوير خبرته إلى الحد الذي تسمح به موارده ويمكنه فوق ذلك أن يطلب دائماً المشورة من منشأة استشارية متخصصة في المشروع وفي القطاع المعني ، مما يستدعي إنشاء المؤسسات التي تعنى بذلك لسد الحلقة المفقودة في نظام الصيرفة الإسلامي .

إن البنوك الإسلامية تعتبر النافذة الأبرز للاقتصاد الإسلامي ولن يكتب لتجربتها النجاح الكامل إلا في ظل بيئة إسلامية متكاملة تنتظم فيها كل جوانب الحياة لتثمر السعادة في الدنيا والآخرة .

إن من أهم المخاطر التي تواجه البنوك الإسلامية تتمثل في عدم تفهم وإلمام العملاء والعاملين لهذه الصيغ والمعاملات الاستثمارية المستحدثة ، وضعف

المستوى الأخلاقي لدى الكثير منهم ، لذا يتوجب نشر الوعي العام بمبادئ الاقتصاد الإسلامي وأسسهِ وتعزيز أفكاره ودمجها في مختلف مراحل التعليم والتركيز على التخصصية في هذا المجال مع التدريب العملي التطبيقي ، لتكون هذه المبادئ واقعاً معاشاً تسخر له الدول والأنظمة طاقاتها من تشريع وتدريب ومتابعة لتكون التجربة صادقة نقية .

وبالله التوفيق والهداية

Nota Hujung

- ١ . عميد كلية الدراسات الإسلامية ، الجامعة الوطنية الماليزية . (UKM)
- ٢ . محاضر بقسم الشريعة ، كلية الدراسات الإسلامية ، الجامعة الوطنية الماليزية . (UKM)
- ٣ . ابن فارس . معجم مقاييس اللغة . ج ١ . ص ٣٨٨ .
- ٤ . وتطلق الثمرة على الولد ؛ لأن الثمرة ما ينتجه الشجر . والولد ينتجه الأب مجازاً . الجزري . ابن الأثير . النهاية في غريب الحديث . ج ١ . ص ٢١٨ . وقد جاء في الحديث : ” إذا مات ولد العبد . قال الله تعالى للملائكة : قبضتم ولد عبدي . فيقولون : نعم . فيقول : قبضتم ثمرة فؤاده . فيقولون : نعم “ رواه الإمام الترمذي . أبو عيسى ١٤٢٠ هـ . جامع الترمذي . ط ١ . اعتنى به : فريق بيت الأفكار الدولية . بيت الأفكار الدولية . الرياض . وعمان . ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م . باب فضل المصيبة إذا احتسب . ج ٣ . ص ٣٤١ . وقال عنه الإمام الترمذي : حديث حسن غريب .
- ٥ . الفيروز آبادي . القاموس المحيط . ص ٣٥٩ . ابن منظور . لسان العرب . ج ٢ . ص ١٢٦ . مادة ثمر . إبراهيم أنيس وآخرون . المعجم الوسيط . ص ١٠٠ .
- ٦ . أنظر في هذا المطلب : عبد الكريم . حمزة . مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية مفهومها . طبيعتها . مصادرها . وآثارها . سانو . قطب مصطفى . ٢٠٠١ م . المدخرات . أحكامها . طرق تكوينها . واستثمارها في الفقه الإسلامي . ط ١ . عمان : دار النفائس .
- ٧ . حسن . أحمد محيي الدين . ١٩٨٦ م . عمل شركات الاستثمار الإسلامية في السوق العالمية . ط ١ . البحرين : بنك البركة الإسلامي للاستثمار . ص ١٧ . سانو . قطب مصطفى . ٢٠٠١ م . المدخرات . أحكامها . طرق تكوينها . واستثمارها في الفقه الإسلامي . ط ١ . عمان : دار النفائس . ص ٨٧ - ٨٨ .

- ٨ . القرطبي . ابن رشد . بداية المجتهد ونهاية المقتصد . ط . الحلبي . ج ٢ . ص ٢٨١ .
- ٩ . داغي . علي القره ١٩٨٥ . مبدأ الرضا في العقود . دراسة مقارنة . رسالة الدكتوراه بجامعة الأزهر الشريف عام ١٩٨٥ . ج ١ . ص ٣٣١ - ٣٥٣ .
- ١٠ . M.K.EVANS . ١٩٦٩ . Macroeconomic Activity: Theory Forecasting and Control New York. Evanston and London: Harper & Row Publishers ١٩٦٩
- ١١ . J.M.KEYNES ١٩٦١ . The General Theory of Employment. Interest and Money London. Macmillan & Co. Ltd
- ١٢ . رمضان . زياد . ١٩٩٨ م . مبادئ الاستثمار الحقيقي والمالي . ط ١ . عمان : دار وائل . ص ١٣ .
- ١٣ . الهوارى . سيد . ١٩٨٢ م . الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية - الاستثمار . ط : بدون . مصر : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية . ج ٦ . ص ١٦ .
- ١٤ . محمد . محمد سامي . ١٩٦٦ م . مبادئ الاستثمار . ط : بدون . المطبعة السلفية . ص ١٧ .
- ١٥ . صيام . أحمد زكريا . ١٩٩٧ م . مبادئ الاستثمار . ط ١ . عمان : دار المناهج . ص ١٩ .
- ١٦ . الجهني . مسعود . الاستثمار الناجح في الأسهم . ج ٩ . ص ١٠ . بيار وماري براديل ١٩٦٦ . الادخار والاستثمار . ترجمة نهاد رضا ط . الأنوار ١٩٦٦ . ص ١٠ .
- ١٧ . ابن منظور . لسان العرب . ج ١٠ . ص ٤٨٨ . مادة شرك . ابن فارس . أبو الحسين أحمد ٢٠٠٢ . مقاييس اللغة . اتحاد الكتاب العرب . ج ٣ . ص ٢٠٦ . الرازي . محمد بن أبي بكر ١٩٩٥ . مختار الصحاح . مكتبة لبنان ناشرون . ص ١٩٦ .

١٨ . حماد . نزيه ١٩٩٣ . معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء ص ١٦٤-١٦٦ . عز الدين التونسي و خالد شعيب ١٩٩٢ . دليل المصطلحات الفقهية الاقتصادية . ص ١٨٤ .

١٩ . M.Drissi Alami ١٩٧٧. contribution a la definition des societies en droit musulman. Revue des societies N : ٢. Avril-juia 1977. pp.de a٢٢٠ . ٢٠٥

٢٠ . الشربيني . محمد الخطيب الشربيني ١٤١٥ هـ . مغني المحتاج . ج ٢ . ص ٣١٦ . الدمياطي . أبو بكر ابن السيد محمد شطا . إعانة الطالبين . ج ٣ . ص ١٠٤ . البجيرمي . سليمان بن عمر بن محمد . حاشية البجيرمي . ج ٣ . ص ٤٢ .

٢١ . المرادوي . أبو الحسن علي بن سليمان . الإنصاف . ج ٥ . ص ٤٠٧ . المقدسي . أبو محمد عبد الله بن أحمد ١٤٠٥ هـ . المغني . ج ٥ . ص ٣ . أبو النجا . موسى بن أحمد بن سالم المقدسي الحنبلي . الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل . ج ١ . ص ١٢٧ .

٢٢ . السرخسي . شمس الدين السرخسي . المبسوط . ج ١١ . ص ١٥٢ . الكاساني . علاء الدين ١٩٨٢ . بدائع الصنائع . ج ٦ . ص ٥٦ .

٢٣ . انظر في ذلك الخياط . عبد العزيز ١٩٩٤ . الشركات في الشريعة الإسلامية . ج ١ . ص ٨٤ . عزي . فخري حسين ١٩٩٥ . صيغ تمويل التنمية في الإسلام . ص ١٣٧ .

٢٤ . سورة النساء آية رقم ١٢ .

٢٥ . سورة ص آية رقم ٢٤ .

٢٦ . القرطبي . أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري . تفسير القرطبي . ج ١٥ . ص ١٧٨ . الجصاص . أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري . أحكام القرآن . ج ٥ . ص ٢٥٥ . الشنقيطي . محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني ١٤١٥ هـ . أضواء البيان . ج ٣ . ص ٢٣٢ .

- ٢٧ . الحاكم . محمد بن عبد الله ١٤١١ هـ . المستدرک علی الصحیحین . كتاب البيوع . ج ٢ . ص ٦٠ . حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه . قال ابن حجر : صححه الحاكم وأعله ابن القطان بالجهل . ابن حجر العسقلاني . أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني ١٣٨٤ هـ . تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير . ج ٣ . ص ٤٩ . قال الطيبي رحمه الله : الشركه عبارة عن اختلاط أموال بعضهم ببعض بحيث لا يتميز وشركه الله تعالى إياهما على الاستعارة كأنه تعالى جعل البركة والفضل والريح بمنزلة المال المخلوط فسمى ذاته تعالى ثالثهما وجعل خيانة الشيطان ومحقه البركة بمنزلة المخلوط وجعله ثالثهما وقوله خرجت من بينهما ترشيع الاستعارة وفيه استحباب الشركة فإن البركة منصبة من الله تعالى فيها بخلاف ما إذا كان منفردا لأن كل واحد من شريكين يسعى في غبطة صاحبه وأن الله تعالى في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه المسلم . آبادي . محمد شمس الحق العظيم ١٩٩٥ هـ . عون المعبود . ج ٩ . ص ١٧٠ . المناوي . محمد عبد الرؤوف ١٣٥٦ هـ . فيض القدير . ج ٢ . ص ٣٠٨ .
- ٢٨ . ابن قدامة المقدسي . أبو محمد عبد الله بن أحمد ١٤٠٥ هـ . المغني . ج ٥ . ص ٣ . ابن قدامه . أبو محمد عبد الله ١٤٠٧ هـ . الكافي في فقه ابن حنبل . ج ٢ . ص ٢٥٧ . الكفراوي . عوف محمود ٢٠٠١ . بحوث في الاقتصاد الإسلامي . ص ١٠٥ . عاشور . يوسف حسين ٢٠٠٣ . إدارة المصارف الإسلامية . ص ٢٢٤ . سعد الله . رضا ١٩٩٥ . المضاربة والمشاركة . ص ٢٨٣ . طایل . مصطفى ١٩٨٨ . البنوك الإسلامية المنهج والتطبيق . ص ٨٧ .
- ٢٩ . النشمي . عجیل جاسم . المشاركة المتناقصة وصورها في ضوء ضوابط العقود المستجدة . المجمع الفقهي . الدورة الثالثة عشرة . ج ٢ . ص ٥٥٧ - ٥٨٥ . الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية . من بحث الضرير . الصديق ١٩٨٢ . أهم أشكال الاستثمار الإسلامي . ج ٥ . ص ٣٢٥ . الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

٣٠ . سراج . محمد أحمد ١٩٨٩ . النظام المصرفي الإسلامي . دار الثقافة . القاهرة . ص ١٧٨ . شحادة . موسى عبد العزيز ١٩٩٠ . الخصائص الأساسية ومنهجية العمل المصرفي الإسلامي . ندوة الخرطوم . ص ٤ . قرارات مؤتمر المصرف الإسلامي بدبي . ١٩٧٩ . ص ٧ . أبو عويمر . جهاد عبد الله حسين ١٩٨٦ . الترشيد الشرعي للبنوك القائمة . مطبوعات الإتحاد الدولي للبنوك الإسلامية . القاهرة . ص ٣٢٣ .

٣١ . التقارير السنوية لبيت التمويل السعودي التونسي ١٩٧٨ . ص ٢٠ - ٢١ .

٣٢ . Amadou Kane ١٩٨٥ " Qattendre du system financier islamique. Journal Le Monde Diplomatique. fevrier ١٩٨٥. p ٢٩

٣٣ . قرارات مؤتمر المصرف الإسلامي بدبي . ١٩٧٩ . ص ٧ . سليمان . مجدي عبد الفتاح ١٩٨١ . أضواء على المضاربة والبنوك الإسلامية . مجلة الوعي الإسلامي . العدد ١٩٨ - إبريل ١٩٨١ . ص ٢٩ .

٣٤ . الجارحي . معبد علي ١٩٨١ . نحو نظام نقدي ومالي إسلامي : الهيكلية والتطبيق . المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي . جامعة الملك عبد العزيز . جدة . سلسلة المطبوعات العربية . رقم ٥ . يونيو ١٩٨١ . ص ٢٢ . المالقي . عائشة الشرقاوي ٢٠٠٠ . البنوك الإسلامية . ص ٣٧١ - ٣٧٣ .

٣٥ . إرشيد . محمود عبد الكريم أحمد ١٤٢٧ هـ . الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية . دار النفائس . عمان الطبعة الثانية . ص ٣٦ - ٣٧ .

٣٦ . الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية . من بحث الضيرير . الصديق ١٩٨٢ . أهم أشكال الاستثمار الإسلامي . ج ٥ . ص ٣٢٥ الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م . المالقي . عائشة الشرقاوي ٢٠٠٠ . البنوك الإسلامية .

- ص ٣٧٨-٣٧٩. الخضيرى . محسن أحمد ١٩٩٠ . البنوك الإسلامية . ص ١٣٣ .
- ٣٧ . الصورة الخامسة والسادسة من توصيات وقرارات مؤتمر المصرف الإسلامي الأول وفتوى رقم ١٠ .
- ٣٨ . مصطلح المضاربة المنتهية بالتمليك أورده الدكتور الصديق الضير في بحثه في الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية . ج ٥ . ص ٣٢٥ .
- ٣٩ . المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك هي الصورة التي يغلب استخدامها في البنوك الإسلامية وتأتي أحيانا باسم المشاركة المتناقصة ويقصد بها المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك . الشامسي . جاسم علي سالم . المشاركة المنتهية بالتمليك . مجلة مجمع الفقه الإسلامي . الدورة الثالثة عشرة . ج ٢ . ص ٥٨٧-٦١٦ . العبادي . عبد السلام . المشاركة المتناقصة طبيعتها وضوابطها الخاصة . مجلة مجمع الفقه الإسلامي . الدورة الثالثة عشرة . ج ٢ . ص ٥٢٩-٥٥٦ . الشاذلي . حسن علي . المشاركة المتناقصة في ضوء ضوابط العقود المستجدة . مجلة مجمع الفقه الإسلامي . الدورة الثالثة عشرة . ج ٢ . ص ٤٣٣-٤٨٠ . الزحيلي . وهبة . المشاركة المتناقصة في ضوء ضوابط العقود المستجدة . مجلة مجمع الفقه الإسلامي . الدورة الثالثة عشرة . ج ٢ . ص ٤٨١-٥٠١ . حماد . نزيه كمال . المشاركة المتناقصة في ضوء ضوابط العقود المستجدة . مجلة مجمع الفقه الإسلامي . الدورة الثالثة عشرة . ج ٢ . ص ٥٠٣-٥٢٨ .
- ٤٠ . مشهور . أميرة ١٩٩١ . الاستثمار . ص ٢٨٦ .
- ٤١ . حمود . سامي حسن ١٩٨٢ . تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية . ص ٧٤ . المؤسسة المالية الإسلامية عند الإطلاق تشمل : البنك . الشركة . المصرف الإسلامي .

- ٤٢ . الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية ١٩٨٢ . ج ٥ . ص ٣٢٥ . الحسيني . أحمد حسن أحمد ١٩٩٩ . الودائع المصرفية : أنواعها - استخدامها - استثمارها . مكتبة دار ابن حزم . بيروت . لبنان . ص ١٤٠ . الهيتي . عبد الرزاق رحيم ١٩٩٩ . المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق . دار أسامة للنشر . الأردن . عمان . ص ٥٠١ وما بعدها .
- ٤٣ . خوجة . أدوات الاستثمار . ص ١٠٦ . نشرة معهد الإدارة الأردني . الاستثمار . ص ١٠٩ . مشعل . عبد الباري بن محمد بن علي . عقد المشاركة . مجلة الاقتصاد الإسلامي . ع ١٩٦ . ص ٤٨ - ٤٩ . أبو غدة . عبد الستار . العمل المصرفي الإسلامي . حلقة ٢ . مجلة الاقتصاد الإسلامي . ع ٢٠٨ . ص ٣٢ .
- ٤٤ . أبو غدة . عبد الستار ١٩٩٧ . أوفوا بالعقود - تعريف مبسط بأهم أحكام عقود المعاملات المالية - . ص ٧٥ - ٧٦ . سراج . محمد . النظام المصرفي الإسلامي . ص ١٨٠ - ١٨١ . مؤتمر المصرف الإسلامي بدبي ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م ص ١٤ .
- ٤٥ . المالقي . عائشة الشرقاوي ٢٠٠٠ . البنوك الإسلامية . ص ٣٨٤ .
- ٤٦ . JILL Smolowe. Larry Rother et Paula chi ١٩٨٤. Le Development des banques Islamiques. Revue. problems Economiques. N ١٩٨٤-٧-١٩٨٣, ١٩. p ٣١
- ٤٧ . المصري . رفيق يونس ١٩٨٧ . مصرف التنمية الإسلامي أو محاولة جديدة في الربا والفائدة البنكية . ص ٣٧٣ .
- ٤٨ . العجلوني ٢٠٠٨ . البنوك الإسلامية . ص ٢٢٩ .
- ٤٩ . Mhsin s. Khan et Abbas Mirakor ١٩٨٦. Les pratiques bancaires islamiques. Revue Finances et. Development. Volume ٢٣. N September ١٩٨٦. p ٣٣

- ٥٠ . شاكِر . محمود ١٩٨٩ . البنوك المصرية وأحكام الشريعة الإسلامية . مجلة الأهرام الاقتصادي . العدد ١٠٩٠ . في ٤-١٢-١٩٨٩ . ص ٣٣ .
- ٥١ . صبحي . حمزة ١٩٨٩ . رد على مقال البنوك وأحكام الشريعة لمحمود شاكِر . مجلة الأهرام الاقتصادي . العدد ١٠٩٣ . في ٢٥-١٢-١٩٨٩ . ص ٧٢ .
- ٥٢ . شاكِر . محمود ١٩٨٩ . البنوك المصرية وأحكام الشريعة الإسلامية . العدد ١٠٩٠ . ص ٣٣ .
- ٥٣ . صبحي . حمزة ١٩٨٩ . رد على مقال البنوك وأحكام الشريعة لمحمود شاكِر . العدد ١٠٩٣ . ص ٧٣ .
- ٥٤ . تاج الدين . سيف الدين إبراهيم ١٩٨٥ . مراجعة كتاب عبد العزيز فهمي هيكل مدخل للاقتصاد الإسلامي . مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي . ج ٢ . العدد ٢ . ص ١٦٦ .
- ٥٥ . الغزالي . عبد الحميد . ملاحظات عن النظام المصرفي الإسلامي . ص ٢ .
- ٥٦ . المالقي . عائشة الشرقاوي ٢٠٠٠ . البنوك الإسلامية . ص ٣٩٩-٤٠٤ .
- ٥٧ . صبحي . حمزة ١٩٨٩ . رد على مقال البنوك وأحكام الشريعة لمحمود شاكِر . العدد ١٠٩٣ . ص ٧٣ .
- ٥٨ . الحصين . صالح . مشاكل البنوك الإسلامية عقد السلم ودوره في المصرف الإسلامي . ج ٣ . ص ٧١٥-٧٢٢ .
- ٥٩ . صبحي . حمزة ١٩٨٩ . رد على مقال البنوك وأحكام الشريعة لمحمود شاكِر . العدد ١٠٩٣ . ص ٧٣ .

المراجع

- ابن قدامة. عبد الله بن قدامة المقدسي أبو محمد. الكافي في فقه الإمام المجل أحمد بن حنبل. تحقيق. المكتب الاسلامي. بيروت.
- ابن قدامة. عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد. ١٤٠٥. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني. تحقيق. دار الفكر. بيروت. الأولى.
- أبو النجا. موسى بن أحمد بن سالم المقدسي الحنبلي أبو النجا. زاد المستقنع. تحقيق. علي محمد عبد العزيز الهندي. مكتبة النهضة الحديثة. مكة المكرمة.
- أبو النجا. موسى بن أحمد بن سالم المقدسي الحنبلي. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل. المحقق. عبد اللطيف محمد موسى السبكي. دار المعرفة بيروت - لبنان.
- أبو عويمر. جهاد عبد الله حسين. ١٩٨٦. الترشيد الشرعي للبنوك القائمة. مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية. القاهرة.
- أبو غدة. عبد الستار. القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية. حسابات الاستثمار. مجلة مجمع الفقه الإسلامي. الدورة الثالثة عشرة. ج ٣. ص ٣٣ - ٨٠.
- أبو غدة. عبد الستار. ١٩٨٣. المضاربة أو القراض والتطبيقات المعاصرة. المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي. الكويت من ٢١-٢٣ مارس ١٩٨٣.
- أبو غدة. عبد الستار. ١٩٩٣. حول الفوارق التطبيقية بين المضاربة الفردية والمضاربة المشتركة ضمن كتابه بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية. بيت التمويل الكويتي.
- أحمد. أوصاف. الأهمية النسبية لطرق التمويل المختلفة في النظام المصرفي الإسلامي أدلة عملية من البنوك الإسلامية. مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة. تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة. رقم العدد ٥.

- جدة. IRTI أحمد أو صاف. ١٩٨٧. تطوير البنوك الإسلامية ومشاكلها.
- إرشيد. محمود عبد الكريم أحمد. ١٤٢٧ هـ. الشامل في معاملات وعمليات
المصارف الإسلامية. دار النفائس. الأردن. الطبعة الثانية.
- بيار وماري براديل. ١٩٦٦. الادخار والاستثمار. ترجمة نهاد رضا. الأنوار
بدمشق.
- الجارحي. معبد علي. ١٩٨١. نحو نظام نقدي ومالي إسلامي. الهيكلية
والتطبيق. المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي. جامعة الملك عبد العزيز.
جدة. سلسلة المطبوعات العربية. رقم ٥. يونيو ١٩٨١.
- حسن. أحمد محي الدين. ١٤٠٧ هـ. عمل شركات الاستثمار الإسلامية في
السوق العالمية. طبع بنك البركة الإسلامي. البحرين. الطبعة لأولى.
- حسن. أحمد محيي الدين. ١٩٨٦ م. عمل شركات الاستثمار الإسلامية في
السوق العالمية. ط ١. البحرين. بنك البركة الإسلامي للاستثمار.
- الحصين. صالح. مشاكل البنوك الإسلامية عقد السلم ودوره في المصرف
الإسلامي. الدورة الثامنة.
- حماد. نزيه كمال. المشاركة المتناقصة في ضوء ضوابط العقود المستجدة. مجلة
مجمع الفقه الإسلامي. الدورة الثالثة عشرة. ج ٢. ص ٥٠٣-٥٢٨.
- حمود. سامي حسن. ١٩٨٢. تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة
الإسلامية. الطبعة الثانية. عمان.
- الخضيرى. محسن أحمد. ١٩٩٠. البنوك الإسلامية. دار الحرية. القاهرة. الطبعة
الأولى.
- خوجة. عز الدين محمد. ١٩٩٣. أدوات الاستثمار الإسلامي. دلة البركة
السعودية. الطبعة الأولى.
- خوجه. عز الدين. ١٩٩٣. صناديق الاستثمار الإسلامية. مراجعة د. عبد الستار
أبو غدة. نشر مجموعة دلة البركة.

- الخياط. عبد العزيز. ١٩٩٤. الشركات في الشريعة الإسلامية. مؤسسة الرسالة. ط ١٤١٤، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- رمضان. زياد. ١٩٩٨م. مبادئ الاستثمار. الحقيقي والمالي. عمان. دار وائل. الطبعة الأولى.
- سانو. قطب مصطفى. ٢٠٠٠م. الاستثمار أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي. عمان. دار النفائس. الطبعة الأولى.
- سراج. محمد أحمد. ١٩٨٩. النظام المصرفي الإسلامي. دار الثقافة. القاهرة.
- السرخسي. شمس الدين. المبسوط. تحقيق. دار المعرفة. بيروت.
- سعد الله. رضا. ١٩٩٥. المضاربة والمشاركة. البنوك الإسلامية ودورها في تنمية اقتصاديات المغرب العربي. البنك الإسلامي للتنمية. المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب. وقائع ندوة ٣٤. جدة السعودية.
- سليمان. مجدي عبد الفتاح. ١٩٨١. أضواء على المضاربة والبنوك الإسلامية. مجلة الوعي الإسلامي. العدد ١٩٨. ابريل ١٩٨١.
- السيد طایل. مصطفى كمال. ١٩٨٧. التوظيف الاستثماري للبنوك الإسلامية. مجلة المال والاقتصاد. العدد ٥ أكتوبر ١٩٨٧.
- الشاذلي. حسن علي. المشاركة المتناقصة في ضوء ضوابط العقود المستجدة. مجلة مجمع الفقه الإسلامي. الدورة الثالثة عشرة. ج ٢. ص ٤٣٣-٤٨٠.
- الشربيني. شمس الدين محمد بن محمد الخطيب. ١٤١٥هـ. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج. الطبعة الأولى. ١٤١٥هـ-١٩٩٤م. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.
- صيام. أحمد زكريا. ١٩٩٧م. مبادئ الاستثمار. دار المناهج. عمان. الطبعة الأولى.

- الضريير. الصديق. ١٩٨٢. أهم أشكال الاستثمار الإسلامي. الطبعة الأولى.
- عاشور. يوسف حسين. ٢٠٠٣. إدارة المصارف الإسلامية. فلسطين. الطبعة الثانية.
- العبادي. عبد السلام. المشاركة المتناقضة طبيعتها وضوابطها الخاصة. مجلة مجمع الفقه الإسلامي. الدورة الثالثة عشرة. ج ٢. ص ٥٢٩-٥٥٦.
- العجلوني. محمد محمود. ٢٠٠٨. البنوك الإسلامية أحكامها ومبادئها وتطبيقاتها المصرفية. دار المسيرة للنشر. عمان.
- عز الدين التونسي وخالد شعيب. ١٩٩٢. دليل المصطلحات الفقهية الاقتصادية. بيت التمويل الكويتي. الطبعة الأولى.
- عزي. فخري حسين. ١٩٩٥. صيغ تمويل التنمية في الإسلام. المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب. وقائع ندوة ٢٩. الطبعة الأولى.
- الكاساني. علاء الدين. ١٩٨٢. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. تحقيق. دار الكتاب العربي. بيروت. الثانية.
- الكفراوي. عوف محمود. ٢٠٠١. البنوك الإسلامية. النقود والبنوك في النظام الإسلامي. مركز الاسكندرية للكتاب. مصر.
- المالقي. عائشة الشرقاوي. ٢٠٠٠. البنوك الإسلامية التجربة بين الفقه والقانون والتطبيق. المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى.
- محمد. محمد سامي. ١٩٦٦م. مبادئ الاستثمار. المطبعة السلفية.
- مشهور. أميرة عبد اللطيف. ١٩٩١. الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي. مكتبة مدبولي. القاهرة. الطبعة الأولى.
- أحوال الاقتصاد الإسلامي. دار القلم. دمشق. المصري. رفيع يونس. ١٤٠٩هـ. الطبعة الأولى.

الهوارى . سيد ١٩٨٢م . الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية –
الاستثمار . مصر . الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية .
المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق . ١٩٩٨ . الهيتي . عبد الرزاق رحيم
دار أسامة للنشر . الطبعة الأولى . عمان . الأردن .

المراجع الأجنبية

- Amadou Kane.1985. Qattendre du system financier islamique. journal
le monde diplomatique.fevrier 1985.
- J.M.Keynes.1961. The general theory of employment. interest and
money.London. Macmillan& Co. Ltd. 1961.
- Jill Smolowe. Larry Rother Et Paula Chin.1984.Le development des
banques islamiques.revue. problems economiques. N 1.883.
19-7-1984.
- M.Drissi Alami.1977.Contribution a la definition des societies en droit
musulman.Revue Des Societies N.2.Avril-Juia 1977.
- M.K.Evans.1969. Macroeconomic activity. theory. forecasting. and
control.New York. Evanston. And London. Harper & Row
Publishers 1969.
- Mhsin S. Khan Et Abbas Mirakor.1986.Les pratiques bancaires
islamiques.revue.finances et.Developpement. Volume 23. N
3.September 1986.