

**ANALISIS PERBANDINGAN KEPUTUSAN DEWAN SYARIAH
NASIONAL, MAJELIS ULAMA INDONESIA DAN MAJLIS
PENASIHAT SYARIAH, SURUHANJAYA SEKURITI
MALAYSIA BERKAITAN ISU-ISU
PASARAN MODAL ISLAM**

ZULQARNAIN

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

**ANALISIS PERBANDINGAN KEPUTUSAN DEWAN
SYARIAH NASIONAL, MAJELIS ULAMA INDONESIA
DAN MAJLIS PENASIHAT SYARIAH, SURUHANJAYA
SEKURITI MALAYSIA BERKAITAN ISU-ISU
PASARAN MODAL ISLAM**

ZULQARNAIN

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

**ANALISIS PERBANDINGAN KEPUTUSAN DEWAN
SYARIAH NASIONAL, MAJELIS ULAMA INDONESIA
DAN MAJLIS PENASIHAT SYARIAH, SURUHANJAYA
SEKURITI MALAYSIA BERKAITAN ISU-ISU
PASARAN MODAL ISLAM**

ZULQARNAIN


**TESIS INI DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI
KEPERLUAN BAGI IJAZAH
DOKTOR FALSAFAH**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

UNIVERSITI MALAYA
PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: **ZULQARNAIN**

(No. K.P/Pasport: 

No. Pendaftaran/Matrik: **IHA 070007**

Nama Ijazah: **DOKTOR FALSAFAH**

Tajuk Kertas Projek/Laporan Penyelidikan/Disertasi/Tesis (“Hasil Kerja ini”):

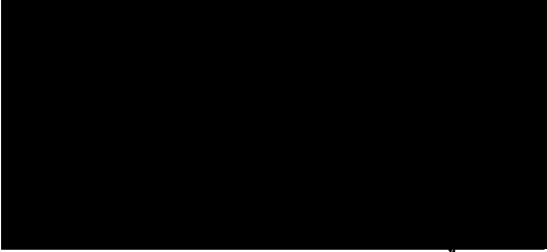
ANALISIS PERBANDINGAN KEPUTUSAN DEWAN SYARIAH NASIONAL, MAJELIS ULAMA INDONESIA DAN MAJLIS PENASIHAT SYARIAH, SURUHANJAYA SEKURITI MALAYSIA BERKAITAN ISU-ISU PASARAN MODAL ISLAM

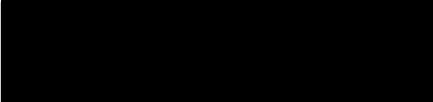
Bidang Penyelidikan: **FIQH MUAMALAH (ISLAMIC LAW OF TRANSACTION)**

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

- (1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
- (2) Hasil Kerja ini adalah asli;
- (3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan dengan sejelasnya dan secukupnya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
- (4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabahnya tahu bahawa penghasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain;
- (5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hakcipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya (“UM”) yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa juga cara sekalipun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
- (6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain sama ada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa g diputuskan oleh UM.

Tarikh: 06 JUN 2016

 di hadapan,


Tandatangan Saksi

Tarikh: 06 JUN 2016

Nama: **DR STANISIAH MUHAMMAD**

Jawatan: **PENYELIDIK KAJIAN**

ABSTRAK

Pasaran modal Islam adalah merupakan alternatif pelaburan bagi menjana modal untuk mempertingkatkan ekonomi masyarakat, korporat serta Negara yang sesuai dengan kehendak syarak. Untuk itu, keputusan DSN MUI dan MPS SC merupakan bahagian daripada inovasi hukum dalam tegahan atau mengharuskan melakukan apa sahaja aktiviti pelaburan. Kajian ini fokus pada perbincangan mengenai isu-isu berbangkit pasaran modal Islam dalam aspek penetapan keputusan yang meliputi dasar-dasar penetapan keputusan dan *manhaj* (metod) *istinbāt al-hukm* yang digunakan serta faktor-faktor yang memberi kesan dan diambil kira dalam penetapan keputusan. Analisis dilakukan menggunakan kaedah kualitatif dengan metod pengumpulan data melalui kepustakaan dan temu bual serta metod analisa data secara perbandingan. Berdasarkan hasil kajian, didapati bahawa penetapan keputusan mengenai isu-isu pasaran modal Islam adalah menggunakan sumber-sumber daripada dalil ayat al-Quran, hadis serta beberapa pandangan fuqaha samada daripada fuqaha silam mahupun fuqaha semasa melalui *manhaj istinbāt al-hukm* dengan metod *bayānī* dan *burhānī* melalui pendekatan *ta'liī* iaitu *'illah al-hukm* dan *qiyāsī*, serta pendekatan *istiṣlāḥī* ke arah pencapaian *maqāsid shari'ah* dan *siyāsah shar'iyyah*, yang merupakan gambaran daripada wujudnya tolak ansur terhadap pandangan hukum pada sumber-sumber penetapan hukum yang berbeza. Bahkan faktor perbezaan lokaliti (budaya tempatan), teknologi semasa, hirarki peraturan perundangan adalah merupakan bahagian terpenting yang memberi kesan dan diambil kira bagi penyelesaian kes-kes pelaburan pada pasaran modal. Diharapkan kajian ini boleh memberi manfaat kepada semua pihak berkaitan.

ABSTARCT

Islamic capital market is an investment alternative to raise capital in enhancing the community's economy, corporate and State in accordance with the requirements of legislation. Therefore, the shariah resolutions by the National Shariah Council Indonesian Ulama Council and Shariah Advisory Council Securities Commission Malaysia is part of a legal innovation in prohibition or the abilities to perform activities of an investment based on Islamic Shari'a. This study focuses on the discussion in relation to Islamic capital market issues that exists in terms of decision making which covers the basics of decision making and *manhaj* (method) *istinbāt al-hukm* used and factors that affect and taken into account in decision making. The analysis was conducted using qualitative methods with methods of collecting data through library research and interviews and then through a comparative analysis method. Based on the results of the survey show that a decision in relation to Islamic capital market issues using the resources of the arguments of the Qur'an, Hadith and some jurists view through method *istinbāt al-hukm bayānī* and *burhānī*, by *ta'līlī* approach through method *'illah al-hukm* and *qiyāsī*, and approach *istiślāhī* towards achieving *maqāsid sharī'ah* and *siyāsah shar'iyah*, which reflects the compromise of legal thought from the sources of different in determination of the law. Even the differences in local realities, current technology, states law and is the most important part which accounted for solving problems of the capital market. Hopefully this study can be beneficial to all parties concerned.

PENGHARGAAN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah setinggi kesyukuran saya ucapkan ke hadrat Allah s.w.t di atas limpahan taufik, hidayah serta pertolongan-Nya, sehingga saya mampu menyelesaikan dan menyempurnakan kajian ini dalam masa yang ditetapkan.

Penghargaan dan ucapan terima kasih yang tiada terhingga saya sampaikan kepada Prof Madya Dr. Shamsiah Mohamad dan Dr. Ridzwan Ahmad yang telah memberikan tunjuk ajar, teguran, kritikan, pengorbanan masa serta pelbagai curahan ilmu yang amat bernilai sehingga kajian ini dapat diselesaikan. Semoga segala-segalanya menjadi amalan soleh di sisi Allah s.w.t. Jutaan terima kasih dan penghargaan juga kepada Ketua Jabatan dan semua pensyarah di Jabatan Fiqh dan Usul, Ketua Pengarah serta seluruh kakitangan pejabat Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, dan juga kepada semua kakitangan Perpustakaan Utama Universiti Malaya, serta kakitangan seluruh perpustakaan yang berada di Malaysia di atas pelayanan mesra terhadap saya selama melakukan kajian ini. Sekalung penghargaan terima kasih pula diucapkan kepada semua pihak, samada dari DSN MUI dan MPS SC yang telah memberikan pelbagai kemudahan untuk menyelesaikan kajian ini, serta rakan-rakan yang telah banyak memberi dorongan, bantuan serta motivasi terhadap saya.

Doa serta penghargaan tidak terhingga juga kepada Ayahanda tercinta Hj. Muhammad Amin Yc, dan Ibunda tersayang Allahyarham Hjh. Umi Salama yang telah bersusah payah mengasuh, mendidik dan membesarkan saya serta tidak pernah lelah berdo'a untuk kejayaan dan keberhasilan saya. Semoga mereka berdua mendapat ampunan dan kasih sayang dari Allah s.w.t amin. Terima kasih untuk zaujati Hjh. Novikawati, S.Ag dan buah cintaku Khildan Muhammad Zulvi, Nael Ghifran Zulvi dan Ridho Ramadhan Zulvi yang selalu bersabar dalam penantian, serta terimakasih

juga kepada Ayahanda dan Ibunda mertua Hj. Mohd Tayib Idris, S.Pd dan Hj. Riyanti serta saudara-saudaraku yang telah banyak memberikan semangat yang tulus ikhlas serta sokongan yang tinggi dari segi moral dan materi untuk menyelesaikan kajian ini.

Akhir kata, kepada Allah s.w.t jualah penulis bermohon semoga semua sokongan dan bantuan yang telah diberikan menjadi amal ibadah dan mendapat ganjaran yang sebaik-baiknya dari Allah s.w.t. Semoga tesis ini dapat memberikan manfaat kepada diri saya dan pembaca. Amīn yā rabb al-‘ālamīn.

Kuala Lumpur, Jun 2016

Zulqarnain

Jalan Ahmad Yani No. 66 RT.02/01
Muara Bulian, 36613, Batanghari
Jambi – Indonesia.
zul_q99@yahoo.co.id

SENARAI KANDUNGAN

PRELIMINARI	HALAMAN
Abstrak	iv
Abstract	v
Penghargaan	vi
Senarai Kandungan	viii
Panduan Transliterasi	xii
Senarai Kependekan	xiv
Senarai Jadual, Carta, Rajah	xvi

BAB SATU

PENDAHULUAN

1.0	Pengenalan	1
1.1	Latar belakang kajian	2
1.2	Permasalahan Kajian	6
1.3	Objektif Kajian	8
1.4	Kepentingan Kajian	9
1.5	Skop dan Batasan Kajian	9
1.6	Definisi Tajuk	10
1.7	Kajian Lepas	12
1.8	Metodologi Kajian	25
1.9	Sistematika Penulisan	29

BAB DUA

KAEDAH-KAEDAH PENYELIDIKAN DALAM PENETAPAN HUKUM ISLAM

2.0	Pengenalan	31
2.1	Sumber-sumber dalam Penetapan Hukum: <i>Satu Tinjauan Umum</i>	
2.1.1	Sumber-sumber Utama	33
2.1.2	Sumber Sokongan	40
2.2	Kaedah-kaedah <i>Fiqh</i> dan <i>Uşūl</i>	60
2.3	Metode (<i>Manhaj</i>) <i>Istinbāt al-Hukm</i>	
2.3.1	Metode <i>Bayānī</i>	69
2.3.2	Metode <i>Burhānī</i>	76
2.3.2.1	Analisis Berasaskan Metode <i>Istişlāhī</i> , <i>Maqāşid Sharī'ah</i> dan <i>Siyāşah Shar'iyah</i>	78
2.3.2.2	Analisis Berasaskan Metode <i>Ta'līlī: 'Illah al-Hukm</i> dan <i>Qiyāşī</i>	79
2.4	Kesimpulan	91

BAB TIGA

PENGENALAN TENTANG PASARAN MODAL ISLAM DI INDONESIA DAN MALAYSIA

3.0	Pengenalan	93
3.1	Definisi dan Sejarah Pasaran Modal Islam	
3.1.1	Definisi Pasaran Modal	94
3.1.2	Sejarah dan Perkembangan Pasaran Modal Islam	106
3.2	DSN MUI dan Pasaran Modal Islam di Indonesia	115
3.2.1	Sejarah Penubuhan	116
3.2.2	Kedudukan Keputusan dalam Perundangan	128

3.3	MPS SC dan Pasaran Modal Islam di Malaysia	
3.3.1	Sejarah Penubuhan	133
3.3.2	Kedudukan Keputusan dalam Perundangan	139
3.4	Kesimpulan	140

BAB EMPAT

ANALISIS PERBANDINGAN KEPUTUSAN PASARAN MODAL ISLAM INDONESIA DAN MALAYSIA

4.0	Pengenalan	142
4.1	Dasar-dasar Penetapan Keputusan dalam Isu-isu Berbangkit Pasaran Modal Islam	143
4.1.1	Isu-isu dalam Aktiviti Pasaran Modal	
4.1.1.1	Isu Riba	143
4.1.1.2	Isu <i>Gharar</i>	152
4.1.1.3	Isu <i>Maysir</i>	159
4.1.1.4	Isu <i>Ghalat</i>	162
4.1.1.5	Isu Spekulasi	164
4.1.1.6	Isu <i>Da' wa Ta'ajjal</i>	174
4.1.1.7	Isu <i>'Umūm Balwā</i>	179
4.1.1.8	Isu <i>Ta'wīd</i>	180
4.1.1.9	Isu <i>Najsh</i>	188
4.1.1.10	Isu <i>Ihtikār</i>	190
4.1.2	Prinsip Muamalah dalam Pasaran Modal Islam	
4.1.2.1	<i>Mushārahah Mutānaqīshah</i>	194
4.1.2.2	<i>Bay' 'Inah</i>	197
4.1.2.3	<i>Bay' Ma'dūm</i>	203
4.1.2.4	<i>Bay' Wafā'</i>	210

4.1.2.5	<i>Bay' Muzāyadah</i>	211
4.1.2.6	<i>Bay' 'Urbūn</i>	220
4.2	<i>Manhaj</i> (Metode) <i>Istinbāt al-Ḥukm</i>	
4.2.1	Metode <i>Bayānī</i>	227
4.2.2	Metode <i>Burhānī</i>	235
4.3	Faktor-faktor yang Memberi Kesan dan diambil kira dalam Penetapan Keputusan	248
4.4	Kesimpulan	263

BAB LIMA

KESIMPULAN DAN CADANGAN

5.0	Pengenalan	266
5.1	Kesimpulan	266
5.2	Cadangan dan Saranan	268
	BIBLIOGRAFI	271
	LAMPIRAN	286

PANDUAN TRANSLITERASI

A. Konsonan

Huruf Arab	Nama dan Transkripsi
ء, ا	a, ' (Hamzah)
ب	b
ت	T
ث	th
ج	J
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ

Huruf Arab	Nama dan Transkripsi
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	'
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w
ي	y
ة	h

B. Vokal

Vokal Pendek	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
َ (Fathah)	a	قَاتَا	qanata
ِ (Kasrah)	i	سَلِمَ	salima
ُ (Dammah)	u	جُعِلَ	ju'ila

Vokal Panjang	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
ا / ي	ā	كُبْرَى / بَابٌ	bāb / kubrā
ي	ī	وَكَيْلٌ	wakīl
و	ū	سُورَةٌ	sūrah

C. Diftong

Diftong	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
اَو	aw	قَوْلٌ	qawl
اَي	ay	خَيْرٌ	khayr
اُو	uww	قُوَّةٌ	quwwah
اَيّ	iy/i	عَرَبِيٌّ	‘Arabiy/i

SENARAI KEPENDEKAN

ASK	: Amanah Saham Kedah
ASBI	: Amanah Saham Bank Islam
AMMB	: Arab Malaysian Merchant Bank
ASDI	: Amanah Saham Darul Iman
BAPEPAM	: Badan Pengawas Pasar Modal
BBA	: Prinsip Bay' Bithaman Ajil
BI	: Bank Indonesia
BIMB	: Bank Islam Malaysia Berhad
BNM	: Bank Negara Malaysia
BBMB	: Bank Bumiputera Malaysia Berhad
BPH	: Badan Pelaksana Harian
c.	: Cetakan
Dr.	: Doktor
DSN	: Dewan Syariah Nasional
DPS	: Dewan Pengawas Syariah
CPO	: Crude palm oil futures contract / kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah
DEB	: Dasar Ekonomi Baru
DPR	: Dewan Perwakilan Rakyat
Ed.	: Edisi
FMUTM	: Federation of Malaysian Unit Trust Managers / Persekutuan Pengurus Unit Amanah Malaysia
GBA	: Green Bankers Acceptances
h.	: Halaman / Muka Surat
IIMM	: Pasaran Wang Islam Antarabangsa
IUT	: Islamic Unit Trust
IOSCO	: Pertubuhan Antarabangsa Suruhanjaya Sekuriti
IAB	: Islamic Acceptance Bills / Bil Penerimaan Islam
IDB	: Islamic Development Bank / Bank Pembangunan Islam
IBFIM	: Islamic Banking and Finance Institute of Malaysia
IDS	: Islamic Dept Securities / Sekuriti Hutang Islam
IIFM	: Islamic Financial Market Bahrain
IUT	: Islamic Unit Trust / Unit Amanah Saham
j.	: Jilid
KPII	: Kumpulan Penyelidikan Instrumen Islam
KNB	: Khazanah Nasional Berhad
KDNK	: Kadar Dalam Negara Kasar Malaysia
LK	: Lembaga Kewangan
LKS	: Lembaga Kewangan Syariah
LTH	: Lembaga Tabung Haji
MACPA	: Malaysian Association of Certified Public Accountants
MPS	: Majlis Penasihat Syariah / <i>Shariah Advisory Council (SAC)</i>
MPR	: Majlis Perwakilan Rakyat
MESDAQ	: Exchange of Securities Dealing & Automated Quotation Bhd / Bursa Dagangan Sekuriti dan Sebut Harga Automasi Malaysia
MDEX	: Bursa Saham Derivatif Malaysia
MUI	: Majlis Ulama Indonesia
NIC	: Negara Perindustrian Baru
OIC	: Pertubuhan Persidangan Islam

PDB	: Petronas Dagangan Berhad
PD	: Principal dealer/ peniaga utama
PGB	: Petronas Gas Berhad
PMI	: Pasaran Modal Islam
Prof.	: Profesor
RI	: Republik Indonesia
RM	: Ringgit Malaysia
RP	: Rupiah
RHS	: Rashid Hussein Securities
ROC	: Pendaftar Syarikat
S.W.T	: Subhanahu Wa Ta'ala
S.A.W	: Sallaallahu 'Alaihi Wassalam
SBL	: Pinjam Meminjam Sekuriti
SLG	: Skim Lepas Graduan
SPV	: Special purpose vehicle
SC	: Securities Commission (Suruhanjaya Sekuriti)
SCO	: Syariah Compliance Officer
SPTF	: Sistem Perbankan Tanpa Faedah
SPTF	: Sistem Perbankan Tanpa Faedah
SPI	: Sistem Perbankan Islam
SUTRA	: State Unit Trust Association / Persatuan Unit Amanah Negeri
t.t.	: Tahun Tidak Diketahui
tnp	: Tanpa Penerbit
TSR	: Transferable Subscription Right (Hak Langganan Boleh Pindah)
UPMI	: Unit Pasaran Modal Islam
UU	: Undang-undang
Emiten	: <i>emitten</i> iaitu syarikat yang memperoleh dana melalui pasaran modal, baik dengan menerbitkan saham atau obligasi dan menjualnya secara umum kepada masyarakat; perusahaan yang mencatatkan sahamnya dan diperdagangkan di bursa saham juga disebut emiten

SENARAI JADUAL, CARTA, RAJAH DAN LAMPIRAN

Senarai Jadual

Nombor	Tajuk Jadual	Halaman
3.1	Senarai Nama Saham di Jakarta Islamic Indeks (Jan-June 2006)	
3.2	Senarai Pengerusi BPH-DSN (periode 2010-2015)	
3.3	Tingkat Pendidikan Pimpinan dan Anggota DSN	
3.4	Prinsip-prinsip Dasar Pasaran Modal Islam	
3.5	Senarai Ahli MPS SC (1 Julai 2012-30 June 2014)	
4.1	Dasar-dasar Penetapan Keputusan pada Isu-isu Berkaitan Aktiviti Pasaran Modal Islam	
4.2	Dasar-dasar Penetapan Keputusan pada Prinsip Muamalah	

Senarai Carta

Nombor	Tajuk Carta	Halaman
3.1	Pasaran Modal di Malaysia	
3.2	Struktur Badan Pengawalseliaan dalam Pasaran Modal Malaysia	
3.3	Struktur Organisasi DSN MUI	
3.4	Struktur Organisasi MPS SC	
4.1	Konsep Dasar Aktiviti Muamalah	

Senarai Rajah

Nombor	Tajuk Rajah	Halaman
3.1	Tahapan Penyusunan Fatwa DSN-MUI	
3.2	Hubung kait antara DSN-MUI dengan LKS	
4.1	Konsep Integriti <i>Manhaj Istinbāt al-Ḥukm</i>	

Senarai Lampiran

No. Lampiran	Tajuk Lampiran
1.	Keputusan-Keputusan MPS-SC Malaysia
2.	Fatwa-fatwa DSN-MUI Indonesia

BAB I : PENDAHULUAN

1.0 Pengenalan

Pelaburan ialah salah satu aktiviti muamalah yang berkembang saat ini dengan kepelbagaian jenisnya dan merupakan kegiatan muamalah yang sangat dianjurkan, dengan melaburkan harta menjadi produktif dan bermanfaat bagi orang ramai, harta dapat berkembang tidak hanya pada beberapa orang sahaja. Pelaburan harta, boleh mendorong distribusi agihan pendapatan yang merata pada masyarakat, kerananya pelaburan terdiri dari beragam bentuk, dan salah satu sarana pelaburan moden yang menjadi penjana perekonomian dunia adalah pasaran modal¹.

Pada konteks pasaran modal, tidak menutup kemungkinan wujud aktiviti pelaburan yang melibatkan beberapa aktiviti yang dilarang oleh Syariah, antaranya aktiviti riba, kezaliman, *najsh* (penawaran palsu), penipuan, unsur *gharar*, *maysir* dan perkara lain yang dilarang oleh Syariah. Bagi mengelakkan perkara tersebut, perlu mewujudkan sistem pasaran modal yang lebih terancang dan seragam yang boleh diguna pakai oleh semua lapisan masyarakat Islam dalam aktiviti pelaburan, sehingga dapat mengurangkan kekeliruan masyarakat tentang pelbagai pandangan Syariah yang berbeza, iaitu pasaran modal Islam.

Untuk itu, keputusan dan fatwa mempunyai peranan yang amat penting bagi menyebarkan pengetahuan Islam kepada masyarakat dan memberi alternatif dalam hukum serta membetulkan kefahaman yang salah khususnya berkaitan pasaran modal tersebut, sehinggalah umat Islam dapat melaburkan modal pada pelaburan yang sesuai dengan kehendak syarak bagi menjana kepada pertumbuhan ekonomi rumah tangga bahkan ekonomi Negara.

¹ Pasaran modal ialah tempat berjumpanya pemilik modal dengan pengguna modal untuk tujuan pelaburan jangka pertengahan dan jangka panjang. Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), 3: 234.

1.1 Latar Belakang Kajian

Syariat Islam adalah syariat yang anjal (*flexible*). Sebenarnya sifat keanjalannya itu bertitik tolak daripada prinsip umum yang menjadi asas atau tonggak kepada syariat Islam itu sendiri, iaitu prinsip *جلب المصالح و درء المفاسد*. Oleh itu, Syariat Islam mampu berjalan seiring dengan perkembangan dan perubahan yang berlaku di dunia ini. Antara perkara yang nampak mengalami perubahan dan pembaharuan ialah perkara-perkara yang berkaitan dengan *mu‘āmalāt māliyyah*,² antaranya dalam masalah kewangan. Untuk menyesuaikan dengan tuntutan dan perkembangan sektor kewangan semasa inilah, adalah menjadi suatu keperluan pembaharuan serta pemurnian terhadap pandangan para sarjana klasik lampau yang harus dilakukan dari masa ke semasa.

Hal ini tidak boleh dinafikan bahawa kemungkinan pandangan para sarjana silam dalam keputusannya yang relevan pada masa itu tidak lagi relevan dengan permasalahan semasa yang berlaku pada masa sekarang. Berkemungkinan juga konsep yang wujud ketika itu tidak cukup lagi untuk menampung kes-kes baru yang sentiasa muncul sejajar dengan perkembangan hidup masyarakat masa kini, antaranya kes kewangan iaitu pasaran modal. Ini kerana, ia menyelaraskan dengan keadaan dan situasi tempat serta mengikuti aliran semasa. Di atas dasar ini, Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah telah merumuskan kaedah yang popular iaitu: *taghayyur al-fatwā bi ḥasbi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-aḥwāl wa al-‘awā‘id* (perubahan fatwa mengikuti perubahan waktu, tempat, keadaan semasa, niat dan adat kebiasaan)³.

Kenyataan ini dikukuhkan lagi dengan hasil-hasil kajian sarjana barat yang menunjukkan adanya hubungan rapat antara keputusan dan perubahan sosial, politik dan

² Shamsiah Mohamad et al., “Pengaruh Budaya Melayu dalam Hukum Kontrak Muamalat di Malaysia”, dalam *Hukum Islam dan Budaya Tempatan*, Penyunting: Md. Saleh Hj. Md. Hj. Ahmad et al., (Malaysia: Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2006), 269.

³ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I‘lām al-Muwāqī‘in ‘an Rabb al-‘Ālamīn*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Salām Ibrāhīm. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), 3: 11.

ekonomi dalam masyarakat Islam.⁴ Atas dasar kaedah di atas, dengan merujuk kepada beberapa negara pada zaman moden kini, fungsi keputusan dalam sesebuah negara dapat dibezakan melalui tiga fungsi utama, iaitu: *pertama*, negara yang menjadikan syariat Islam sebagai dasar dan undang-undang negara yang dilaksanakan secara menyeluruh dan sempurna, maka fungsi keputusan memainkan peranan yang sangat penting; *kedua*, negara yang mengaplikasikan hukum sekular, maka keputusan tidak mempunyai peranan dan tidak berfungsi dalam pentadbiran sesebuah negara; *ketiga*, negara yang menggabungkan pelaksanaan hukum sekular dan hukum Islam dalam pentadbirannya, maka fungsi keputusan lebih tertumpu dalam ruang cakupan hukum Islam sahaja.⁵ Oleh itu, Negara Indonesia dan Malaysia yang merupakan sebuah negara yang majoriti penduduknya beragama Islam dan bermazhab *sunni*, telah mengaplikasikan pola pentadbiran yang ketiga sehingga menjadikan kajian terhadap fatwa dan keputusan ulama menjadi sebuah kajian yang menarik.

Menyikapi ke atas perlunya keputusan berkaitan pasaran modal Islam ini, maka Majelis Ulama Indonesia menubuhkan sebuah badan kepengurusan yang berkuat kuasa menetapkan keputusan tersebut, iaitu pada tahun 1998 ditubuhkan Dewan Syariah Nasional.⁶ Sejak ditubuhkan pada tahun 1998 hingga sekarang, DSN MUI telah banyak mengeluarkan keputusan-keputusan (yang berbentuk fatwa) dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum ekonomi. Keputusan-keputusan itu mencakup masalah-masalah kewangan, baik di bidang perbankan mahupun di bidang pasaran modal⁷ dan lain sebagainya. Keputusan-keputusan tersebut sama ada merupakan jawapan daripada pertanyaan-pertanyaan masyarakat, institusi kerajaan atau swasta dan tokoh-tokoh agama, ataupun ia merupakan kes yang muncul dengan sendirinya yang perlu

⁴ Ahmad Hidayat Buang, "Penulisan dan Kajian Fatwa", dalam *Fatwa di Malaysia*. (Kuala Lumpur: Jabatan Syariah dan Undang-undang API-UM, 2004), 2.

⁵ Anderson, *Islamic Law in the Modern World*. (New York: New York University Press, 1995), 81-86.

⁶ Hasanudin, "Produk dan Transformasi Fatwa DSN MUI", dalam *Jurnal Al-Risalah: Jurnal IAIN STS Jambi*, (edisi 8:2 Disember 2008), 143. Lihat juga dalam DSN MUI, *Mengenal Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat DSN MUI, 2011), 3.

⁷ Berkaitan dengan hal ini, DSN MUI baru mulai mengeluarkan keputusan dalam bentuk fatwa yang berkaitan dengan pasaran modal Islam pada tahun 2003.

diselesaikan oleh DSN MUI sebagai badan kepengurusan yang mempunyai tugas dan fungsi untuk memberi jawapan terhadap kes-kes yang terjadi khususnya dalam bidang hukum ekonomi Islam.

Manakala di Malaysia, Majlis Penasihat Syariah telah ditubuhkan oleh Suruhanjaya Sekuriti Malaysia pada May 1996 di bawah seksyen 18, Akta Suruhanjaya Sekuriti 1993 (SCA), yang diberikan mandat dalam memastikan perjalanan pasaran modal Islam selaras dengan prinsip-prinsip Syariah.⁸ Bidang kuasanya ialah memberi nasihat kepada Suruhanjaya dalam semua perkara yang berhubung kait dengan pembangunan pasaran modal Islam yang komprehensif dan bertindak sebagai pusat rujukan dalam semua isu-isu pasaran modal.

Akan tetapi, sinonim dengan perkembangannya yang masih baharu serta ketidakwujudan bursa dan konsep pasaran modal dalam perjalanan sejarah kebudayaan Islam, maka keputusan yang berkaitan dengan bursa dan konsep pasaran modal tersebut menggunakan dalil dalam penerapannya sedikit lebih fokus pada beberapa pendapat ulama semasa, kaedah-kaedah fiqh serta konsep *maṣlahah* dan *mafsadah*. Oleh itu, tidak menutup kemungkinan kecenderungan keputusan berkaitan pasaran modal Islam kepada ijtihad berdasarkan *survival* umat dan realiti semasa sahaja, bahkan adanya unsur haram atau penyelewengan dari yang halal dalam instrumen pasaran modal, hal ini kerana tidak semua instrumen yang tersedia di pasaran modal konvensional itu adalah halal, ini lantaran wujudnya isu-isu berbangkit yang ada dalam pasaran modal seperti *gharar*, spekulasi, *riba*, *shubḥah*, perjudian (*maysīr*), *bay' ma'dūm* dan lain-lain.

Realitinya dijumpai daripada kedua-dua keputusan samada daripada DSN MUI mahupun MPS SC, beberapa isu-isu berbangkit berkaitan pasaran modal Islam yang digunakan berbeza dalam rumusan penetapannya. Antara contohnya iaitu penggunaan

⁸ Nurdin Ngadimon, "Penganalisisan Sekuriti-sekuriti Tersenarai: Kriteria Syariah", dalam Kertas Kerja Seminar Pengenalan Pasaran Modal Islam di Dewan Persidangan Suruhanjaya Sekuriti, (8 Julai 1999), 2.

isu *bay' ma'dūm*⁹, spekulasi dan lain-lain yang berkaitan dengan aktiviti dan prinsip-prinsip muamalah dalam pasaran modal Islam yang berbeza. Bahkan dalam perkembangannya masa sekarang, apabila dilihat dari keinginan masyarakat untuk melaburkan modal, Negara Malaysia mendapatkan sokongan dan sambutan hangat daripada masyarakat serta ramainya badan korporat menggunakan instrumen pasaran modal Islam tersebut bagi membiayai aktiviti ekonomi mereka, hal ini sangat berbeza dengan Negara Indonesia yang kurang mendapatkan sambutan serta sokongan daripada masyarakat mahupun korporat bahkan pemerintahan. Kewujudan perbezaan ini dimungkinkan kerana faktor lokaliti, sosio-politik, penggunaan instrumen derivatif pasaran modal dan lain-lain yang berbeza antara kedua-dua Negara.

Memandangkan isu-isu ini amat penting kepada masyarakat Islam dan pihak korporat bagi melaburkan modal dalam pelaburan yang sesuai dengan kehendak syarak, kerana ianya melibatkan persoalan halal dan haram, maka Isu-isu berbangkit ini perlu dikaji secara berterusan mengikut perubahan zaman, tempat dan lai-lain bagi mengelakkan penggunaan rumusan keputusan yang tidak sesuai dengan kehendak syarak. Keperluan ini sebenar merupakan sebahagian permasalahan yang dihadapi negara-negara yang berpenduduk majoriti Muslim, baik negara tersebut memiliki konstitusi Islam mahupun tidak. Ini dapat dilihat dari proses negara tersebut ketika memahami dan melaksanakan hukum Islam dalam konteks hukum Nasional¹⁰. Hakikatnya legaliti hukum Negara adalah merupakan sesuatu yang mustahak dalam

⁹ Dalam keputusannya MPS SC menyatakan bahawa *bay' ma'dūm* dan spekulasi diharuskan dalam pasaran modal Islam yang berhubungan dengan instrumen derivatif antaranya waran dan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah. (lihat Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti*, ed.ke-2. (Kuala Lumpur, Suruhanjaya Sekuriti, 2006), 25); sedangkan dalam keputusannya DSN MUI menetapkan bahawa spekulasi dan *bay' ma'dūm* ditegah dalam aktiviti urus niaga pasaran kerana ianya merupakan salah satu bahagian daripada tindakan penipuan dan manipulasi transaksi yang mengandungi unsur *gharar*, *darar*, bahkan *zulm*. (lihat keputusan DSN-MUI Nombor 40/DSN-MUI/X/2003 bab. V pasal. 5 ayat 1 dan 2.

¹⁰ Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia*. (Jakarta: Universitas Yarsi, 1999), 65-66. Di Indonesia, pro dan kontra dalam penerapan hukum Islam ini yang harus dicari jalan keluarnya, antaranya dengan menjadikan keputusan DSN MUI tentang Pasaran Modal Islam sebagai polisi, begitu pun Malaysia yang menjadikan keputusan MPS SC sebagai panduan aktiviti.

pelaksanaan keputusan berkaitan pasaran modal bagi mempertingkatkan perekonomian Negara, di samping faktor teknologi, sosio-politik dan budaya suatu bangsa.

Oleh itu, adalah menjadi kesedaran serta kewajipan kepada penulis untuk mengkaji keputusan-keputusan yang telah ditetapkan oleh DSN MUI dan MPS SC¹¹ sehingga peranan kedua-duanya dalam mengawal hukum dan mengembangkan pasaran modal Islam seiring dengan perubahan zaman dan perkembangan isu-isu semasa yang sesuai dengan kehendak syarak, memandangkan badan ini merupakan antara sektor terpenting dalam memartabatkan sebuah negara yang berjaya lagi dihormati.

1.2 Permasalahan Kajian

Sebagaimana telah diperbincangkan di atas, bahawa persoalan pasaran modal Islam, jika dilihat dari kategori hukum Islam (fiqh), adalah kategori muamalah.¹² Dalam fiqh, kategori muamalah memiliki peluang inovasi dan intervensi. Kerana kaedah yang berlaku dalam muamalah membolehkan melakukan apa sahaja aktiviti selama tiada tegahan daripada ajaran Islam, kaedah tersebut antaranya ialah:

الأصل في المعاملات الإباحة إلا ما دلَّ الدليل على تحريمها

Terjemahan: “Hukum asal dari muamalah adalah boleh kecuali yang ditunjukkan dalil atas keharamannya”.¹³

Oleh itu, Muamalat Islam adalah merupakan salah satu lapangan perundangan Islam. Akhir-akhir ini ia menarik perhatian bukan sahaja pasaran modal Islam, bahkan

¹¹ Malaysia yang merupakan negara perbanding dalam kajian ini adalah negara yang lebih dahulu menerapkan sistem kewangan Islam termasuk dalamnya pasaran modal Islam (mula akhir tahun 1990-an). Kajian perbandingan ini dilakukan kerana keputusan DSN MUI masih dalam tahap perkembangan.

¹² *Fiqh Mu'āmalah* ialah merupakan aturan-aturan Allah SWT yang ditujukan untuk mengatur kehidupan manusia dalam urusan duniawi. Pengertian demikian mengandungi cakupan luas, sedangkan pengertian lebih khusus dari *fiqh mu'āmalah* ialah aturan-aturan Allah SWT yang telah ditetapkan untuk mengatur hubungan antara manusia dengan cara memperoleh, mengatur, mengelola, dan mengembangkan harta. Dari dua pengertian ini dapat disimpulkan bahawa *fiqh mu'āmalah* membahaskan aturan yang berkaitan dengan hubungan sosial. Lihat Rahmat Syafi'i, *Fiqh Mu'āmalah*. (Bandung: Pustaka Setia, 2004), 15-16.

¹³ Muḥammad Rawās Qal'ahji, *al-Mu'āmalāt al-Māliyah al-Mu'āsirah fī Daw'i al-Fiqh wa al-Sharī'ah*. (Beirut: Dār al-Nafā'is, 2002), 11.

juga pasaran modal konvensional. Banyak pasaran modal Islam memperkenalkan produk yang berlandaskan syariah dan mendapat sambutan hangat daripada umat Islam. Ia melibatkan banyak isu baru dan semasa. Memandangkan isu-isu ini penting kepada masyarakat Islam, kerana melibatkan persoalan halal dan haram, para ulama telah mengambil inisiatif membahaskan isu-isu baru tersebut samada secara individu mahupun berkumpul sebagaimana yang berlaku di Indonesia dan di Malaysia bagi melihat sejauh manakah ia menepati syariah ataupun tidak. Salah satu perbincangan yang menarik berkaitan dengan isu-isu pasaran modal Islam ini ialah isu-isu yang terdapat dalam buku Kumpulan Fatwa DSN-MUI dan Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti.

Antara persoalan penting yang berkaitan dengan kajian ini ialah mengupas isu-isu muamalat semasa baik yang berkaitan dengan aktiviti urus niaga mahupun prinsip muamalat dalam pasaran modal yang dimuatkan dalam buku Kumpulan Fatwa DSN-MUI dan Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti bagi melihat kesesuaian isu-isu tersebut dengan keadaan perkembangan masa kini atau sebaliknya.

Oleh kerana demikian ada beberapa masalah pokok yang menjadi topik utama yang akan dibahas dalam kajian ini:

1. Apakah dasar-dasar penetapan hukum yang ada dalam isu-isu berbangkit yang digunakan dalam penetapan keputusan DSN MUI dan MPS SC berkaitan pasaran modal Islam sudah sesuai dengan panduan tata cara penetapan hukum yang disepakati DSN MUI dan MPS SC?
2. Bagaimanakah metodologi penetapan hukum yang digunakan oleh DSN MUI dan MPS SC bagi mengharuskan ataupun menegah isu-isu berbangkit digunakan dalam aktiviti urus niaga pasaran modal?
3. Apa sahaja faktor-faktor yang mempengaruhi rumusan penetapan keputusan daripada keputusan DSN MUI dan MPS SC berkaitan pasaran modal Islam?

1.3 Objektif Kajian

Berdasarkan soalan kajian di atas, maka objektif kajian yang ingin dicapai, iaitu:

- 1 Mengenalpasti dasar-dasar penetapan hukum yang ada dalam isu-isu berbangkit yang diambil kira dan memberi kesan dalam penetapan keputusan DSN MUI dan MPS SC berkaitan pasaran modal Islam.
- 2 Menganalisis *manhaj* (metod) *istinbāt al-ḥukm* yang diaplikasikan dalam keputusan DSN MUI dan MPS SC berkaitan pasaran modal Islam.
- 3 Mengkaji dan menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi penetapan sesebuah keputusan berkaitan pasaran modal Islam sehingga diperolehi maklumat yang objektif tentang perbezaan dan persamaan antara DSN MUI dan MPS SC.

1.4 Kepentingan Kajian

Bertitik tolak dari permasalahan dan objektif kajian di atas, maka yang menjadi kepentingan kajian adalah sebagai berikut:

- 1 Memberikan kefahaman mengenai isu-isu berbangkit yang diambil kira dalam penetapan keputusan DSN MUI dan MPS SC berkaitan pasaran modal Islam serta mengemukakan instrument utama dan derivatif yang ada dalam urus niaga pasaran modal Islam.
- 2 Memberikan gambaran yang jelas mengenai sumber-sumber penetapan keputusan yang digunakan oleh DSN MUI dan MPS SC melalui *manhaj* (metod) *istinbāt al-ḥukm*.
- 3 Menyingkap faktor-faktor yang mempengaruhi penetapan sesebuah keputusan berkaitan pasaran modal Islam.
- 4 Mengetahui bentuk-bentuk persamaan dan perbezaan yang wujud dalam proses penetapan keputusan mengenai pasaran modal Islam di Indonesia dan Malaysia.

1.5 Skop Dan Batasan Kajian

Kajian ini membincangkan dan menganalisa terhadap isu-isu berbangkit pada aktiviti urus niaga pasaran modal dan prinsip muamalah yang diambil kira dalam penetapan fatwa DSN MUI dan keputusan MPS SC. Secara lebih khususnya, kajian ini menumpukan kepada beberapa pembahasan iaitu: penggunaan dasar-dasar penetapan keputusan serta *manhāj* (metod) *istinbāt al-ḥukm* pada enam belas isu berbangkit sebagai mewakili sebilangan besar isu-isu berbangkit dalam keputusan-keputusan yang telah dikeluarkan oleh kedua-dua badan ini mulai daripada tahun 2000 hingga tahun 2012¹⁴ yang ada pada buku kumpulan fatwa DSN-MUI dan keputusan MPS SC yang fokus kajiannya pada instrumen utama dan derivatif pasaran modal Islam antaranya iaitu: saham, obligasi, waran, jualan singkat (*short selling*) dan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah. Keputusan berkenaan isu-isu berbangkit dalam pasaran modal Islam tersebut telah dibahagikan kepada dua kategori, iaitu:¹⁵ *Kategori pertama* ialah melibatkan keputusan pada isu yang berkaitan dengan aktiviti pasaran modal, keputusan yang terlibat antaranya: isu riba, *gharar*, *maysir* (judi), isu *ghalat*, spekulasi, *da' wa ta'ajjal*, *'umum balwa*, *ta'wīd*, *najsh* dan *iḥtikār*. *Kategori kedua* pula ialah keputusan yang berkaitan dengan prinsip muamalat dalam pasaran modal Islam. Antara keputusan yang terlibat ialah *Mushārahah Mutanāqīshah*, *bay' 'īnah*, *bay' ma'dūm*, *bay' wafā'*, *bay' muzayyadah*, serta *bay' 'urbūn*

¹⁴ Masa keputusan yang dihadkan dalam kajian kerana Keputusan DSN MUI sewaktu kajian dibentangkan baru terhad pengeluarannya hingga tahun 2012 sahaja.

¹⁵ Justifikasi pemilihan enam belas buah isu berbangkit sebagai mewakili sebilangan besar isu-isu berbangkit dalam keputusan-keputusan yang telah dikeluarkan oleh kedua-dua badan ini, disebabkan:

- Isu-isu berbangkit berkaitan aktiviti muamalah yang dikeluarkan oleh kedua-dua badan penggubal keputusan ini ianya terlalu banyak, sedangkan ada sebahagian isu berbangkit belum dibincangkan di peringkat keputusan. Oleh itu, bagi mencari kesamaan perlu kepada pemilihan beberapa keputusan terpilih sahaja agar lebih fokus dan menjurus kepada pokok pembicaraan.
- Kajian ini memberi tumpuan untuk mengenal pasti pengambil kiraan, kesan dan pengaruh dua ciri perbezaan yang wujud di antara Indonesia dan Malaysia (dasar penetapan hukum, metod *istinbāt al-ḥukm*). Oleh itu, keputusan-keputusan yang dipilih adalah dikira sangat hampir sama bagi membuktikan perkara tersebut.
- Keputusan-keputusan yang dikeluarkan oleh kedua-dua badan penggubal keputusan ini ialah terlalu banyak. Oleh itu, perlu kepada pemilihan beberapa keputusan terpilih sahaja agar lebih fokus dan menjurus kepada pokok pembicaraan.

1.6 Definisi Tajuk

Tesis ini bertajuk: “*Analisis Perbandingan Keputusan Dewan Syariah Nasional, Majelis Ulama Indonesia dan Majlis Penasihat Syariah, Suruhanjaya Sekuriti Malaysia Berkaitan Isu-isu Pasaran Modal Islam*”. Untuk memudahkan pemahaman ke atas tajuk tersebut dan mengelakkan tanggapan yang berbeza terhadap fokus kajian ini, maka perlu adanya penegasan istilah yang dipergunakan, iaitu:

Analisis Perbandingan adalah merupakan penyelidikan terhadap beberapa isu berbangkit untuk mengetahui keadaan yang sebenarnya (asal usul, sebab, penyebab sebenar dan sebagainya) samada dari segi persamaan mahupun perbezaan. Analisis perbandingan di sini diperkatakan sebagai penghuraian pokok persoalan daripada dua atau lebih isu berbangkit atas bahagian-bahagian, penelaahan bahagian-bahagian dan hubungan antara bahagian untuk mendapatkan pengertian yang tepat dengan pemahaman secara keseluruhan.

Keputusan¹⁶ bererti suatu ketetapan hukum yang ditetapkan mengenai sesuatu permasalahan, atau sesuatu pendapat hukum yang diberikan sebagai jawapan dari suatu pertanyaan yang diajukan oleh peminta keputusan, samada penanya itu jelas identitinya mahupun tidak, baik secara perseorangan mahupun secara kolektif. Keputusan dalam penelitian ini adalah jawapan hukum yang dibuat oleh DSN MUI dan MPS SC atas persoalan ekonomi khususnya pasaran modal Islam yang diajukan kepadanya.

Dewan Syariah Nasional (di singkat DSN) adalah dewan yang ditubuhkan oleh Majelis Ulama Indonesia (di singkat MUI) untuk menyelesaikan masalah-masalah yang berkaitan dengan aktiviti institusi kewangan syariah termasuklah pasaran modal Islam. DSN bertugas antaranya mengembangkan penerapan nilai-nilai syariah pada kegiatan ekonomi, mengeluarkan fatwa, dan mengawasi penerapan fatwa.

¹⁶ Berkaitan dengan pasaran modal Islam, di Indonesia hasil keputusan disebut Fatwa, sedangkan di Malaysia hasil keputusan hukum berkaitan pasaran modal Islam tetap di sebut Keputusan.

Majlis Penasihat Syariah (di singkat MPS) adalah majlis yang ditubuhkan oleh Suruhanjaya Sekuriti Malaysia atau security commission (di singkat SC) untuk memastikan perjalanan pasaran modal Islam selaras dengan prinsip syariah. Di samping itu juga, memberikan nasihat kepada suruhanjaya sekuriti dalam semua perkara yang berkaitan dengan pembangunan pasaran modal Islam yang komprehensif dan bertindak sebagai pusat rujukan dalam isu-isu pasaran modal Islam.

Isu-isu Pasaran Modal Islam ialah Isu-isu berbangkit yang berkaitan samada dengan aktiviti pasaran modal mahupun prinsip muamalah dalam pasaran modal Islam antaranya isu riba, *gharar*, *maysir* (judi), isu *ghalat*, spekulasi, *da' wa ta'ajjal*, *'umūm balwā*, *ta'wīḍ*, *najsh* dan *ihtikār*, dan *mushārahah mutanāqisah*, *bay' 'inah*, *bay' ma'dūm*, *bay' wafā'*, *bay' muzāyahadah*, serta *bay' 'urbūn*.

1.7 Ulasan Kajian Lepas (*Literature Review*)

Sistem kewangan Islam adalah satu fenomena baru yang berlaku baik di Indonesia mahupun di Malaysia, dan ianya adalah satu bidang yang amat menarik untuk diperbincangkan dan dibahaskan kerana ia merupakan realiti baru yang diamalkan semula sejak dua dekad yang lepas di beberapa negara Islam. Pelaksanaan sistem kewangan berasaskan Islam di Indonesia yang bermula dengan penubuhan bank muamalat dan kemudian ditubuhkan pula pasaran modal syariah, telah menarik pelbagai kalangan ilmuwan dan cendekiawan Muslim untuk kembali mengkaji literatur-literatur, sama ada dari kitab-kitab fiqh klasik, kitab *fiqh al-mu'āmalah* dan kitab *qawā'id al-uṣūliyyah* dan kemudian menuliskan kajiannya dalam buku-buku kontemporari untuk dijadikan rujukan bagi mereka yang ingin mendalami sistem kewangan Islam pada amnya dan sistem pasaran modal Islam di Indonesia dan Malaysia khususnya.

Setakat ini banyak kajian-kajian yang terkait langsung atau tidak dengan sistem kewangan Islam pada amnya dan amalan pasaran modal Islam khususnya. Beberapa

artikel dalam jurnal, buku mahupun kertas kerja, samada yang telah diterbitkan atau belum telah menghuraikan tentang sistem kewangan Islam dan pasaran modal Islam di Indonesia dan Malaysia, di antaranya adalah:

1. Syed Othman al-Habsyi (1992) dalam tulisannya yang bertajuk “Saham dan Pasaran Saham Dari Perspektif Islam”,¹⁷ menjelaskan bahawa umat Islam merupakan umat yang seimbang yang tidak berlebih-lebihan dalam semua sifat dengan maksud tidak terlalu kurang dan tidak terlalu berlebihan dalam sesuatu perkara. Malah, Islam itu sendiri merupakan agama yang berdasarkan kepada kebijaksanaan amali. Tambahan lagi, sumbangan umat Islam mencakupi segala aspek kehidupan merangkumi sains, sastera dan estetika, ekonomi serta perniagaan. Produk-produk dalam muamalat Islam tidak dapat diperkembangkan kecuali dengan wujudnya para ilmuwan dalam bilangan yang besar untuk sama-sama memikirkan permasalahan ini. Oleh itu, di sini dapat diambil suatu kesimpulan bahawa Syed Othman al-Habsyi dalam tulisannya ini, hanya membincangkan persoalan saham dan pasaran saham dari sudut estetika (moral) dalam pengembangan lebih jauh saham dan pasaran saham di masa kini. Hal ini, sangatlah berbeza sekali dengan kajian penulis yang mengkaji pasaran modal Islam yang walaupun di dalamnya ada perbincangan mengenai saham, tapi penulis lebih memfokuskan pada isu-isu yang berkaitan dengan kewujudan produk pasaran modal Islam. Namun pengkaji tetap menjadikan buku tersebut sebagai literature yang boleh membantu dalam mendapati data berkaitan dengan saham dan pasaran saham.
2. Mohd. Saharudin Shokrani dan Abd. Ghafar Ismail (2003), dalam tulisan mereka yang bertajuk “Globalisasi Pasaran Modal Islam Di Malaysia”, menegaskan bahawa globalisasi pasaran modal Islam di Malaysia sudah mencapai kerjaya yang

¹⁷ Syed Othman al-Habshi, “Saham dan Pasaran Saham Dari Perspektif Islam”, artikel dalam *Jurnal al-Risalah*, (May 1992), 10-12.

berjaya dalam mempertingkatkan kewangan negara, akan tetapi dalam globalisasi ini akhlak dilihat sebagai faktor utama yang akan menyokong kepada perjalanan sistem muamalat Islam yang berjaya. Sebaliknya, kemerosotan akhlak akan memudahkan sesuatu urusan niaga itu diselewengkan, sebagai contoh sesuatu keuntungan itu dilaporkan sebagai kerugian serta sebagainya lagi. Kekurangan kepakaran dan pengetahuan yang tinggi samada dalam perbankan, takaful dan sekuriti Islam merupakan hambatan dalam perkembangan pasaran modal Islam pada hari ini.¹⁸ Fenomena ini bukan sahaja dihadapi di Indonesia dan Malaysia malah di peringkat antarabangsa. Kajian ini, sangatlah berbeza sekali dengan kajian yang penulis lakukan, di mana mereka menulis mengenai pasaran modal Islam juga dalam tantangan globalisasi yang walaupun di dalamnya ada perbincangan mengenai pasaran modal Islam, tetapi dalam kajian penulis lebih memfokuskan pada isu-isu semasa yang berkaitan dengan kewujudan produk pasaran modal Islam. Namun dalam hal ini, pengkaji tetap menjadikan buku ini sebagai literature yang boleh membantu dalam mendapati bahan berkaitan dengan pasaran modal Islam di Malaysia.

3. Mahmood Zuhdi Ab. Majid (2004) dalam tulisannya yang bertajuk “Fatwa dan Isu Semasa: Masalah dan Cabaran di Malaysia”,¹⁹ menegaskan bahawa era pembangunan yang dialami oleh Malaysia sekarang telah menimbulkan banyak persoalan baru dalam pelbagai aspek atau bidang kehidupan manusia termasuklah bidang muamalat. Ianya bukan sekadar mencabar warisan dan tradisi, tetapi juga nilai semasa. Fatwa khususnya dalam aspek muamalat adalah salah satu daripada aspek yang menghadapi cabaran ini dengan secara meluas. Secara umumnya, persoalan-persoalan kontemporari ini tidak pernah wujud apatah lagi

¹⁸ Mohd. Saharudin Shokrani dan Abd. Ghafar Ismail, “Globalisasi Pasaran Modal Islam Di Malaysia”, dalam *Jurnal Ekonomi Malaysia: Jurnal Universiti Kebangsaan Malaysia* (vol. 37: 2003), 26-30.

¹⁹ Mahmood Zuhdi, “Fatwa dan Isu Semasa: Masalah dan Cabaran di Malaysia”, dalam *Jurnal Syariah: Jurnal Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya* (vol. 12: 2, 2004), 85.

diperbahasakan pada waktu hukum Islam yang terkumpul dalam kitab-kitab fiqh klasik disimpul serta dibukukan. Sehubungan itu, adalah menjadi tanggungjawab serta cabaran kepada golongan intelek masa kini untuk mencari jawapan serta melakukan kajian demi kajian terhadap isu-isu semasa yang berlaku agar tidak bercanggah dengan *naş* dan *maqāşid al-Shari'ah*. Dengan itu, beliau menghujah tentang keperluan memberikan nafas baru kepada hukum muamalat Islam dengan berdasarkan kepada prinsip-prinsip yang kukuh dan tetap. Sekiranya kajian-kajian kontemporari dalam bidang muamalat terutamanya tidak diberikan nafas baru, antara kesan negatif daripada pemakaian konsep lama untuk kes-kes baru ialah kemungkinan akan berlakunya kesilapan dalam mengaplikasikan konsep berkenaan adalah begitu besar sekali. Oleh itu, di sini dapat penulis ambil suatu kesimpulan bahawa Mahmood Zuhdi Ab. Majid dalam tulisannya ini, hanya membincangkan mengenai cabaran yang dihadapi dalam fatwa bidang muamalat yang memerlukan nafas baru kepada hukum muamalat Islam dengan berdasarkan kepada prinsip-prinsip yang kukuh dan tetap serta tidak bercanggah dengan *naş* dan *maqāşid al-Shari'ah*. Hal ini, sangatlah berbeza sekali dengan kajian penulis yang mengkaji fatwa juga, akan tetapi fatwa yang dikaji ialah fatwa yang berkaitan dengan pasaran modal Islam di Indonesia sahaja sedangkan di Malaysia penulis mengkaji keputusan yang berkaitan juga dengan pasaran modal Islam bukannya fatwa muamalat. Namun pengkaji tetap menjadikan buku ini sebagai salah satu rujukan bagi mendapati bahan berkaitan dengan makna dan penjelasan mengenai fatwa bidang muamalat.

4. Rahmani Timorita Yulianti (2007), dalam tulisannya yang bertajuk “Produk-produk Perbankan Syariah dalam Fatwa DSN-MUI tahun 1999 sampai tahun 2006”,²⁰ di

²⁰ Rahmani Timorita Yulianti, “Produk-produk Perbankan Syariah dalam Fatwa DSN-MUI tahun 1999 sampai tahun 2006”, dalam *jurnal La-Riba: Jurnal Ekonomi Islam UII Yogyakarta*, (Vol. I:1, July 2007).

sini beliau hanya menjelaskan dalam kerangka sebuah usaha untuk turut serta dalam memberikan masukan kepada perbankan Syariah agar dapat mengembangkan jenis-jenis produk dan jasa dalam rangka memenuhi kebutuhan masyarakat berdasarkan pada fatwa DSN-MUI tentang produk perbankan Syariah mulai tahun 1999 sampai tahun 2006. Beliau tidak meneliti fatwa DSN-MUI dalam bidang pasaran modal Islam. Inilah yang membezakan dengan kajian yang penulis laksanakan. Namun dalam kajian ini, pengkaji juga menjadikan tulisan tersebut sebagai literature yang boleh membantu dalam mendapati data berkaitan dengan produk dan fatwa DSN-MUI dari tahun 1999 hingga 2006.

5. Mohd Yahya Mohd Hussin dan Joni Tamkin Borhan (2009) dalam tulisan mereka yang bertajuk "Analisis Perkembangan Pasaran Saham Islam Di Malaysia",²¹ di sini mereka hanya menjelaskan bahawa perlunya modal untuk mencetus kegiatan ekonomi. Kemasukan modal tersebut antaranya iaitu dari bentuk pelaburan, dan salah satu bentuk pelaburannya iaitu dengan merangkumi pasaran saham dalam pasaran modal. Dalam kajian ini, lebih difokuskan pada kajian terhadap kriteria saham lulus syariah dan di samping itu juga mengkaji parameter yang menentukan status sebuah syarikat samada ianya saham lulus syariah atau tidak. Kajian ini berbeza dengan kajian penulis, yang mana penulis lebih focus pada keputusan-keputusan yang ditetapkan oleh MPS-SS yang berkaitan dengan isu-isu pasaran modal Islam.
6. Shamsiah Mohamad (2002), dalam tulisannya yang bertajuk "Ciri-ciri Keuntungan Menurut Perspektif Islam",²² di sini beliau hanya menjelaskan bahawa perlunya memahami sesebuah peranan besar dalam menjamin kesinambungan kegiatan

²¹ Mohd Yahya Mohd Hussin dan Joni Tamkin Borhan, "Analisis Perkembangan Pasaran Saham Islam Di Malaysia", dalam *Jurnal Syariah: Jurnal Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya* (vol. 17:3, 2009).

²² Shamsiah Mohamad, "Ciri-ciri Keuntungan Menurut Perspektif Islam", dalam *Jurnal Syariah: Jurnal Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya* (vol. 10:1, 2002).

ekonomi iaitu keuntungan. Ini kerana mereka yang terlibat dalam kegiatan ekonomi sentiasa berusaha meningkatkan keupayaan mereka samada dari segi pengeluaran atau pengurusan dan sebagainya, demi untuk menambah perolehan modal mereka. Oleh itu dapatlah dikatakan bahawa keuntungan berperanan sebagai nadi penggerak kepada kesinambungan kegiatan ekonomi. Kajian ini berbeza dengan kajian penulis, yang lebih focus pada isu-isu berbangkit dalam kegiatan ekonomi iaitu pasaran modal Islam, namun ianya dijadikan sebagai rujukan bagi membuat sebuah konsep panduan dalam menggunakan isu-isu berbangkit dalam aktiviti urus niaga pasaran modal Islam.

7. Mohammad Atho Muzdhar (1993), dalam bukunya yang bertajuk “Fatwa-fatwa Majlis Ulama Indonesia”²³ (yang berasal dari disertasi yang bersangkutan), menjelaskan kajian tentang fatwa-fatwa MUI dalam hasil kerja komisi fatwa yang berkaitan dengan persoalan sosial keagamaan sahaja. Atho Muzdhar lebih memfokuskan pada Pemikiran Hukum Islam di Indonesia dari tahun 1975 hingga tahun 1988. Penelitian Atho Muzdhar ini telah membuktikan sebuah keabsahan fatwa dari sisi syariah dan adanya pengaruh politik terhadap fatwa tersebut. Hal ini, sangatlah berbeza sekali dengan kajian penulis yang mengkaji fatwa dalam hasil kerja DSN-MUI yang berkaitan pasaran modal Islam dari tahun 2000 hingga tahun 2010.
8. Ab. Mukmin Ab. Ghani (1999) dalam bukunya yang bertajuk “Sistem Kewangan Islam dan Pelaksanaannya Di Malaysia”²⁴ (yang diadaptasi daripada tesis Ijazah Doktor Falsafah), beliau membahaskan mengenai sistem kewangan dan perlaksanaannya di Malaysia. Penyelidik dalam bukunya ini menghuraikan

²³ Mohammad Atho Muzdhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia*. (Jakarta: INIS, 1993). Lihat juga Disertasi Mohammad Atho Muzdhar, dengan judul “Fatwas of the Council of Indonesia Ulama: a Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988”.

²⁴ Ab. Mukmin Ab. Ghani, *Sistem Kewangan Islam dan Pelaksanaannya Di Malaysia*”, (Kuala Lumpur: Jakim, 1999). Buku ini diadaptasi daripada tesis Ijazah Doktor. Universiti Malaya.

mengenai sistem kewangan Islam serta pelaksanaannya di Malaysia yang merangkumi pasaran modal Islam berserta pembahagian jenis-jenisnya. Namun penyelidikan itu juga lebih menjurus kepada pasaran kewangan Islam. Hal ini, sangatlah berbeza dengan kajian penulis yang memfokuskan pada isu-isu yang berkaitan dengan kewujudan produk pasaran modal Islam baik di Indonesia mahupun di Malaysia. Walaupun buku ini membahaskan mengenai pasaran modal Islam, namun ianya lebih memfokuskan pada perbincangan mengenai pasar kewangan Islam.

9. Muhammad Sobri Harun (1999) dalam bukunya bertajuk “*Aḥkām al-Aswāq al-Māliyyah*”,²⁵ beliau menegaskan bahawa industri pasaran modal Islam ini perlu diberikan penekanan yang sewajarnya memandangkan industri ini merupakan antara yang terpenting dalam menjamin kemajuan sesebuah negara serta umatnya dalam mengharungi cabaran pada hari ini. Menurutny lagi, persidangan perbankan Islam sedunia yang berlangsung di Yaman pada 16 hingga 18 Disember 1986 telah bersetuju agar sebuah institusi yang berasaskan Syariah secara sepenuhnya diwujudkan dalam menguruskan produk-produk pasaran modal Islam sedunia. Penulis dalam bukunya ini hanya memberi tumpuan perbincangan kepada saham dan bon tanpa mengetengahkan badan-badan yang mengawal pergerakan pasaran saham dan bon itu sendiri.
10. Maftukhatusolikhah (2002), dalam tulisannya yang bertajuk “Telaah Atas Fatwa DSN-MUI Nombor 15/DSN-MUI/IX/2000”,²⁶ di sini Maftukh hanya meneliti terhadap fatwa DSN-MUI nombor 15 tahun 2000 tentang Prinsip Distribusi Hasil Usaha Dalam Lembaga Kewangan Syariah yang fokus pada pemberian sangsi (hukuman) terhadap nasabah mampu yang menunda-nunda pembayaran hutangnya

²⁵ Muhammad Sobri Harun, *Ahkam al-Aswāq al-Maliyyah*, (t.tp: tn.p, 1999), 82.

²⁶ Maftukhatusolikhah, *Telaah Atas Fatwa DSN-MUI Nombor 15/DSN-MUI/IX/2000*, (Yogyakarta: P3EI, 2002).

dalam perspektif fiqh. Hal ini sangatlah berbeza dengan kajian yang penulis lakukan, walaupun kajiannya sama-sama terhadap fatwa DSN-MUI juga lembaga kewangan tapi penulis dalam hal ini lebih memfokuskan kajian pada fatwa DSN-MUI berkaitan lembaga kewangan yang berkaitan dengan pasaran modal Islam dari tahun 2000 hingga 2010.

11. Iggi H. Achsien (2003) dalam bukunya yang bertajuk “Investasi Syariah di Pasar Modal: menggagas konsep dan praktik management portofolio syariah”.²⁷ Buku ini fokus kajiannya ialah tentang konsep fundamental kewangan yang Islam yang dijadikan sebagai landasan pelaburan berasaskan syariah, kemudian mengkaji bagaimana kita melaburkan kewangan di pasaran modal melalui portofolio syariah, dalam hal ini lebih spesifik dalam reksadana. Portofolio tersebut berisi opsi-opsi pilihan investasi yang akan dilakukan. Bahkan tulisan ini diakhiri dengan studi kasus berserta analisis portfolio syariah yang ada di Malaysia. Hal ini sangatlah berbeza sekali dengan kajian yang penulis lakukan di mana penulis lebih memfokuskan kajian terhadap keputusan DSN MUI dan MPS SC secara perbandingan terhadap isu-isu pasaran modal Islam.
12. Jaih Mubarak (2004) dalam bukunya yang bertajuk “Perkembangan Fatwa Ekonomi Syariah di Indonesia”,²⁸ di mana yang menjadi objek kajian utamanya adalah fatwa DSN-MUI sampai tahun 2004 (sekitar 40 fatwa). Dalam buku ini, Jaih menyimpulkan peranan fiqh dalam penetapan fatwa dalam tiga model, iaitu *pertama*, konsep-konsep muamalah yang tergolong operasional yang diaplikasikan tanpa pengubahsuaian, *kedua*, konsep-konsep muamalah yang tergolong operasional yang diaplikasikan dengan sedikit ubahsuai, *ketiga*, penggabungan sejumlah konsep, sebab konsep-konsep tersebut tidak dapat dijalankan tanpa

²⁷ Iggi H. Achsien, *Investasi Syariah di Pasar Modal: menggagas konsep dan praktik management portofolio syariah*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003).

²⁸ Jaih Mubarak, *Perkembangan Fatwa Ekonomi Syariah di Indonesia*. (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004).

digabung dengan konsep lain. Hal ini sangatlah berbeza sekali dengan kajian yang penulis lakukan di mana penulis lebih memfokuskan kajian terhadap fatwa DSN-MUI dari tahun 2000 hingga tahun 2010 yang berkaitan dengan pasaran modal Islam dari sudut kaedah penyelidikan yang digunakan serta faktor-faktor yang diambil kira dalam penetapan fatwa tersebut. Namun pengkaji tetap menjadikan buku tersebut sebagai literature yang boleh membantu dalam mendapati data berkaitan dengan perkembangan fatwa ekonomi syariah di Indonesia.

13. Sya'ban Muhammad Islam al-Barwary (2007) dalam bukunya yang bertajuk "Bursa Saham Menurut Pandangan Islam",²⁹ menjelaskan walaupun dalam dunia moden kini terdapat penulisan-penulisan yang membahaskan mengenai industri pasaran modal namun perbahasannya adalah terlalu kecil lagi terhad. Boleh dikatakan rujukan-rujukan Islam moden mengenai permasalahan ini sangat jarang sekali ditemui, kadangkala hanya topik yang kecil sahaja dalam sesebuah kitab atau majalah Islam yang tersebar. Penulis juga turut membawakan contoh dengan memetik penulisan Samir Abdul Hamid Ridhwan yang menulis sebuah buku berjudul "*Aswāq al-Awrāq al-Māliyyah wa Dawruha fī Tamwīl al-Tanmiyah al-Iqtisādiyyah*" yang bermaksud "Pasaran Modal dan Peranannya dalam Pembiayaan Pertumbuhan Ekonomi". Buku ini antara lainnya telah membahaskan mengenai peranan saham dalam pembiayaan pertumbuhan ekonomi selain daripada memberikan penjelasan tentang pengertian pasaran, bursa dan jenis-jenisnya, serta kekurangan yang terdapat dalam sistem tersebut serta undang-undang yang mengawalinya. Walaupun buku ini membahaskan mengenai pasaran modal Islam, namun ia hanya dibincangkan dalam satu bab sahaja, dalam erti kata lainnya perlu lagi perbahasan yang lebih banyak lagi terperinci dalam menghuraikan keperluan pasaran modal Islam itu sendiri dalam ruang lingkup yang lebih besar. Isu-isu

²⁹ Sya'ban Muhammad Islam al-Barwary, *Bursa Saham Menurut Pandangan Islam*. (Malaysia: Jasmin Enterprise 2007).

mengenai pasaran modal Islam terutamanya, disampaikan dalam bentuk yang begitu ringkas tanpa adanya sebarang perincian serta kajian ilmiah padahal dalam masa bersamaan perkara ini perlu diberikan penekanan yang sewajarnya sesuai dengan saranan Nabi Muhammad s.a.w sendiri yang berkehendakkan kepada sebuah pasaran yang mantap dalam sesebuah negara.

14. Nurul Huda dan Mustafa Edwin Nasution (2008) dalam bukunya yang bertajuk “Investasi Pada Pasar Modal Syariah”.³⁰ Dalam bukunya mereka memfokuskan kajiannya pada pergerakan investasi pada pasaran modal Islam yang dilihat dari perspektif Islam dan beberapa aturan dalam pelaburan. Dalam hal ini beliau menyatakan bahawa pelaburan merupakan salah satu ajaran dari konsep Islam yang memenuhi proses *tadrij* dan *trichotomy* pengetahuan tersebut. Hal tersebut dapat dibuktikan bahawa konsep pelaburan selain sebagai pengetahuan juga berasaskan spiritual kerana menggunakan aturan syariah, sekaligus merupakan hakikat dari sebuah ilmu dan amal, oleh kerananya pelaburan sangat dianjurkan bagi setiap Muslim. Di akhir tulisan tersebut beliau menyatakan bahawa tindakan spekulasi dalam mewujudkan sebuah spekulasi dalam pasaran modal adalah tidak berbeza dengan kegiatan mengambil risiko (*risk taking action*) yang biasa dilakukan oleh para pelaku urus niaga atau pelabur konvensional. Hal ini sangatlah berbeza sekali dengan kajian yang penulis lakukan di mana penulis lebih memfokuskan kajian terhadap keputusan DSN MUI dan MPS SC secara perbandingan terhadap isu-isu pasaran modal Islam.

15. Suruhanjaya Sekuriti (2006) dalam buku bertajuk “Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti”.³¹ Penulisan dalam buku ini antara lainnya telah membincangkan kaedah penyelidikan dalam pasaran modal Islam seperti sumber

³⁰ Nurul Huda dan Mustafa Edwin Nasution, *Investasi Pada Pasar Modal Syariah*. (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008).

³¹ Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti*, ed.ke-2. (Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti Malaysia, 2006).

utama pengambilan hukum iaitu al-Quran, al-Hadis selain daripada sumber sokongan seperti *'ijmā'*, *qiyās*, *maṣlahah*, *istiḥsān* dan sebagainya lagi. Buku ini turut menerangkan secara ringkas asas-asas kontrak yang diterima pakai oleh SC seperti *Bay' al-'Inah*, *Bay' al-Dayn*, *Bay' al-Ma'dūm* serta beberapa lagi kontrak. Buku ini sememangnya bermanfaat dalam memberikan gambaran awal terhadap perjalanan pasaran modal Islam di Malaysia. Namun begitu, masih terdapat ruang yang luas untuk membincangkannya secara lebih mendalam, oleh itu buku ini antara yang dijadikan sebagai bahan asas kajian yang penulis lakukan dalam menemukan objektif kajian.

16. Dewan Syariah Nasional (2006) dalam bukunya yang bertajuk “Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional”.³² Penulisan dalam buku ini antara lainnya telah membincangkan fatwa-fatwa yang telah ditetapkan oleh Dewan Syariah Nasional Majlis Ulama Indonesia tentang kewangan Islam dan pasaran modal Islam serta dalamnya disenaraikan pula kaedah penyelidikan dalam kewangan Islam dan pasaran modal Islam seperti sumber utama pengambilan hukum iaitu al-Quran, al-Hadis selain daripada sumber sokongan seperti *'ijmā'*, *qiyās*, *maṣlahah*, *istiḥsān* dan sebagainya lagi. Buku ini juga bermanfaat dalam memberikan gambaran awal terhadap perjalanan pasaran modal Islam di Indonesia. Namun begitu, masih terdapat ruang yang luas untuk membincangkannya secara lebih mendalam. Sungguhpun pasaran modal Islam telah membangun dengan jayanya, namun masih terdapat kekurangan keluasan serta daya kelengkapan yang penting bagi membentuk sebuah pasaran modal yang berkesan, begitu pula terhadap putusan ulama tentang pasaran modal Islam tersebut yang dalam kaedah, metod, analisis penetapan hukumnya masih perlu dikaji lebih lanjut, mengingat keputusan tersebut ditetapkan atas dasar beberapa faktor kepentingan. Ini dilihat kurang sampai nya

³² Dewan Syariah Nasional MUI dan Bank Indonesia, *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional MUI*, edisi revisi, (Jakarta: CV. Gaung Persada, 2006).

informasi pada masyarakat dan kurang faham nya masyarakat terhadap putusan tersebut. Akibatnya terdapat lebih banyak instrumen kewangan Islam sekarang ini tetapi pilihan-pilihannya masih diragukan.

17. Wahiduddin Adams (2002) dalam kajiannya yang bertajuk “Pola Penyerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Peraturan Perundang-undangan (1975 s/d 1997)”.³³ Dalam kajian ini, beliau memfokuskan pada perbincangan tiga pertanyaan penting; kedudukan dan peranan hukum Islam dalam pembentukan peraturan perundang-undangan, respond fatwa MUI terhadap rancangan peraturan perundang-undangan, dan pola penyerapan fatwa MUI dalam berbagai peraturan perundang-undangan. Ini berbeza kajiannya dengan kajian yang penulis lakukan, walaupun sama mengkaji fatwa DSN MUI akan tetapi penulis dalam hal ini memfokuskan kajian pada fatwa DSN MUI dalam persoalan pasaran modal Islam dari sudut faktor yang memberi kesan dan diambil kira dalam penetapan keputusan serta *manhaj istinbāt al-ḥukm* yang digunakan. Namun pengkaji juga menjadikan kajian ini sebagai bahan dalam mendapati data berkaitan dengan perundangan negara.
18. Hasanuddin (2008) dalam kajiannya yang bertajuk “Konsep dan Standard Multi Akad dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia”,³⁴ membahaskan permasalahan yang berkaitan dengan multi akad dalam transaksi di pasaran modal Islam, antara permasalahan yang telah dibincangkan ialah fokus pada bagaimana konsep dan standard multi akad dalam fatwa DSN MUI dibandingkan dengan pendapat para ulama lain. Oleh itu, penyelidikan ini perbincangannya lebih kepada fatwa DSN MUI dari segi Multi Akad dalam transaksi, hal ini sangatlah berbeza dengan kajian yang penulis lakukan yang lebih

³³ Wahiduddin Adams, *Pola Penyerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Peraturan Perundang-undangan dari tahun 1975 s/d 1997*, dalam Tesis Doktor Falsafah pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002.

³⁴ Hasanuddin, *Konsep dan Standard Multi Akad dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia*, dalam Disertasi Sarjana Agama pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.

menekankan pada fatwa DSN MUI dari sudut kaedah penyelidikan serta faktor-faktor yang diambil kira dalam fatwa pasaran modal Islam di Indonesia. Namun pengkaji juga menjadikan kajian ini sebagai literature yang boleh membantu dalam mendapati data berkaitan dengan fatwa-fatwa DSN-MUI.

19. Azizi Abu Bakar (2009) dalam kajiannya yang bertajuk “Pasaran Modal Islam: Analisis Fiqh Terhadap Asas Pembentukan Instrumen Dan Kriteria Penilaian Status Sekuriti oleh Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti”,³⁵ beliau membahaskan mengenai penilaian MPS SS terhadap sekuriti yang mempunyai aktiviti bercampur iaitu apabila sesebuah syarikat induk menjalankan aktiviti perniagaan halal, tetapi dalam masa yang sama subsidiari atau syarikat bersekutu yang lainnya menjalankan aktiviti haram atau sebaliknya subsidiari atau syarikat bersekutu menjalankan perniagaan halal sementara syarikat induk menjalankan perniagaan haram. Beliau melakukan analisis fiqh terhadap asas pembentukan instrumen dan kriteria penilaian status sekuriti oleh majlis penasihat syariah suruhanjaya sekuriti. Hal ini sangatlah berbeza dengan kajian yang penulis lakukan, walaupun sama kajiannya terhadap pasaran modal Islam, akan tetapi dalam hal ini penulis memfokuskan kajian terhadap isu-isu yang berkaitan dengan wujudnya produk pasaran modal Islam di Malaysia, kemudian penulis lakukan perbandingan dengan keputusan yang dikeluarkan DSN MUI di Indonesia terhadap isu-isu yang berkaitan pasaran modal Islam.
20. Cholil Nafis (2010) dalam kajiannya yang bertajuk “Fatwa Fiqh Muamalah MUI: Studi Analisis ke atas Pemikiran Hukum, dan Penerapannya ke dalam Peraturan

³⁵ Azizi Abu Bakar, *Pasaran Modal Islam: Analisis Fiqh Terhadap Asas Pembentukan Instrumen Dan Kriteria Penilaian Status Sekuriti oleh Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti*, dalam Tesis Doktor Falsafah pada Universiti Sains Malaysia, 2009.

Perundangan”.³⁶ Dalam kajian ini, beliau memfokuskan pada pengkajian terhadap corak pemikiran hukum *fiqh* muamalah MUI dalam *istinbāt fiqh* Dewan Syariah MUI yang lebih di fokuskan lagi dalam bidang perbankan serta penyerapannya ke dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia. Hasil kajian ini menyatakan bahawa model pemikiran hukum dalam fatwa *fiqh* muamalah MUI adalah mengikuti jenis-jenis akad dalam fatwa, dan penetapan fatwa itu tidak terlepas dari pendapat imam mazhab, kemudian penyerapan fatwa ke dalam peraturan perundangan melalui dua cara, iaitu: penyerapan secara utuh dan penyerapan sebahagian sahaja. Kajian ini berbeza dengan apa yang sedang dikaji kerana pengkaji dalam hal ini ingin menganalisa lebih dalam berkaitan *manhaj istinbāt al-hukm* yang digunakan dalam menetapkan penggunaan isu-isu berbangkit pada produk pasaran modal Islam samada di Indonesia mahupun Malaysia. Oleh itu kajian lanjutan diperlukan bagi memahami dan mendapatkan hukum sebenar dalam melaburkan modal pada pasaran modal Islam.

Oleh itu sepanjang tinjauan penulis, belum menemui mana-mana hasil penulisan samada berbentuk buku atau jurnal yang membincangkan tentang analisis keputusan DSN MUI dan MPS SC berkaitan isu-isu berbangkit pasaran modal Islam samada pada aktiviti pasaran modal mahupun prinsip muamalah secara perbandingan ke atas dasar-dasar penetapan keputusan serta kaedah penyelidikan yang digunakan dalam membentuk instrumen atau produk pasaran modal Islam.

1.8 Metodologi Kajian

Prakata metodologi berasal daripada bahasa Yunani. Ia adalah gabungan dua perkataan asas iaitu '*metodos*' dan '*logos*'. *Metodos* bermaksud cara, manakala *logos*

³⁶ Cholil Nafis, *Fatwa Fiqh Muamalah MUI: Studi Analisis ke atas Pemikiran Hukum, dan Penerapannya ke dalam Peraturan Perundangan*. Dalam Tesis Doktor Falsafah di Universiti Malaya, 2010.

pula bererti ilmu. Oleh itu, metodologi kajian ianya merupakan suatu rujukan kepada ilmu bagaimana menjalankan sesebuah kajian. Dengan erti kata lain, ianya adalah merujuk kepada tatacara menjalankan kajian penyelidikan dalam usaha memahami objek sasaran sesuatu kajian.

Pada dasarnya, kajian ini menggunakan kaedah kualitatif. Data dikumpulkan melalui beberapa teknik dan kemudiannya dianalisa dengan olahan secara deskriptif. Untuk itu, dalam melaksanakan kajian ini, pengkaji menggunakan dua metod utama kajian iaitu metod pengumpulan data dan metod penganalisan data. Antaranya iaitu:

1 Metod Pengumpulan Data

Kerja-kerja pengumpulan data atau fakta yang diperlukan dalam kajian ini dilaksanakan dengan beberapa metod. Metod utama ialah metod kajian kepustakaan. Kaedah tersebut juga dilengkapi dengan kaedah-kaedah pengumpulan data lain seperti temu bual untuk mendapatkan maklumat lanjut atau tambahan.

a. Perpustakaan

Kajian ini dilaksanakan untuk meneliti dan mengumpulkan data dan fakta dari bahan cetak yang bersifat tulisan primer dan sekunder. Sebagai sumber primer yang digunakan dalam penyelidikan ini adalah al-Quran dan hadis serta syarahnya, juga yang terpenting ialah berupa buku-buku kumpulan hasil keputusan MPS SC serta Himpunan hasil keputusan DSN MUI bahkan buku-buku yang membincangkan tentang sejarah dan proses penetapan keputusan, samada berupa hasil penelitian ataupun ulasan mengenai sejarah yang dilakukan oleh *internal* (pengurus) ataupun *external* (pengamat dan pemerhati), dan beberapa data dokumentar serta catatan hasil mesyuarat yang menjadi dasar pemikiran kepada keluarnya keputusan-keputusan, yang sebahagian hasil-hasil keputusan ulama tersebut telah diterbitkan dalam buku. Sedangkan yang menjadi data sekunder bagi penyusun teori substantif ialah diambil daripada kitab-kitab *uṣūl al-fiqh*,

artikel-artikel, jurnal, dokumen-dokumen yang disimpan oleh penguat kuasa institusi yang berkaitan dan lainnya.

Kemudian kerja selanjutnya, data tersebut dikumpulkan dengan menentukan terlebih dahulu identiti dan klasifikasi keputusan DSN MUI dan MPS SC serta hubungannya dengan isi dan cara kerja para ulama tersebut dalam merancang keputusan. Ini dilakukan untuk pendedahan metod yang diguna pakai oleh para ulama dalam mengeluarkan keputusan serta melakukan perbandingan baik dengan teks-teks kitab Arab mahupun di antara kedua-dua negara yang merupakan fokus kajian ini.

b. Temu bual

Dalam melengkapi data kajian untuk mendapatkan kesempurnaan informasi, metod temu bual juga digunakan untuk mendapatkan maklumat lanjut terhadap beberapa data terutama data-data yang berkaitan dengan mekanisme kerja, metod pengambilan hukum dan keputusan serta lainnya yang berkaitan langsung dengan kajian ini. Sumber data ini pengkaji dapati melalui metod temu duga dengan cara bersemuka. Penggunaan cara ini didasarkan kepada beberapa alasan, iaitu:

- 1) Semua responden adalah orang-orang yang memegang jawatan dalam pertubuhan organisasi DSN MUI dan MPS SC;
- 2) Informasi dari mereka dipandang sebagai sesuatu yang dapat memberikan tindak balas yang memuaskan bagi mencapai objektif kajian ini.

2 Metod Penganalisan data

Pada tahap awal penganalisan, data yang dikumpulkan dari pelbagai sumber akan difahami, disaring, disusun dan disunting dengan menggunakan pendekatan analisis kandungan (*content analysis*) iaitu satu bentuk analisis terhadap bahan-bahan media cetak mahupun elektronik untuk mengkaji beberapa istilah perkataan, konsep, terminologi, tema, frasa, ayat dan sebagainya yang ada dalam media berkenaan. Yang

umumnya ia dibahagikan kepada dua bentuk utama, iaitu: analisis konseptual dan analisis *relational* (hubungan). Kajian ini menggunakan kedua-dua bentuk analisis ini. Dalam analisis konseptual,³⁷ di mana makna-makna yang bersifat implisit cuba dijelaskan. Dalam hal ini, dilakukan usaha menjajaki, memahami dan menjelaskan konsep kaedah penyelidikan dalam *istinbāt al-ḥukm* yang berkaitan dengan keputusan DSN MUI dan MPS SC, yang kemudiannya cuba dikelaskan berdasarkan keperluan kajian. Manakala metod analisis *relational* (yang merupakan analisis semantik) pula dilakukan terhadap hubungan antara konsep-konsep yang terkandung dalam kajian tersebut, yang dilakukan bergandingan dengan metod komparatif.

Kemudian dalam melaksanakan penganalisan data lanjut, pengkaji menggunakan tiga kaedah utama dalam kajian ini iaitu kaedah deduktif, induktif dan perbandingan (komparatif).

a. Kaedah Deduktif

Kaedah deduktif³⁸ digunakan dalam mengenal pasti ciri-ciri khusus yang ada dalam keputusan DSN-MUI dan MPS-SC. Data ini disusun dan diolah menjadi ciri-ciri yang lebih konstruktif dalam menyokong dan menjelaskan isu yang dikemukakan. Kaedah ini juga digunakan dalam membuat huraian dan tafsiran.

Kaedah ini sememangnya digunakan secara meluas dalam kajian di bidang metodologi hukum. Ini sesuai dengan salah satu prinsip pembinaan hukum, iaitu:

البناء على الأ صل yang bermaksud “setiap hukum mestilah di atas sandaran dalil dan

³⁷ Suatu analisis yang mengutamakan huraian atau penjelasan terhadap konsep dalam sesuatu kandungan dikaji. Di mana makna-makna yang bersifat implisit cuba dijelaskan.

³⁸ Kaedah deduktif disebut dalam *uṣūl al-fiqh* sebagai *istinbāt*. Kaedah deduktif ialah membuat kesimpulan dari maklumat umum kepada khusus atau dapat juga diperkatakan sebagai cara menganalisis data melalui pola berfikir yang mencari pembuktian berdasarkan dalil-dalil yang umum terhadap hal-hal yang khusus. Ia adalah proses membuat kesimpulan dengan berfikir mengikuti logik. Manakala urusan dibuat dari maklumat atau fakta yang sedia ada. (lihat Idris Awang, *Kaedah Penyelidikan: Suatu Sorotan*. (Malaysia: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2001), 82; lihat juga Sidek Mohd Noah, *Reka Bentuk Penyelidikan Falsafah, Teori dan Praktis*. (Malaysia: Penerbit Universiti Putera Malaysia, 2002), 5-6)

sumber syarak”. Ini bagi memastikan bahawa setiap hal-hal yang khusus (contohnya: permasalahan fiqh) adalah selari dengan kehendak dalil dan sumber hukum syarak. Metod ini juga amat meluas dalam kajian ini terutamanya pada bab tiga dan empat. Sebagai contoh dalam bab tiga ketika menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan pasaran modal dan hubungannya dengan pasaran modal Islam. Begitu pula dalam bab empat, apabila kajian ini menjadi sandaran dalam mengaplikasikan konsep kaedah penyelidikan ketika menentukan dan menilai status keputusan DSN MUI dan MPS SC yang terpilih.

b. Kaedah Induktif

Kaedah Induktif³⁹ pula digunakan dalam meneliti dan menganalisis data dan fakta yang diperoleh untuk menjadi rumusan tentang sesuatu kejadian. Dalam kajian ini, data-data yang diperoleh dari penelitian terhadap keputusan DSN MUI dan MPS SC mengenai prinsip muamalah, isu-isu pasaran modal Islam dan di rumus sebagai metod yang menjadi amalan ulama DSN MUI dan ahli MPS SC dalam mengeluarkan keputusan.

Kaedah Induktif ini juga digunakan untuk menganalisis pendapat-pendapat ulama salaf dan kontemporari yang menjadi rujukan ulama DSN MUI dan ahli MPS SC untuk merumuskan mazhab dominan yang menjadi ikutan ulama DSN MUI dan ahli MPS SC dalam mengeluarkan keputusan. Dengan pengelolaan data ini, pengkaji dapat merumuskan lebih banyak metod yang dikelompokkan berdasarkan pertimbangan mengenai aspek yang pelbagai. Pengelolaan dengan menggunakan kaedah ini merentasi

³⁹ Kaedah induktif disebut juga dalam *uṣūl al-fiqh* sebagai *istiqrā'*. Kaedah induktif ini ialah proses penghuraian yang membawa kepada pencapaian sesuatu kesimpulan daripada fakta-fakta atau maklumat-maklumat yang bersifat khusus. Dapat juga diperkatakan sebagai suatu cara penelitian data melalui pola berfikir yang mencari pembuktian dari hal-hal khusus untuk sampai kepada rumusan-rumusan yang bersifat umum. (Lihat Othman Lebar, *Penyelidikan Kuantitatif: Pengenalan Kepada Teori dan Metod*, (Perak: Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris Tanjong Malim, 2007), 28; lihat juga Idris Awang, *kaedah Penyelidikan...*, 82)

semua bab kajian ini. Dengan metod ini telah memungkinkan penulis untuk melihat kesemua kaedah penyelidikan dalam *istinbāt al-ḥukm* dari pelbagai sudut.

c. Kaedah Perbandingan (komparatif)

Sedangkan kaedah perbandingan (komparatif) yang merupakan kajian tentang perkara-perkara yang berbeza dengan tujuan untuk menjelaskan keserupaan-keserupaan dan perbezaan-perbezaan yang ada antara perkara-perkara yang dikaji. Metod perbandingan (komparatif) dilaksanakan dengan membuat perbandingan persamaan dan perbezaan yang terdapat di antara metod *istinbāt al-ḥukm* yang telah diguna pakai oleh DSN MUI dan MPS SC.

Bagi perbandingan yang sukar disbanding bezakan, kajian akan membuat analisis berdasarkan kaedah yang menggeneralisasikan perbandingan secara ideal (*ideal type*) yang telah dipopularkan oleh Max Weber.⁴⁰

Tujuan metod perbandingan ini adalah untuk menilai samada ciri-ciri yang terdapat dalam keputusan MPS SC boleh diimplementasikan dalam pelaksanaan pasaran modal Islam di Indonesia dan menjawab persoalan-persoalan andaian yang didapati. Oleh itu, dalam konteks kajian, metod ini adalah sandaran utama yang digunakan dalam bab empat. Hal ini penting bagi menjelaskan keserupaan dan perbezaan antara suatu kaedah penyelidikan dalam *istinbāt al-ḥukm* DSN MUI dengan kaedah penyelidikan

⁴⁰ Gary Easthope, *A History of Social Research Methods*. (London: Langman Group Limited, 1974), 118; lihat juga Fuadah Binti Johari, "Pelaksanaan Sistem Cukai al-Kharaj dengan Cukai Tanah Malaysia: Suatu Analisis Perbandingan", dalam *Tesis Doktor Falsafah pada Jabatan Syariah dan Ekonomi APIUM, Malaysia* (2011), 24. Dalam hal ini, Max Weber telah menggunakan kaedah ini kerana mengakui terdapat masalah dalam melakukan analisis perbandingan kerana setiap penjelasan (contohnya dalam masalah sosiologi) ada hubungan dengan perbezaan penting unit-unit yang mungkin ada dalam masyarakat berlainan. Contohnya "kelas sosial" mungkin penting dalam penjelasan dalam satu tempoh persejarahan, tetapi kurang penting bagi zaman seterusnya. Kaedah yang menggeneralisasikan perbandingan secara ideal (*ideal type*) ini dibentuk dengan penonjolan/penekanan satu bentuk bahagian terhadap satu atau lebih pandangan dan disintesis tidak tertumpu pada satu tempat, terpisah atau satu rangkaian peristiwa yang berbeza-beza, secara asasnya sama ada wujud atau ketiadaan fenomena kukuh akan disusun dengan menekankan satu sisi pandangan terhadap pembinaan analisis yang berasingan tersebut. Walaupun analisis perbandingan ini akan menimbulkan konflik perbandingan dan perbezaan, namun apa yang penting (dalam mengulas elemen-elemen rangka interpretasi kritikal secara perbandingan) ialah tujuan asas di sebalik metodologi perbandingan tersebut iaitu untuk lebih mempelajari dan memahami lebih tentang keberadaan keputusan orang lain.

dalam *istinbāt al-ḥukm* MPS SC. Ini dibuat untuk mengelakkan salah faham atau salah guna sesuatu kaedah penyelidikan bukan pada fungsi sebenarnya.

1.9 Sistematika Penulisan

Penulis membahagikan kajian ini kepada lima bab, yang mencakupi pelbagai pasal dan tajuk-tajuk kecil. Bahagian pendahuluan sekaligus merupakan bab pertama daripada penyelidikan ini. Manakala kandungan bab ini adalah latar belakang kajian, permasalahan kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, skop dan batasan kajian, definisi tajuk, kajian lepas, metodologi kajian dan sistematika penulisan.

Bab kedua pula merupakan kajian teoritik tentang kaedah-kaedah penyelidikan dalam penetapan hukum Islam yang mengandungi penghuraian tentang sumber-sumber dalam penetapan hukum, kaedah-kaedah *fiqh* dan *uṣūl*, Metod (*Manhaj*) *Istinbāt al-Hukm*.

Selanjutnya pada bab ketiga, menjelaskan tentang pasaran modal Islam di Indonesia dan Malaysia yang mengandungi fokus penghuraiannya tentang sejarah dan perkembangan pasaran modal Islam, sejarah penubuhan DSN MUI dan MPS SC serta kedudukan keputusan dalam perundangan Negara.

Pada bab keempat pula merupakan analisa dari keseluruhan kajian dan data yang didapatkan berkaitan isu-isu berbangkit yang wujud dalam pasaran modal Islam secara perbandingan yang mengandungi analisa mengenai dasar-dasar penetapan keputusan samada berkaitan dengan aktiviti urus niaga pasaran modal mahupun prinsip muamalah pada pasaran modal Islam, *manhaj* (metod) *istinbāt al-ḥukm*, serta faktor-faktor yang melatar belakangi penetapan hukum samada di Indonesia mahupun di Malaysia.

Penyelidikan ini diakhirkan dengan bab kelima yang merupakan penutup kepada kajian yang merangkumi kesimpulan dan rumusan serta cadangan keseluruhan kajian dan analisa yang dilakukan.

BAB II : KAEDAH-KAEDAH PENYELIDIKAN DALAM PENETAPAN HUKUM ISLAM

2.0 Pengenalan

Memang diperakui bahawa penetapan norma hukum Islam pada hakikatnya merupakan hak autoriti Allah SWT dan Rasul-Nya. Akan tetapi, persoalan-persoalan baru sentiasa wujud mengikut perkembangan kehidupan manusia, sehinggalah para ulama dituntut untuk melakukan *ijtihād* melalui pembelajaran dan pemahaman yang mendalam.¹ Oleh itu, norma-norma hukum tidak hanya beredar dalam dua sumber ajaran al-Quran dan *al-Sunnah* sahaja, tapi juga dalam kitab-kitab fiqh. Kumpulan pertama merupakan rangkaian ajaran yang diturunkan oleh Allah SWT melalui komunikasi wahyu berserta penjelasan dari Rasul-Nya, yang disebut dengan *tashri' Ilāhī*.² Sedangkan kumpulan kedua merupakan kumpulan hasil fikiran para *mujtahid*, yang disebut *tashri' waq'ī*.³

Berkaitan dengan fiqh muamalah, mengkaji dan menetapkan hukumnya sangatlah berbeza dengan pengkajian dan penetapan hukum-ahkam yang lain. Dalam *fiqh mu'āmalah māliyyah*, penetapan hukumnya tidak setakat menggunakan kuasa akal sahaja, akan tetapi ia mesti mengikut kaedah-kaedah hukum syarak yang terikat dengan teori hukum Islam dan berdasarkan dalil-dalil. Metodologi berfikir tersebut yang kemudian disebut sebagai *Uṣūl al-Fiqh*. Dalam kaitan ini, maka huraian dalam bab ini akan difokuskan pada penjelasan mengenai kaedah-kaedah penyelidikan dalam penetapan hukum Islam.

¹ Rahimin Affandi Abd Rahman. "The Significance of Ijtihad in the Development of Muslim Law", dalam jurnal *Sarjana*, vol. 10. (Malaysia, 1993), 86-87.

² Norma hukum *tashri' Ilāhī*, --secara khususnya persoalan ibadah--, adalah bersifat abadi dan tidak boleh berubah, kerana tidak ada yang memiliki kuasa untuk mengubahnya.

³ Sedangkan *tashri' waq'ī* boleh dikritik dan berubah-ubah, kerana merupakan hasil pemikiran para ulama yang tidak terpelihara dari kekeliruan dalam berfikir. lihat Muḥammad Farūq Nabḥan, *al-Madkhal li al-Tashri' al-Islāmī*. (Beirut: Dār al-Qalam, 1981), 11.

2.1 Sumber-sumber Dalam Penetapan Hukum Islam⁴

Maksud daripada sumber ialah asal, punca, asas dan sandaran.⁵ Segala hukum Islam adalah bersumber daripada al-Quran, *al-Sunnah* dan *ijtihad*⁶.

Berbicara tentang sumber-sumber hukum ini, ada yang membahagikannya kepada dua iaitu sumber hukum yang utama dan sumber hukum sokongan, tapi ada juga sebahagian ulama yang membahagikan sumber-sumber hukum tersebut menjadi sumber hukum yang disepakati dan sumber hukum yang tidak disepakati. Antaranya, Abū Ishāq al-Shāṭibī,⁷ tapi pengkategorian yang dikemukakan al-Shāṭibī ini, belumlah boleh diambil kira oleh para ulama, terutama dalam perinciannya untuk digolongkan sebagai sumber hukum, sebab di antara sumber-sumber hukum yang dibincangkan itu tidak seluruhnya dipersetujui untuk dijadikan sebagai sumber hukum.⁸ Dalil-dalil yang dipersetujui sebagai sumber hukum hanya empat, iaitu al-Quran, *al-Sunnah*, *al-Ijmā'*, dan *al-qiyās*, yang selanjutnya oleh 'Abd al-Wahhāb Khallāf⁹ keempat sumber hukum

⁴ Dalam mesyuaratnya yang ketiga 30 Oktober 1996, MPS SC telah membincangkan panduan penyelidikan Syariah dalam pasaran modal dan memutuskan untuk menerima semua sumber dan *manhāj* fuqaha *muktabar*. Sumber tersebut meliputi sumber utama dan sokongan yang diterima pakai dalam undang Islam sebagai sumber penyelidikan. Lihat Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan-keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti*, edisi ke-2. (Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti, 2006), 8. Begitu pun DSN MUI telah menerima pakai semua sumber-sumber undang Islam sebagai sumber penyelidikan.

⁵ Mustāfa Ibrāhīm, et.al., *al-Mu'jam al-Wasīf*. (Istanbul: Dār al-Da'wah, 1989), 2:1239.

⁶ Perkara ini jelas terdapat dalam sebuah hadis, di mana sebelum Rasulullah s.a.w. mengutus Mu'āz bin Jabāl (18H) sebagai qādī ke Yaman, baginda telah melakukan temu duga berkenaan dengan metodologi yang akan digunakan Mu'āz dalam menghakimi sebarang kes yang bakal diajukan kepadanya. Mu'āz menjelaskan bahawa beliau terlebih dahulu akan menjatuhkan hukuman berdasarkan apa yang terkandung di dalam al-Quran dan jika hukum yang berkenaan tidak terdapat di dalam al-Quran, beliau akan merujuk kepada al-Sunnah dan sekiranya tiada juga, beliau akan berijtihad dengan menggunakan kebijaksanaan akalinya tanpa sebarang kecuaiian. Penjelasan tersebut telah mendapat pengiktirafan daripada Rasulullah s.a.w. Lihat komentar dan *tahqīq* berkenaan hadis di atas di dalam: Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Wazīr, *al-'Awāsim wa al-Qawāsim*. (Oman: Dār al-Baṣīr, 1985), 1:258-259.

⁷ Mengikut pendapat beliau; bila dalil-dalil itu dihubungkan dengan *uṣūl al-adillah* maka ia boleh dibagi dua, iaitu yang bersumber dari *naql* murni dan yang bersumber dari akal murni, yang satu sama lain saling bersinggungan. Sesungguhnya, kata al-Shāṭibī, *berisidlāl* dengan *nuqūlāt* mestilah juga mempergunakan akal, sebagaimana *beristidlāl* dengan *ra'yu* baru boleh diterima syarak kalau memiliki sandaran *naql*. Bentuk pertama terdiri dari al-Quran dan al-Sunnah. Tokoh ini juga memasukkan *al-ijmā'*, *mazhab al-ṣaḥabah* dan *syar'u man qablana* ke dalam kumpulan pertama disebabkan semua itu diketahui melalui riwayat, bukan dengan *ra'yu*, dan yang dimasukkan ke kumpulan kedua termasuk *al-qiyās*, *al-istiḥsān*, dan *al-istiṣlah*. Lihat Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Musa ibn Muḥammad al-lakhni al-Shāṭibī, *Al-Muwafaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. (Beirut: Dār Al-Fikr, 1975), 3:41.

⁸ Muḥṣafa Dayb Al-Bughā, *Atsar Al-'Adillah Al-Mukhtalif Fiha fī Al-Fiqh Al-Islāmī*. (Dimasyq: Dār Al-Imām Al-Bukhārī, t.t), 18.

⁹ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. (Kaherah: Dār al-Qalam, 1997), 14.

di atas disebut sebagai *dalā'il al-shar'īyyah al-ijmāliyah*. Selain dari empat sumber yang disepakati itu, bererti termasuk ke dalam sumber-sumber yang tidak disepakati di mana sebahagian ulama menerimanya sebagai sumber hukum sedangkan sebahagian yang lain mengingkarinya sebagai sumber hukum. Termasuk ke dalam kategori yang terakhir ialah *al-istihsān*, *al-maṣlahah*, *al-istiḥāb*, *al-'urf*, *qawl al-ṣaḥabah*, dan *al-shar' man qablana*.

Berkaitan dengan sumber-sumber penetapan hukum Islam, dalam kajian ini penulis bezakan sumber tersebut pada dua bahagian iaitu sumber utama (al-Quran dan *al-Sunnah*) dan sumber sokongan, di mana semuanya merupakan bahagian dari bentuk *ijtihād*.

2.1.1 Sumber Utama

2.1.1.1 Al-Quran

Sebagai sumber hukum yang pertama, al-Shāṭibī menjelaskan bahawa al-Quran merupakan *kulliyyāt al-sharī'ah* (كليات الشريعة),¹⁰ di mana di dalamnya terdapat pelbagai ketentuan yang berkaitan dengan segala perbuatan manusia sama ada dalam bentuk yang terperinci ataupun dalam bentuk prinsip-prinsip asasi dan kaedah-kaedah umum.¹¹

¹⁰ Al-Shāṭibī, *Al-Muwafaqāt...*, 3:45.

¹¹ Walaupun Syariah yang bersumber daripada al-Quran dan *al-Sunnah* hanya memperincikan hukum-hukum berkenaan persoalan yang benar-benar berlaku sahaja, namun ia sebenarnya telah merangkumi segala kegiatan hidup dan tindak tanduk manusia sebagaimana yang tersirat di sebalik kewujudan kisah-kisah umat terdahulu di dalam al-Quran dan berlakunya pelbagai amalan dan peristiwa pada zaman penurunan al-Quran sama ada di Makkah dan di Medina dan lain-lain negara khususnya yang berada di bawah jajahan takluk Rumawi dan Parsi. Lantaran itu *fuqaha* menegaskan bahawa al-Quran merupakan (كليات الشريعة ونبوع الحكمة), di mana terdapat pelbagai hukum yang boleh diistimbāṭkan daripada sesuatu kisah dan perumpamaan yang terdapat di dalamnya. Manakala *al-Sunnah* pula berperanan dalam menyokong suatu undang-undang yang telah terperinci melalui al-Quran, memperincikan undang-undang yang ditentukan secara *ijmā'* di dalam al-Quran. Selain daripada hukum-hukum *tafsīliyyah*, al-Quran dan *al-Sunnah* hanya menentukan hukum dalam bentuk prinsip-prinsip umum sahaja supaya ia boleh dihayati oleh semua manusia mengikut kemaslahatan pada setiap zaman, tempat, suasana dan keadaan.

Berdasarkan kajian yang menyeluruh terhadap al-Quran dan *al-Sunnah*, dapat disimpulkan bahawa hukum-hukum yang diperincikan adalah berkaitan dengan undang-undang yang melibatkan sistem kekeluargaan, asas-asas muamalat dan beberapa jenis hukum jenayah yang bertujuan untuk memelihara kemaslahatan individu dan masyarakat. Sedangkan undang-undang yang lainnya hanya ditentukan dalam bentuk prinsip-prinsip asasi dan kaedah-kaedah umum sahaja, di mana perincian mengenainya boleh diperoleh di dalam *al-Sunnah*.

Mengikut Muḥammad Abū Zahra (1978M), hikmah hukum-hukum ibadat diperincikan melalui *al-Sunnah*, ini kerana ibadat merupakan tiang *jamā'ah*, di mana pembinaan masyarakat hanya akan berlaku dengan wujudnya pertautan hati dan jiwa di antara para anggotanya. Lantaran itu, ia memerlukan tarbiyah secara amali dan teladan yang baik dalam melaksanakannya iaitu melalui bimbingan Rasulullah s.a.w.¹²

Sedangkan berkaitan dengan undang-undang yang melibatkan persoalan muamalat, al-Quran hanya menentukan prinsip-prinsip yang asasi sahaja. Sebagai contoh ialah berkaitan urusan jual-beli yang merupakan suatu akad yang paling penting dan paling banyak diamalkan dalam kehidupan manusia, al-Quran hanya meletakkan beberapa *naṣ* yang bersifat prinsip sahaja iaitu berkenaan pengharaman riba¹³ dan mensyaratkan wujudnya kerelaan hati¹⁴ di antara pihak yang berakad dalam menawar dan menerima. Sebagai suatu hukum yang berbangkit, Syariah telah melarang kaum lelaki dari berjual-beli semasa azan Jumaat.¹⁵ Selain itu, Syariah juga menggalakkan perbuatan yang berakhlak¹⁶ serta melarang dari bertindak sebaliknya seperti membeli di atas belian orang lain. Berkaitan dengan kontrak hutang piutang pula, Syariah menuntut agar pihak yang terlibat mencatat jumlah hutang dan mengambil dua orang saksi supaya

¹² Muḥammad Abū Zahrah, *al-Mu'jizah al-Kubra: al-Qur'ān*. (Beirut: Dār al-Fikr al-Arabī, t.t), 435-436

¹³ Surah al-Baqarah 2:275.

¹⁴ Surah al-Nisā' 4:29.

¹⁵ Surah al-Jumū'ah 63:9; lihat juga Alī Ḥusein Najidah, *Mabādi' al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. (Kaherah: Dār al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1990), 90.

¹⁶ Surah al-Baqarah 2:282-283; lihat juga Aḥmad Syalabi, *Tarikh al-Tashri' al-Islāmī*, cet.ke-2. (Kaherah: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1981), 137.

tidak timbul sebarang kekeliruan dan perselisihan khususnya apabila sifat amanah sudah hilang di kalangan masyarakat.¹⁷

Berpandukan penjelasan di atas, boleh dirumuskan bahawa Syariat Islam tidak mendatangkan *naş-naş* hukum secara terperinci kecuali apabila ia melibatkan persoalan hidup yang bersifat asasi dan amat dihajati oleh manusia, di mana ia merupakan undang-undang yang sama sekali tidak akan menerima perubahan kerana di sebaliknya terdapat unsur-unsur kemaslahatan yang kekal untuk semua manusia. Dengan itu, boleh ditegaskan bahawa walaupun dari segi kewujudan *naş-naş* hukum, Syariah hanya memberikan prinsip-prinsip umum sahaja, namun kewujudan undang-undang yang telah diperincikan itu sendiri sudah cukup untuk menjadikan setiap anggota masyarakat mempunyai asas dan kefahaman yang mendalam bagi menghayati nilai-nilai murni sama ada berkaitan dengan sistem hidup bermasyarakat dan berbangsa mahupun yang melibatkan hubungan antarabangsa.

Berdasarkan hakikat di atas, fuqaha menegaskan bahawa asas kepada segala hukum Syariah ialah al-Quran.¹⁸ Bagaimanapun, memandangkan terdapat aspek-aspek hukum yang tidak diperincikan di dalam al-Quran khususnya berkaitan perintah-perintah yang memerlukan bimbingan secara amali, maka *al-Sunnah* telah ditetapkan sebagai rujukan hukum yang asasi sesudah al-Quran.

2.2.1.2 *Al-Sunnah*

Sebagai sumber hukum yang kedua, al-Shāfi‘ī (204H) menyimpulkan bahawa *al-Sunnah* mempunyai tiga peranan iaitu menyokong undang-undang yang sudah *dinaşkan* di dalam al-Quran, membuat perincian kepada undang-undang yang telah *dinaşkan*

¹⁷ Surah al-Baqarah 2:282

¹⁸ Sebagai contohnya sila lihat: Muḥammad ibn ‘Abd al-Karim al-Syahrastanī, *al-Milāl wa al-Nihāl*. (Beirut: Mu’assasah al-Kutub al-Thaqafiyah, 1994), 1:148; lihat juga Muḥammad ‘Alī Ḥasab Allāh, *Uşūl al-Tashri‘ al-Islāmī*, cet. 6. (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1982), 24. Di sini penulis berpendapat bahawa lebih tepat jika kita mengatakan bahawa paksi kepada segala hukum syariah ialah wahyu Allah sama ada yang terdapat di dalam al-Quran mahupun *al-Sunnah*. Alasannya ialah kerana persoalan ibadah yang merupakan persoalan hukum yang paling penting sesudah akidah tidaklah diperincikan kecuali melalui *al-sunnah*, di mana ia adalah berasaskan wahyu.

secara ringkas dan menentukan undang-undang yang langsung tidak disebutkan di dalam al-Quran.

Berdasarkan definisi *al-Sunnah*¹⁹ yang dikemukakan para ulama *uṣūl al-fiqh* serta huraian di atas, *al-Sunnah* dibahagikan menjadi tiga kategori, iaitu:

- 1) *Al-Sunnah al-Qawliyyah*, iaitu ucapan Nabi s.a.w. yang didengar dan disampaikan seorang atau beberapa sahabat kepada orang lain. Contohnya, sabda Rasulullah s.a.w yang diriwayatkan Abū Hurairah:

لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب

Terjemahan: “Tidak sah solat seseorang yang tidak membaca surat Al-Fātiḥah”²⁰

- 2) *Al-Sunnah al-Fi‘liyyah*,²¹ iaitu perbuatan yang dilakukan Nabi s.a.w. yang dilihat, atau diketahui dan disampaikan para sahabat kepada orang lain.

¹⁹ Mengikut pengertian bahasa, *al-Sunnah* bererti jalan atau bawaaan hidup sama ada yang terpuji atau tercela. Terdapat hadis yang menggunakan pengertian tersebut iaitu sabda Rasulullah s.a.w. yang bererti: “Sesungguhnya kamu akan mengikut sunah-sunah (jalan atau bawaaan) orang-orang yang sebelum kamu sejengkal-demi sejengkal, sehasta demi sehasta...” (lihat Abū Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn al-mughirah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Mausū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*, kitāb *al-‘Itisām bi al-Kitāb wa al-Sunnah*, bāb *Qawl al-Nabi s.a.w.*, hadis nombor 7320. (Riyad: Dār al-Salam, 2000), 610).

Mengikut pengertian istilah pula *al-Sunnah* bererti apa yang telah diriwayatkan daripada Nabi s.a.w. daripada perkataan, perbuatan dan pengiktirafan Rasulullah. (Lihat Muḥammad ‘Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīth: Ulūmu wa Muṣṭalāḥu*. (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 17-19). *Al-Sunnah* juga boleh diertikan secara disiplin ilmu, antaranya: Mengikut disiplin ilmu hadis, pengertian *al-Sunnah* sama dengan pengertian hadis, iaitu “seluruh yang disandarkan kepada Nabi Muḥammad s.a.w., baik perkataan, perbuatan, mahupun ketetapan atau sifatnya sebagai manusia biasa, akhlaknya, apakah itu sebelum mahupun setelah di angkat menjadi rasul”. Sedangkan pengertian *al-Sunnah* mengikut disiplin *uṣūl fiqh* adalah: “segala yang diriwayatkan dari Nabi s.a.w. baik berupa perbuatan, perkataan, dan ketetapan yang berkaitan dengan hukum. Dan pengertian *al-Sunnah* mengikut disiplin ilmu fiqh, di samping pengertian yang dikemukakan para ulama *uṣūl al-fiqh* di atas, juga dimaksudkan sebagai salah Satu hukum *taklifi*, yang mengandungi pengertian “perbuatan yang apabila dikerjakan mendapat pahala dan apabila ditinggalkan tidak berdosa”. Lihat Ma’ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*. (Jakarta: eLSAS, 2008), 76.

²⁰ Hadith riwayat al-Bukhārī dan Muṣlīm, kitab al-‘Ilm, bab ismi man kazaba ‘alā al-Nabi, no. hadith 108. Lihat Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jamī‘ al-Ṣaḥīḥ*, (Kaherah: Matba‘ah as-Salafiyah, 1400H) j.1, 55.

²¹ Dalam persoalan apakah sahaja perbuatan Nabi s.a.w. wajib diikuti umatnya?. Maka *al-Sunnah al-fi‘liyyah* dibahagi menjadi tiga kategori: (1) Perbuatan yang muncul dari Nabi s.a.w. sebagai manusia biasa, seperti makan, minum, duduk, dan pakaiannya. Perbuatan seperti ini tidak termasuk *al-Sunnah* yang wajib diikuti oleh umatnya, kerana hal-hal seperti itu muncul dari Rasulullah s.a.w. sebagai manusia biasa dengan tabiatnya. Termasuk dalam hal ini adalah perbuatan yang ditunjukkan Rasulullah s.a.w. sebagai akibat dari kepandaian dan pengalaman hidupnya dalam persoalan duniawi, seperti dalam masalah perniagaan, pertanian, peperangan atau masalah pengubatan. (2) Perbuatan yang dilakukan Nabi s.a.w. dan ada alasan yang menunjukkan bahawa perbuatan itu khusus untuk dirinya, seperti solat tahajud, mengahwini perempuan lebih dan empat orang, dan tidak menerima

- 3) *Al-Sunnah al-Taqrīriyyah*, iaitu perbuatan atau ucapan sahabat yang dilakukan di hadapan atau persetujuan Nabi s.a.w., tetapi Nabi hanya diam dan tidak mencegahnya. Sikap ini menunjukkan persetujuan Nabi s.a.w.²²

Sedangkan jika dilihat dari segi periwayatan, *al-Sunnah* boleh dibahagikan menjadi *al-Sunnah* yang *mutawātir*²³ dan *aḥad*. Apabila *al-Sunnah* itu diriwayatkan secara bersambung oleh banyak orang, yang mengikut logik tidak mungkin mereka akan bersetuju berdusta, maka *al-Sunnah* seperti ini disebut *mutawātir*. Para perawi hadis yang dinilai tidak bersetuju berdusta itu adalah para periwayat hadis pada tiga generasi, iaitu generasi *ṣaḥabah*, *tābi‘in*, dan *tabi‘ al-tābi‘in*. Hal ini terjadi kerana setelah ketiga generasi di atas, hadis pun telah dibukukan yang secara automatik hadis-hadis Rasulullah s.a.w tersebut tersebar luas ke pelbagai negara Islam hinggalah ke saat ini.²⁴ Adapun kekuatan hukum hadis *mutawātir*, mengikut kesepakatan para ulama adalah *qat‘ī*.

sedekah. Perbuatan ini hanya khusus untuk dirinya dan tidak wajib diikuti umatnya. (3) Perbuatan yang berkaitan dengan hukum dan ada alasannya, maka hukumnya antara wajib, sunah, haram, makruh, dan boleh. Perbuatan seperti ini menjadi syariat bagi umat Islam. (*ibid.*, 78)

²² Contohnya, kes ‘Amr Ibn al-‘Ash yang berada dalam keadaan *junub* (wajib mandi) pada suatu malam yang sangat dingin. Ia tidak sanggup mandi kerana khawatir akan sakit. ‘Amr Ibn al-‘Ash ketika itu hanya bertayamum. Lalu hal ini disampaikan orang kepada Rasulullah s.a.w. Rasulullah kemudian bertanya kepada Amr Ibn al-‘Ash, “Engkau melaksanakan solat bersama-sama teman engkau, sedangkan engkau dalam keadaan *junub* ?” ‘Amr Ibn al-‘Ash menjawab, “Saya ingat Firman Allah SWT yang mengatakan, “Jangan kamu membunuh diri kamu, sesungguhnya Allah itu Maha Pengasih lagi Maha Penyayang”, lalu saya bertayamum dan langsung solat.” Mendengar jawapan ‘Amr Ibn al-‘Ash ini Rasulullah s.a.w. tertawa dan tidak komen apa pun (riwayat Aḥmad Ibn Ḥanbalī dan al-Bayhaqī). Tidak komennya Rasulullah s.a.w. dipandang sebagai pengakuan bolehnya bertayamum bagi orang yang *junub* dalam keadaan hari yang sangat dingin; sekalipun air untuk mandi ada.

²³ Contoh hadis *mutawātir*: hadis yang menunjukkan bilangan rakaat solat, kadar wajib terhadap harta-harta yang wajib dizakatkan, amalan-amalan manasik haji, dan cara berwuduk yang langsung dilihat para sahabat. Adapun hadis yang bersifat *qawliyyah*, contohnya hadis: (لا وصية لوارث) “Tidak sah berwasiat kepada penerima waris”. (lihat Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur‘ān al-Azīm*. (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2003), 1:262). Hadis ini mengikut al-Zuḥaylī diriwayatkan 12 orang lebih sahabat. (lihat Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. (Dimasyq: Dār al-Fikr, 1997), 1:418). Dan hadis *mutawātir* yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī: (من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) “Siapa yang berdusta kepada (atas nama)-Ku, maka bererti ia telah menyediakan tempatnya di neraka”. (lihat al-Bukhārī, *al-Jami‘ al-Ṣaḥīḥ*. Bāb ithmi man kazaba ‘alā al-Nabi s.a.w., hadis nombor 108, 1:55). Hadis ini, mengikut para ulama *uṣūl al-fiqh*, diriwayatkan dari sahabat yang bilangannya sangat banyak, di antaranya Anas Ibn Mālik, Abū Hurayrah, Abd Allāh Ibn ‘Umar Zubair, Ibn Abd Allāh, Abū Sa‘id al-Khudī dan Abd Allāh Ibn Mas‘ūd.

²⁴ Manna‘ al-Qathan, *Taysir Muṣṭalāḥ al-Ḥadīth*. (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), 75.

Apabila *al-Sunnah* itu diriwayatkan oleh beberapa orang sahaja yang tidak sampai ke peringkat *mutawātir* maka *al-Sunnah* itu disebut *aḥad*. Muḥammad Sa‘id Ramaḍān al-Būṭī mengatakan bahawa yang menjadi tolak ukur dalam periwiyatan ini ialah para perawi hadis tersebut pada setiap generasi, sejak zaman sahabat sampai hadis-hadis rasmi dibukukan.²⁵ Sedangkan kuasa hukum hadis *aḥad*²⁶, apabila berstatus *ṣaḥīḥ*, hanya bersifat *ẓanni al-dilālah*.

Di samping pembahagian *al-Sunnah* kepada *mutawātir* dan *aḥad* yang dikemukakan di atas, ulama Ḥanafīyyah menambahkan satu bentuk yang lain iaitu hadis *mashhūr*, yang terletak antara *mutawātir* dan *aḥad*. Mengikut mereka, hadis *mashhūr* adalah hadis yang pada generasi awal (*ṣaḥabah*) bersifat *aḥad* kemudian tersebar pada generasi sesudah *ṣaḥabah* secara *mutawātir*.²⁷

Berkaitan dengan autoriti *al-Sunnah* sebagai dasar penetapan hukum, para ulama bersetuju mengatakan bahawa Sunnah Rasulullah s.a.w dalam tiga bentuk di atas (*fi‘liyyah*, *qawliyyah* dan *taqrīriyyah*) merupakan sumber asli dan hukum-hukum syarak dan menempati kedudukan kedua setelah al-Quran. Sehingga dalam penetapan keputusan atau fatwa, *al-Sunnah* menjadi rujukan kedua selepas al-Quran.

Lebih lanjut, para ulama fiqh juga membincangkan persoalan samada boleh atau tidaknya Rasulullah s.a.w menetapkan hukum yang sifatnya bukan menyokong atau menguatkan hukum yang ada dalam al-Quran dan bukan pula menjelaskannya. Dalam hal ini terdapat perbezaan pendapat ulama antaranya; Jumhur ulama mengatakan bahawa Rasulullah s.a.w boleh membuat hukum tambahan yang tidak ada dalam al-Quran. Dalam hubungan ini mengikut jumhur ulama, umat Islam diperintahkan taat

²⁵ Muḥammad Sa‘id Ramaḍān al-Būṭī, *Mabāḥith al-Kitāb wa al-Sunnah min ‘Ilm al-Uṣūl*. (Dimashq: al-Matba‘ah al-Ta‘awuniyah, 1974), 18-21.

²⁶ Dalam masalah *‘aqidah* atau keyakinan, para ulama juga bersetuju mengatakan bahawa hadis *aḥad* tidak boleh dijadikan sebagai landasan, kerana masalah keyakinan hadis ditetapkan dengan yang sifatnya *mutawātir*. Akan tetapi, dalam masalah hukum, para ulama berbeza pendapat dalam menjadikan hadis *aḥad* sebagai landasan hukum. Perbezaan ini muncul disebabkan status hadis *aḥad* yang bersifat *ẓanni* dari segi periwiyatannya dan dari segi *dalalah*-nya (kandungannya), sekalipun tidak setiap hadis *aḥad* itu *ẓanni al-dilālah*.

²⁷ Contohnya, hadis: لا ضرر ولا ضرار في الاسلام... , ... انما الأعمال بالنيات... , ... بيني الاسلام على خمس... .

kepada Rasul s.a.w dan ketaatan kepada Rasul s.a.w itu setanding dengan ketaatan kepada Allah SWT.²⁸ Sedangkan sebahagian ahli *uṣūl al-fiqh* mengatakan bahawa Rasulullah s.a.w tidak boleh menetapkan hukum yang tidak ada dasarnya dalam al-Quran. Mengikut mereka, seluruh hukum yang ditetapkan Rasulullah s.a.w ada dasarnya dalam al-Quran, baik dasarnya itu melalui *qiyās* (analogi), melalui kaedah kemaslahatan, atau melalui kaedah-kaedah umum yang ada dalam al-Quran. Jika demikian halnya, maka hukum-hukum tambahan yang dibuat Rasulullah s.a.w tidak terlepas sama sekali dari kandungan al-Quran.

2.2.2 Sumber Sokongan

2.2.2.1 *Al-Ijmā'*

Berbincang tentang prinsip *al-ijmā'*²⁹, jumhur ulama *uṣūl fiqh* mengemukakan bahawa rukun *ijmā'* itu ada lima, iaitu:

²⁸ Contoh-contoh hukum baru yang dibuat Rasulullah adalah: tidak bolehnya berkahwin dengan seorang perempuan sekaligus dengan bibi (saudara perempuan dan ayah atau ibu) (riwayat al-Bukhārī dan Muslim); tidak boleh memakan daging himar kampung (keldai yang dijadikan tunggangan/pembawa beban) dan binatang buas (riwayat Aḥmad Ibn Ḥanbali dan Abū Daūd).

²⁹ Sebagai sumber hukum yang ketiga, *al-ijmā'* boleh didefinisikan secara kebahasaan (*etimologi*) iaitu “sepersetujuan” atau “konsensus”. (lihat A.W Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Yogyakarta: Rineka Cipta, 1997), 357). *Al-ijmā'* juga dapat didefinisikan dengan “ketetapan had untuk melakukan sesuatu” sebagaimana disebutkan dalam firman Allah dalam Surah Yūnus 10:71, yang isinya: فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً (“Maka bulatkanlah keputusanmu dan (kumpulkanlah) sekutu-sekutumu”). Sedangkan secara istilah (*terminologi*), ada beberapa rumusan *al-ijmā'* yang dikemukakan para ulama. Imam al-Ghazālī mendefinisikan *al-ijmā'* dengan “kesepakatan umat Muhammad secara khusus tentang suatu masalah agama.” (lihat Abū Ḥamid ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Muṣṭafā min 'Ilm al-Uṣūl*. (Beirut: Dār al-Fikr, t.t) Selanjutnya al-Āmidī merumuskan *ijmā'* dengan “kesepakatan sekumpulan *ahl al-hall wa al-aqli* dari umat Muḥammad pada suatu masa terhadap suatu hukum dari suatu peristiwa/kes.” Rumusan al-Āmidī ini menunjukkan bahawa yang terlibat dalam *ijmā'* tidak semua orang, melainkan orang-orang tertentu yang disebut dengan *ahl al-hall wa al-aqli* yang bertanggungjawab langsung terhadap umat. Oleh sebab itu, orang awam tidak diperhitungkan dalam proses *ijmā'*. Tapi Mengikut pandangan Imam al-Syāfi'ī yang menyatakan bahawa *ijmā'* perlu dilakukan dan dihasilkan oleh seluruh umat Islam, kerana suatu pendapat yang boleh mengelakkan dari suatu kesalahan hanyalah apabila dipersetujui oleh seluruh umat. (lihat Sayf al-Dīn al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. (Beirut: Dār al-kutub al-Islāmiyyah, t.t), 101). Begitupula Jumhur ulama, sebagaimana dikutip Waḥbah al-Zuḥaylī, merumuskan *ijmā'* dengan “kesepakatan para mujtahid dan umat Muḥammad s.a.w pada suatu masa, setelah wafatnya Rasulullah s.a.w terhadap suatu hukum syarak”. Muḥammad Abū Zahrah menambahkan di akhir definisi tersebut kalimat: “yang bersifat ‘amaliyah.” Hal tersebut mengandungi pengertian bahawa *ijmā'* hanya berkaitan dengan persoalan-persoalan *furu'* (‘amaliyah praktis). (lihat Waḥbah al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 1:418)

- (1). Yang terlibat dalam perbahasan hukum syarak melalui *ijmā'* tersebut ialah seluruh *mujtahid*. Apabila ada di antara *mujtahid* yang tidak bersetuju, sekalipun jumlahnya kecil, maka undang-undang yang dihasilkan tidak dinamakan undang-undang *ijmā'*.
- (2). *Mujtahid* yang terlibat dalam perbahasan hukum adalah *mujtahid* yang ada pada masa tersebut dan ada di berbagai penjuru dunia Islam.
- (3). Kesepakatan itu dimulakan setelah masing-masing *mujtahid* mengemukakan pandangannya.
- (4). Hukum yang disepakati itu adalah hukum syarak yang bersifat sebenar dan tidak ada hukumnya secara terperinci dalam al-Quran.
- (5). Sandaran hukum *ijmā'* tersebut ialah al-Quran dan atau hadis Rasulullah s.a.w.³⁰

Di samping kelima rukun di atas, jumhur ulama *uṣūl al-fiqh*, mengemukakan pula syarat-syarat *ijmā'* iaitu:³¹

- (a). Yang melakukan *ijmā'* tersebut adalah orang-orang yang memenuhi syarat ijihad.
- (b). Kesepakatan itu muncul dari para mujtahid yang bersifat adil berpendirian kuat terhadap agamanya.
- (c). Para mujtahid yang terlibat adalah yang berusaha menghindarkan diri dari ucapan atau perbuatan bid'ah.

Berkaitan dengan autoriti *ijmā'* sebagai dasar penetapan fatwa, jumhur ulama berpendapat bahawa *ijmā'* boleh menjadi dalil hukum (*hujjah*) selagi memenuhi rukun-rukun *ijmā'*³². Oleh itu, *ijmā'* menjadi *hujjah* yang *qaṭ'ī* (pasti), wajib diamalkan dan tidak boleh diingkari³³. Dengan itu, *ijmā'* juga boleh menjadi dasar penetapan keputusan dan fatwa. Alasan yang digunakan oleh jumhur ulama adalah Firman Allah:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اَطِيعُوْا اللّٰهَ وَاَطِيعُوْا الرَّسُوْلَ وَاُوْلِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۗ فَاِنْ تَنَزَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ
فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُوْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۗ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا

Al-Nisā' 4:59

Terjemahan: “Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasulullah dan kepada “*Uli al-Amri*”

³⁰ Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam...*, 93

³¹ Ketiga syarat ini disepakati oleh seluruh ulama *uṣūl al-fiqh*. (*Ibid.*, 94)

³² 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilmu Uṣūl ...*, 46-47.

³³ Berkaitan dengan hal ini, sebahagian ulama *fiqh* dari kalangan mazhab Syāfi'i yang berpendapat bahawa jika semua mujtahid bekerja sama secara aktif dalam membangun sebuah konsensus (*ijmā' ṣarih*) dan melalui sanad yang *mutawātir*, maka *ijmā'* seperti itu bersifat pasti (*qaṭ'ī*) dan mengikat. Akan tetapi jika sebahagian daripada mereka menyuarakan secara terbuka kesepakatan mereka atas sebuah persoalan, sementara yang lain hanya bersikap diam sahaja (*ijmā' sukuti*) atau bersifat Ahad, maka konsensus seperti ini hanya mencapai ketetapan hukum kemungkinan (*zanni*) dan tidak dianggap sebagai pengikat. Lihat Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam...*, 95.

(orang-orang yang berkuasa) dari kalangan kamu. Kemudian jika kamu berbantah-bantah (berselisihan) dalam sesuatu perkara, maka hendaklah kamu mengembalikannya kepada (*Kitāb*) Allah (*Al-Qur'ān*) dan (*al-Sunnah*) Rasul-Nya jika kamu benar beriman kepada Allah dan hari akhirat. Yang demikian adalah lebih baik (bagi kamu), dan lebih elok pula kesudahannya”.

Mengikuti jumhur ulama, lafaz *ūlī al-amr* dalam ayat itu bersifat umum, merangkumi pemimpin di bidang agama iaitu *mujtahid* dan pemberi fatwa, dan pemimpin masyarakat, negara dan ahli-ahlinya.³⁴

Landasan *ijmā'*, berdasarkan jumhur ulama mengatakan bahawa *ijmā'* sebagai upaya *mujtahidīn* dalam menetapkan hukum suatu kes yang tidak ada hukumnya dalam *naṣ*, perlunya ada landasan dari *naṣ* atau *qiyās* (analogi). Apabila *ijmā'* tidak mempunyai landasan, maka *ijmā'* tersebut tidak sah.³⁵ Akan tetapi fuqaha berbeza pendapat tentang jenis landasan *ijmā'*.³⁶

Sedangkan jenis-jenis *ijmā'*, boleh dilihat dari berbagai segi, antaranya: dilihat dari segi cara terjadinya kesepakatan terhadap hukum syarak. Dalam hal ini, para ulama membahagi *ijmā'* kepada dua bentuk, iaitu: *ijmā' ṣarīḥ/lafzī*³⁷ dan *ijmā' sukūṭī*.³⁸

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Lihat al-Banuani, *Sharh Jami' al-Jawāmi'*. (Beirut: Dār al-Kutub, t.t) 2:186.

³⁶ Majoriti ulama mengatakan bahawa landasan *ijmā'* itu boleh dalil *qaṭ'ī* iaitu al-Quran, *al-Sunnah mutawātir* serta boleh juga berdasarkan dalil *ẓanni* seperti hadis ahad (hadis yang diriwayatkan oleh satu, dua atau tiga orang sahaja yang tidak mencapai tingkat mutawatir dan *qiyās*). Alasan mereka memakai hadis *aḥad* adalah *ijmā'* yang dilakukan para sahabat tentang mandi wajib setelah bersetubuh dengan istri. Demikian juga kesepakatan para sahabat menetapkan Abu Bakar sebagai pengganti (khalifah) Nabi dengan meng*qiyās*kan kepada sikap Nabi yang menunjuk Abu Bakar sebagai imam solat ketika beliau berhalangan. Para sahabat juga ber*ijmā'* bahawa lemak babi adalah haram dengan menganalogikan kepada daging babi. Seluruh kesepakatan yang dikemukakan di atas dasarnya adalah *ẓanni*.

Ulama *Zāhiriyyah* dan Ibn Jarir al-Thabari mengatakan bahawa landasan *ijmā'* itu perlu dalil yang *qaṭ'ī*. Mengikuti mereka, *ijmā'* itu dalil yang *qaṭ'ī*, suatu dalil yang *qaṭ'ī* tidak mungkin berasaskan kepada dalil yang *ẓanni* seperti. Hadis ahad dan *qiyās*, kerana hasil dan yang *ẓanni* akan tetap *ẓanni*. Di samping itu, seorang *mujtahid* boleh menolak *ijtihād* *mujtahid* lain yang tidak berasaskan kepada *qiyās*. Apabila sandaran *ijmā'* tersebut adalah *qiyās*, maka seorang *mujtahid* tidak boleh mengingkarinya.

³⁷ *Ijmā' ṣarīḥ/lafzī* adalah kesepakatan para *mujtahid*, baik melalui pendapat mahupun melalui tindakan terhadap hukum masalah tertentu. Kesepakatan itu dikemukakan dalam sidang *ijmā'* setelah masing-masing *mujtahid* mengemukakan pandangannya terhadap masalah yang dibahaskan. Mengikuti Ibn al-Naẓām, berpendapat bahawa *ijmā'* seperti ini tidak mungkin terjadi. Namun demikian, mengikuti sebahagian besar ulama, apabila *ijmā'* ini berlangsung dan menghasilkan suatu kesepakatan tentang suatu hukum, maka boleh dijadikan *hujjah* dan kekuatan hukumnya bersifat *qaṭ'ī* (pasti). Lihat al-Ghazālī, *al-Muṣṭasfā min...*, 111; lihat juga Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam...*, 99.

³⁸ Adapun *ijmā' sukūṭī* adalah pendapat sebahagian *mujtahid* pada satu masa tentang hukum suatu masalah dan tersebar luas, sedangkan sebahagian *mujtahid* lainnya hanya diam sahaja setelah meneliti

Melihat syarat *ijmā'* di atas, maka akan timbul beberapa soalan iaitu apakah *ijmā'* pernah terjadi dan apa mungkin pada zaman sekarang ini boleh berlaku *ijmā'* ulama seluruh dunia? Memang para ulama zaman dahulu berbeza pandangan tentang terjadinya *ijmā'*. Menurut al-Nizām³⁹ dari aliran Mu'tazilah, bahawa *ijmā'* tidak pernah terjadi kerana beberapa alasan. *Pertama*, al-Quran tidak memerintahkan umat Islam untuk kembali kepada *ijmā'* jika terjadi perselisihan⁴⁰; *kedua*, hadis Mu'āz bin jabāl yang mengemukakan tentang *ijtihād* tidak menyebutkan *ijmā'*⁴¹; *ketiga*, *ijmā'* secara logik tidak mungkin terjadi kerana setiap orang mempunyai pendapat tersendiri sesuai dengan latar belakangnya, sukar melakukan komunikasi dan penyebaran informasi secara serentak⁴².

Sedangkan mengikut aliran Syiah, mereka berpendapat bahawa *ijmā'* hanya terjadi pada *Ahl al-Bayt* (keluarga 'Alī Ibn Abī Ṭālib). Menurut Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal, *ijmā'* hanya terjadi pada zaman sahabat Nabi s.a.w atau pada zaman sahabat Abū Bakr dan 'Umar Ibn al-Khattāb sahaja. Ini kerana pada masa selepas itu, umat Islam telah bertebaran ke beberapa tempat yang jauh dan umat Islam mulai berpecah

pendapat *mujtahid* yang dikemukakan di atas, tanpa ada yang menolak pendapat tersebut. *Ijmā' sukūṭī* ini pengaruhnya terhadap hukum tidak meyakinkan, kerananya para ulama menempatkannya sebagai dalil *ẓannī*. (lihat Wāel Ibn Hallāq, *A. History of Islamic Legal Theories*. (New York: Cambridge University Press, 2001), 92; lihat juga Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 1:549). Berkaitan dengan *ijmā'* ini, Ulama Mālikīyyah, Syāfi'īyyah dan Abū Bakr al-Baqillānī (w.403 H, ahli fiqh Maliki), berpendapat bahawa *ijmā' sukūṭī* bukanlah *ijmā'* dan tidak boleh dijadikan *hujjah*, dengan alasan rukun dan syaratnya kurang, antaranya kesepakatan seluruh *mujtahid* yang hidup di zaman terjadinya *ijmā'* tersebut dan masing-masing mereka terlibat membicarakan hukum yang akan ditetapkan, sedangkan *ijmā' sukūṭī* merupakan pendapat peribadi yang disebarluas, sedangkan *mujtahid* lainnya diam sahaja. Dan majoriti ulama Ḥanāfiyyah dan Imam Aḥmad ibn Hanbali (164-241H/780-855M) mengatakan bahawa kesepakatan seperti itu termasuk *ijmā'* dan boleh dijadikan *hujjah* yang *qaṭ'ī* (pasti), dengan alasan dalam menetapkan kehujjahan *ijmā' sukūṭī* hanya melalui logika (dalil akal). Dalil akal yang mereka kemukakan adalah bahawa *ijmā'* perlu dipersetujui oleh setiap *mujtahid* yang hidup pada waktu terjadinya *ijmā'* dan masing-masing mereka mengemukakan pendapat serta menyetujui undang-undang yang ditetapkan. (Lihat al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā min...*, 121)

³⁹ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Siyar al-Nizām al-Balkhī, lahir pada tahun 185 dan wafat tahun 231H termasuk tokoh yang popular dalam ilmu kalam dari kelompok Mu'tazilah.

⁴⁰ Lihat Surah al-Nisā' 4:59.

⁴¹ Sulāymān bin al-As'af Abū Dāud al-Sajāstānī al-Azdī, *Sunan Abī Dāud*, Kitāb al-Aqdiyyah, Bāb al-Ḥukmu Bayna ahl al-zimmah, hadis nombor 3529. (Lubnān: Dār al-Fikr, t.t), 3:303. *Ditaḥqīq* oleh Muḥammad Mahy al-dīn 'Abd al-Ḥamīd. Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn 'Abd al-Bar, Aḥmad, Abū Dāud, al-Tirmidhī, Ibn 'Adī, al-Ṭabrānī, dan al-Bayhaqī.

⁴² Ibn 'Abd al-Shukūr, *Muslim al-Thubūt*, (Kaherah: al-Maṭba'ah al-Ḥusiniyyah al-Miṣriyyah, t.t), 2:167

kerana persoalan politik⁴³. Sedangkan majoriti ulama Sunni menyatakan bahawa *ijmā'* ialah hujah yang mengikat dan realistik.

Oleh yang demikian, dalam persoalan *ijmā'* ini pengkaji bersetuju dengan pendapat Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal yang menyatakan bahawa *ijmā'* dalam erti dan syarat sebagaimana yang telah dibincangkan di atas, tidak akan pernah terjadi kecuali pada masa Abū Bakar dan 'Umar bin Khattab sahaja. Pada masa sekarang, yang boleh dilakukan ialah *ijmā'* secara terhad bukan secara lengkap. Maksudnya, *ijmā'* boleh terjadi jika dilakukan oleh beberapa orang yang dianggap mempunyai kemampuan dalam jangkauan yang diselenggarakan oleh organisasi ataupun kerajaan.

2.2.2.2 Al-Qiyās

Ulama *uṣūl al-fiqh* klasik dan kontemporari bersetuju menyatakan bahawa proses penetapan hukum melalui metod *al-qiyās*⁴⁴ bukanlah menetapkan hukum dari awal (*itsbāt al-ḥukm wa inshā'uh*), melainkan hanya menyingkapkan dan menjelaskan hukum (*al-kashf wa al-iẓhar li-al-ḥukm*) yang ada pada suatu kes yang belum jelas hukumnya. Penyingkapan dan penjelasan ini dilakukan melalui perbincangan mendalam dan teliti terhadap 'illah dan suatu kes yang sedang dihadapi. Apabila 'illah-nya sama

⁴³ Ḥamad Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Junaydal, *Manāḥij al-Bāḥithīn fī al-Iqtisād al-Islāmī*, cet.ke-2. (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1406H), 116

⁴⁴ *Al-qiyās* didefinisikan secara bahasa (*etimologi*) adalah saiz (ukuran), membandingkan, menyamakan sesuatu dengan yang lain. (lihat Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, h. 158). Sedangkan pengertian *al-qiyās* secara terminologi terdapat beberapa definisi yang dikemukakan ulama *uṣūl al-fiqh*, sekalipun redaksinya berbeza, tapi mengandungi definisi yang sama. Antaranya yang dikemukakan majoriti ulama Shāfi'iyyah: حمل غير معلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة ("Membawa (hukum) yang (belum) diketahui kepada (hukum) yang disetujui dalam rangka menetapkan hukum bagi keduanya, atau meniadakan hukum hasil keduanya, disebabkan sesuatu yang menyatukan keduanya, baik hukum mahupun sifat") (lihat al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl...*, h. 54). Sayf al-Dīn al-Āmidī mendefinisikan *qiyās*: عبارة عن الاستواء بين الفرع والاصل في العلة المستنبطة من حكم الاصل ("Mempersamakan illat yang ada pada furu' dengan illat yang ada pada asal yang diistinbatkan dari hukum asal") (lihat al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, 170), kemudian Wahbah al-Zuḥaylī mendefinisikan *qiyās* dengan:

الحاق امير منصو ص على حكمه الشرعي با مر منصو ص على حكمه لا شتر ا كهما في عليه الحكم

"Menghubungkan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam nas dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh nas, disebabkan kesatuan 'illah hukum antara keduanya". (lihat al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 158 dan 160; lihat juga Mohd. Daud Bakar, "Pelaksanaan *qiyās* dalam Faktor semasa dan tempatan di Malaysia", dalam *Fiqh Malaysia*, (Kuala Lumpur: Dewan Pustaka dan Bahasa, 2000), 76-77)

dengan ‘illah hukum yang disebutkan dalam *naş*, maka hukum terhadap kes yang dihadapi itu adalah hukum yang telah ditentukan *naş* tersebut.⁴⁵

Berbincang mengenai prinsip-prinsip *al-qiyās*, ulama *uşūl al-fiqh* menetapkan bahawa rukun *qiyās* itu ada empat, iaitu: *aşl* (hukum yang ditetapkan melalui *naş* atau *ijmā’*), *far’* (kes yang akan ditentukan hukumnya), ‘illah (motivasi hukum) yang terdapat dan terlihat oleh mujtahid pada *aşl* dan *hukum al-aşl* (hukum yang telah ditentukan oleh *naş* atau *ijmā’*).⁴⁶

Berkaitan dengan autoriti *al-qiyās* sebagai dasar penetapan fatwa, ulama berbeza pendapat tentang apakah *qiyās* boleh dijadikan dasar hukum? Jumhur ulama *uşūl al-fiqh* berpendirian bahawa *qiyās* boleh dijadikan sebagai metod untuk mengistinbāḥkan hukum syarak.⁴⁷ Begitu pula halnya dengan ulama Zāhiriyyah, termasuk Imam al-Shawkānī, berpendapat bahawa secara logik, *qiyās* memang boleh, tetapi tidak ada satu *naş* pun dalam ayat al-Quran yang menyatakan wajib melaksanakannya.

Berkaitan dengan syarat-syarat *al-qiyās*, ulama *uşūl al-fiqh* mengemukakan bahawa setiap rukun *qiyās* yang telah dibahaskan di atas perlu memenuhi syarat-syarat tertentu, sehingga *qiyās* boleh dijadikan dalil dalam menetapkan hukum. Syarat-syarat itu adalah sebagai berikut:

- 1) *al-Aşl*. Mengikut Imam al Ghazālī dan Sayf al-Dīn al-‘Āmidī (keduanya ahli *uşūl al-fiqh* Shāfi‘iyyah), syarat-syarat *aşl* itu adalah:
 - (a). Hukum *aşl* itu ialah hukum yang telah tetap dan tidak mengandungi kemungkinan *dinaskhkan* (dibatalkan);

⁴⁵ Contoh; seorang mujtahid ingin mengetahui hukum minuman arak. Dari hasil perbincangan dan penelitian secara cermat, kedua minuman itu mengandungi zat yang memabukkan, seperti zat yang ada pada khamar. Zat yang memabukkan inilah yang menjadi penyebab diharamkannya khamar. Hal ini selaras dengan firman Allah SWT dalam surat al-Mā’idah 5:90-91. Dengan demikian, mujtahid tersebut telah menemukan hukum untuk bir, iaitu sama dengan hukum khamar, kerana ‘illah keduanya adalah sama, iaitu memabukkan. Kesamaan ‘illah antara kes yang tidak ada *naş*-nya dengan hukum yang ada *naş*-nya dalam al-Quran atau hadis, menyebabkan adanya kesatuan hukum. Inilah yang dimaksudkan para ulama *uşūl al-fiqh* bahawa penentuan hukum melalui metod *qiyās* bukan bererti menentukan hukum sejak semula, tetapi menyingkapkan dan menjelaskan hukum untuk kes yang sedang dihadapi dan mempersamakan dengan hukum yang ada pada *naş*, disebabkan kesamaan ‘illah antara keduanya.

⁴⁶ Imam al-Ghazālī, *al-Muṣṭasfā min...*, 2:54.

⁴⁷ *Ibid.*, 2:54; lihat juga Ma’ruf Amin, *Fatwa dalam...*, 109.

- (b). Hukum itu ditetapkan berdasarkan syarak’;
- (c). *Aṣl* itu bukan merupakan *far’* dan *aṣl* lainnya;
- (d). Dalil yang menetapkan ‘*illah* pada *aṣl* itu adalah dalil khusus, bukan am;
- (e). *Aṣl* itu tidak berubah setelah dilakukan *qiyās*, dan
- (f). Hukum *aṣl* itu tidak keluar dan kaedah-kaedah *qiyās*.⁴⁸

2) *Hukum al-Aṣl*. Syarat-syarat *hukum al-aṣl* adalah:

- (a) Tidak bersifat khusus; ertinya tidak boleh dikembangkan kepada *far’*.⁴⁹
- (b) Hukum *aṣl* itu tidak keluar dari ketentuan-ketentuan *qiyās*; maksudnya, suatu hukum yang ditetapkan berbeza dengan kaedah *qiyās*, maka hukum lain tidak boleh di*qiyās*kan kepada hukum itu.⁵⁰
- (c) Tidak ada *naṣ* yang menjelaskan hukum *far’* yang akan ditentukan hukumnya. Apabila hukum *aṣl* merangkumi hukum *aṣl* pada satu pihak dan hukum *far’* pada pihak lain, maka dalil yang mengandungi hukum *al-aṣl* juga merupakan dalil bagi hukum *far’* itu. Dalam kes seperti ini tidak diperlukan *qiyās*.
- (d) Hukum *al-aṣl* itu lebih dahulu disyariatkan dari *far’*. Dalam kaitan ini, tidak boleh meng*qiyās*kan wuduk dengan tayamum, sekalipun ‘*illah*-nya sama, kerana syariat wuduk lebih dahulu turunnya dari syariat tayamum.

3) *Far’*. Dalam hal ini, ulama *uṣūl al-fiqh* mengemukakan empat syarat yang perlu dipenuhi, iaitu:

- (a). ‘*Illah*nya sama dengan ‘*illah* yang ada pada *aṣl* baik pada zatnya mahupun pada jenisnya,⁵¹ dan apabila antara ‘*illah* yang ada pada *far’* tidak sama dengan ‘*illah* yang ada pada *aṣl*, maka *qiyās* seperti ini mengikut para ahli *uṣūl al-fiqh*, disebut *al-qiyās ma’a al-fariq* (*qiyās* yang bersifat paradoks);
- (b). Hukum *aṣl* tidak berubah setelah dilakukan *qiyās*.⁵²;

⁴⁸ *Ibid.*, 118.

⁴⁹ Contohnya: Ayat al-Quran menentukan bahawa sekurang-kurangnya saksi itu adalah dua orang laki-laki atau satu orang laki-laki bersama dua orang perempuan (surah al-Baqarah 2:282), tetapi Rasulullah s.a.w menyatakan bahawa apabila Khuzaimah (*ṣaḥabat*) yang menjadi saksi, maka cukup sendirian. Hukum kesaksian secara khusus ini tidak boleh dikembangkan dan diterapkan kepada *far’*, kerana hukum ini hanya berlaku untuk peribadi Khuzaimah. (ini disebutkan dalam sebuah riwayat dari Abū Daūd, Aḥmad bin Ḥanbal, al-Ḥakim, al-Tarmidzī dan al-Nasā’i, Nabi Muḥammad bersabda: من شهد له خزيمة فحسبه “Kesaksian Khuzaimah sendirian sudah cukup”).

⁵⁰ Hal ini, mengikut Wahbah al-Zuhaylī, boleh terjadi dalam dua hal, iaitu: (1) Hukum yang ditetapkan ini tidak boleh di nalar (*ghair ma’qul al ma’na*), seperti kes kesaksian Khuzaimah, (2) Hukum itu merupakan hukum pengecualian yang disyariatkan sejak semula, seperti adanya *rukḥṣah* (keringanan) bagi musafir dalam menggabungkan/meringkaskan solat untuk menghilangkan kesulitan.

⁵¹ Contoh ‘*Illah* yang sama zatnya adalah meng*qiyās*kan wisky pada khamar, kerana keduanya sama-sama memabukkan dan yang memabukkan itu sedikit atau banyak, apabila diminum hukumnya haram (riwayat Muslim, Abū Daūd, al Tirmidzī, Ibn Majah dan al-Nasā’i). Contoh ‘*Illah* yang jenisnya sama adalah meng*qiyās*kan wajib *qisās* atas perbuatan sewenang-wenang terhadap anggota badan kepada *qisās* dalam pembunuhan, kerana keduanya sama-sama perbuatan pidana.

⁵² Contohnya, tidak boleh meng*qiyās*kan hukum *menzihar* (menyerupakan isteri dengan punggung ibu) dengan perempuan *zimmi* kepada *menzihar* perempuan Muslimah dalam keharaman melakukan hubungan suami-isteri. Kerana, keharaman hubungan suami isteri dalam *menzihar* isteri yang

- (c). Hukum *far'* tidak mendahului hukum *aşl*, ertinya hukum *far'* itu perlu datang kemudian dari hukum *aşl*. Contohnya masalah wuduk dan tayamum;
- (d). Tidak ada *naş* atau *ijmā'* yang menjelaskan hukum *fur'*, ertinya, status *qiyās* ketika itu bercanggah dengan *naş* atau *ijmā'*. *Qiyās* yang bercanggah dengan *naş* atau *ijmā'* disebut sebagai *qiyās fasīd*, iaitu *qiyās* yang rosak.

Perbahasan dalam *qiyās* (analogi) dijangkakan bahawa sebuah kes baru tidak dibincangkan oleh teks (*naş*) secara langsung dan eksplisit, akan tetapi perlu mengubah makna teks yang tidak eksplisit menjadi nampak implisit kepada kes baru. Hal itu agar sebuah kes baru menjadi salah satu *far'* (cawangan) dari kes asal (*aşl*). Oleh sebab itu, sebuah kes baru mesti mempunyai persamaan dengan kes asal dalam hal *ratio logic* ('*illah*)-nya. Sedangkan *ratio logic* ('*illah*) sebuah kes asal yang mana terdapat norma hukum, harus dapat dikenal pasti melalui teks atau *ijmā'*.

Dalam hal ini, teks memberi dua jenis kes, iaitu: *pertama*, teks yang tidak menyatakan *ratio logic* ('*illah*) atau alasan sebalik perintah dan larangan yang dinyatakan. Contoh, jumlah hari puasa, jumlah sujud dalam solat dan waktu tertentu dalam melaksanakan ibadah khusus. Analogi dalam hal ini, tidak dapat dilakukan berasaskan ke atas kes semacam ini kerana *ratio logic* ('*illah*)-nya tidak dapat dirumuskan secara logik. Oleh sebab itu, tidak boleh diperluas ke atas kes atau permasalahan yang baru. *Kedua*, *ratio logic* ('*illah*) yang boleh dilihat alasannya, dan di sinilah seorang mufti boleh memperluas hukum dalam kes asal ke dalam kes baru. Kemudian kes-kes yang terkena konsensus menjadi '*illah* bagi pemikiran analogi (*qiyās*), kerana konsensus menyebabkan kes-kes seperti itu menjadi nyata.⁵³

Muslimah bersifat sementara, iaitu sampai suami membayar *kaffarah*. Sedangkan keharaman melakukan hubungan dengan istri yang berstatus *zimmi* bersifat selamanya, kerana orang kafir tidak dibebani hukum membayar *kaffarah*, dan *kaffarah* merupakan ibadah, sedangkan mereka tidak dituntut untuk beribadah. Apabila *qiyās* ini diterapkan, maka hukum *aşal* itu boleh berubah, dan ini tidak boleh. Oleh sebab itu, menzihar isteri yang berstatus *zimmi*, mengikut ulama Hanafi tidak sah. Akan tetapi, mengikut ulama Syafi'iyah, hukumnya sah kerana orang *zimmi* boleh dikenakan *kaffarah*.

⁵³ Zakariyyā al-Anṣarī, *Ghāyah al-Wuṣūl fī Sharḥ Lub al-Uṣūl*, cet.ke-2. (Kaherah: Matba'ah al-Bāb al-Ḥalabī, 1936M/1354H), 113; lihat juga al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā min ...*, 2:89; lihat juga 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Qudāmāh al-Muqdisī, *Rawḍah al-Nāzir wa Junnah al-Munāzir fī Uṣūl al-Fiqh*. (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1981), 2:310.

Ada tiga cara untuk mengetahui *ratio logic* ('illah) sesebuah hukum dari teks, iaitu: *pertama, takhrīj al-manāt*, iaitu mengeluarkan sifat yang sesuai atau hampir sama untuk dijadikan 'illah dan dibandingkan sifat yang lainnya jika tidak secara eksplisit atau implisit seperti diterangkan oleh teks; *kedua, tanqīh al-manāt*, iaitu keupayaan atau usaha untuk menemukan pemahaman dari teks bagi menentukan 'illah dengan cara mengenal pasti sifat yang termasuk dan yang tidak termasuk dalam 'illah; *ketiga, taḥqīq al-manāt*, iaitu usaha untuk mengetahui adanya 'illah dalam beberapa contoh setelah ditentukan 'illahnya bagi sesuatu barang, sama ada ditegaskan oleh teks, konsensus ataupun kesimpulan.⁵⁴ Menurut Imām al-Ghazālī, tidak ada bezanya antara *ḥikmah* dengan 'illah⁵⁵, tetapi sebahagian ulama membezakan antara 'illah dengan *ḥikmah*. 'Illah adalah sifat yang dapat diidentifikasi dan menjadi faktor lahirnya sebuah hukum atau tidak. Manakala *ḥikmah* adalah pendorong atas lahirnya sebuah hukum dan matlamat akhir daripada adanya Syariat⁵⁶. Oleh itulah, mengikut pengkaji, awal sebenar berkaitan perbezaan antar ulama yang menggunakan *qiyās* dan ulama yang tidak menggunakan *qiyās* adalah pada teks-teks hukum yang mengandungi makna *ratio logic* ('illah) yang apakah dapat difahami atau tidak sama sekali.

2.2.2.3 *Istiḥsān*

Metod *qiyās* dalam kes-kes tertentu sukar untuk diterapkan, kerana 'illah yang ada pada *qiyās* amat lemah. Oleh itu, perlu dicarikan metod lain yang mengandungi motivasi hukum yang lebih kuat, sehinggalah hukum yang diterapkan pada kes tersebut lebih selaras dan selari dengan tujuan-tujuan syarak. Metod lain yang boleh diguna pakai antaranya ialah *istiḥsān*⁵⁷. Imam Al-Sarakhsī (ahli *uṣūl fiqh* Ḥanafī) mengatakan:⁵⁸

⁵⁴ Ḥamad Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Junaydal, *Manāḥij al-Bāḥithīn...*, 136-137.

⁵⁵ Abū Ḥāmid ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Shifā' al-Ghalīl fī Masālik al-Ḥikmah wa Ta'līl*. Ditaḥqīq oleh Ḥamad al-Kabisi. (Iraq: Wizārah al-Awqāf al-'irāqīyyah, 1971), 37.

⁵⁶ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. (Dimashq: Dār al-Fikr, 1986), 2:738.

⁵⁷ Secara bahasa (*etimologi*) *istiḥsān* bererti menganggap sesuatu itu baik. (lihat Abū al-Fadl Jamal al-Dīn Muḥammad bin Mukram ibn Manẓur al-Afriqī al-Misrī, *Lisān al-'Arab*. (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), 13:13; lihat juga Maj al-Dīn Muḥammad ibn Ya'qub al-Fayruz Abadī, *al-Qamūs al-Muḥīt*,

“Istiḥsān itu berarti meninggalkan *qiyās* dan mengambil sesuatu yang lebih dipersetujui oleh manusia. Dan menuntut kemudahan dalam hukum-hakam ketika berhadapan dengan (kehendak) khusus dan umum”.⁵⁹ Mengambil kelapangan dan menuntut ketenangan, mengambil toleransi dan menuntut kesenangan.⁶⁰

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa *maṣlaḥah al-mursalah* merupakan isi sebenar bagi kewujudan teori *istiḥsān* yang diamalkan oleh golongan Ḥanafiyah dan Mālikiyyah walaupun pada dasarnya golongan Ḥanafiyah tidak ditonjolkan oleh kebanyakan pengkaji ilmu *uṣūl* sebagai golongan yang terkenal beramal dengan *maṣlaḥah al-mursalah* berbanding Mālikiyyah dan Ḥanabillah⁶¹. Dengan demikian, pada asasnya ketiga mazhab fiqh, iaitu Ḥanafiyah, Mālikiyah dan sebahagian ulama Ḥanabilah menerima *istiḥsān* sebagai *istinbāt al-ḥukm*. Dari berbagai-bagai definisi *istiḥsān* yang telah dikemukakan, maka boleh disimpulkan bahawa intipati dari *istiḥsān* itu adalah:

cet.ke-1. (Beirut: Dār al-Ihya' al-Turath al-‘Arabi, 1997), 2:1564). Tidak terdapat perbezaan pendapat ulama *uṣūl al-fiqh* dalam mempergunakan lafaz *istiḥsān* dalam pengertian bahasa (*etimologi*), kerana lafaz yang sama dengan *istiḥsān* banyak dijumpai dalam al-Quran dan *al-Sunnah*. Oleh itu, mengikut penulis, letak perbezaan pendapat sebenarnya ada dalam rumusan dan hakikat *istiḥsān*. Sedangkan secara istilah (*terminologi*) Imam Al-Bazdawī (400-482H/1010-1079M, ahli *uṣūl* Ḥanafī), mendefinisikan *istiḥsān* dengan: العدل من موجب قياس أقوى منه أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه. Maksudnya: “Berpaling dari kehendak *qiyās* kepada *qiyās* yang lebih kuat atau pengkhususan *qiyās* berdasarkan dalil yang lebih kuat”. (lihat Abd al-Aziz Dahlan et.al (ed.), *Ensiklopedia Hukum Islam*. (Jakarta: PT Ichtisar Baru Van Hoeve, 1996), 3:770)

⁵⁸ Shams al-A‘immah Muḥammad ibn Aḥmad al-Sarkhasī, *al-Mabsūt*, cet.ke-3. (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1978), 10:145. Jamal al-Dīn ‘Abd al-Nasir, *Mawsū‘at*, (al-Jumhuriyyah al-‘Arabiyyah al-Muttahidah: al-Majlis al-A‘la li al-Shu‘un al-Islāmiyyah, 1390M), 6:39-40; lihat juga ‘Abd Allāh al-Kamalī, *al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa Fiqh al-Muwazanāt*, cet.ke-1. (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2000), 141.

⁵⁹ (طلب السهولة في الأحكام فيما يتلى فيه الخاص والعام) (ترك القياس ولأخذ بما هو أوفق للناس)

⁶⁰ (الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة) (الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة)

⁶¹ Jika dibandingkan di antara empat mazhab, golongan Ḥanabilah lebih teronjol sebagai golongan yang berhujah dengan *maṣlaḥah al-mursalah* iaitu selepas golongan Mālikiyyah sebagaimana didakwa oleh al-Syawkānī dan al-Zarkasyī. Pada pandangan penulis, keterbelakangan golongan Ḥanafiyah dalam hal ini disebabkan mereka lebih terkenal dengan teori *istiḥsān*. Walau bagaimana Mustāfa Aḥmad al-Zarqa’ menyenaraikan golongan Ḥanafiyah dan Mālikiyyah sebagai golongan yang terbanyak sekali beramal dengan *istiḥsān* dan *maṣlaḥah al-mursalah*. Kemungkinan dakwaan ini berdasarkan hubungan yang amat rapat di antara teori *maṣlaḥah al-mursalah* dengan *istiḥsān*. (Lihat Mustāfa Aḥmad ibn Muḥammad al-Zarqa’, *al-Istiḥsān wa al-Maṣāliḥ al-Mursalah fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa Uṣūl Fiqhiha*, cet.ke-1. (Dimasyq: Dār al-Qalam, 1988), 60; lihat juga Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Syawkānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl*, Muḥammad Ḥasan Ismail al-Shāfi‘ī (edit.), cet.ke-1. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 2:271; lihat juga Badr al-Dīn Muḥammad ibn Bahadur ibn ‘Abd Allāh al-Zarkasyī, *al-Bahr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, cet.ke-2. (Kuwait: Wizarat al-Awqaf wa al-Shu‘un al-Islamiyyah, 1992), 6:77)

- (a) *Mentarjih al-qiyās al-khafī* ke atas *al-qiyās al-jalī*, kerana ada dalil yang menyokongnya;⁶² dan
- (b) Mengecualikan masalah yang *juz 'iyyah* daripada konsep menyeluruh, berasaskan kepada dalil khusus yang menyokongnya⁶³.

Ulama Ḥanafiyah membahagi *istiḥsān* kepada 6 jenis, iaitu:⁶⁴

1. *Istiḥsān bi al-Naṣ* (*istiḥsān* berdasarkan ayat atau hadis)
2. *Istiḥsān bi al-Ijma'* (*istiḥsān* yang berasaskan kepada *ijma'*)
3. *Istiḥsān bi al-qiyās al-khafī* (*istiḥsān* berdasarkan *qiyās* yang tersembunyi).
4. *Istiḥsān bi al-'Urf* (*istiḥsān* berdasarkan adat kebiasaan yang berlaku umum)
5. *Istiḥsān bi Al-Ḍarūrah istiḥsān* berdasarkan keadaan darurat).

2.2.2.4 Al-'Urf

Mustafa Ahmad Al-Zarqa⁶⁵ mengatakan bahawa *al-'urf*⁶⁶ merupakan bahagian dari *al-'ādah*, kerana *al-'ādah* lebih umum dari *al-'urf*. Hal ini dimaksudkan kerana *al-'urf*

⁶² Ia juga dinamakan *al-istiḥsān al-qiyāsī*. Contoh seorang membeli tanah pertanian tidak akan memperoleh beberapa hak seperti hak bekalan air di dalamnya jika hak-hak tersebut tidak disebutkan dalam akad. Hukum seumpama ini berdasarkan kepada *al-qiyās al-jālī* atau *al-qiyās al-zāhir* ke atas penjualan tanah pertanian di atas, kerana bentuk muamalat tersebut berupa pemindahan hak. Namun, penggunaan *al-qiyās al-khafī* terhadap masalah tersebut adalah lebih tepat jika dibandingkan dengan bentuk *al-qiyās al-zāhir* di atas. Ini kerana orang yang menyewa dia hanya boleh mengambil manfaat dari apa yang disewanya sahaja bukan untuk dimiliki. Akibat penggunaan *al-qiyās al-khafī* ini maka hak-hak di atas seperti bekalan air dan sebagainya termasuk di dalam kontrak yang diqiyaskan kepada segala manfaat atas kontrak dapat dimanfaatkan. (lihat 'Abd al-Karim Zaydan, *al-Madkhal li Dirāsah al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, cet.ke-11. [Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1990], 168-169)

⁶³ Pada dasarnya, konsep yang menyeluruh atau kaedah umum itu mengandungi hukum-hukum yang berbentuk *kulli*, yang kemudian lahirnya kesemua masalah yang detail. Walau bagaimanapun, ada di kalangan ulama mujahidin yang mengutarakan suatu dalil yang boleh dikecualikan masalah-masalah tertentu dari hukum-hukum kuli tersebut, lalu diasingkan masalah tersebut dengan meletakkan hukum yang khusus baginya, contoh diperlukannya *bay' salam* iaitu jual beli secara tempahan. Mengikut kaedah asalnya penjualan barang yang tiada di sisi penjual dianggap batil tetapi kaedah ini tidak diterima pakai disebabkan ada dalil yang memerlukan jual beli seumpamanya. (lihat *ibid.*, 169)

⁶⁴ *Ibid.*, 771-772

⁶⁵ Beliau mendefinisikan secara ringkas dan padat iaitu: "sesuatu kebiasaan bagi sebuah masyarakat dalam percakapan dan amalan". Lihat Mustafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqh al-'Am*. (Dimashq: Dār al-Qalam, 1998), 1:141.

⁶⁶ Secara Bahasa (*etimologi*), *al-'urf* berasal dari bahasa Arab العرف bererti "yang baik". (lihat Ibn Manẓūr al-Afriqī al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab.*, 9:239). Di samping itu, *al-'urf* (العرف) juga mempunyai pelbagai maksud, iaitu pengetahuan atau *al-ma'rifah* yang merupakan terbitan (*masdar*) bagi perkataan العرف. Selain itu, *al-'urf* --sebagaimana didefinisikan oleh Ibn Manẓūr--, memberi erti sesuatu yang diketahui (*al-ma'ruf*) yang juga digunakan sebagai sesuatu perkara yang baik. Sekalipun terdapat pelbagai maksud, Ibn Manẓūr melihat bahawa maksud yang paling dekat dengan *al-'urf* ialah *al-'arifah* dan *al-ma'rūf*, iaitu akronim kepada perkataan keburukan (*al-nakr*) atau perkara-perkara yang diketahui baik dan diterima oleh jiwa dengan tenang. (lihat *ibid.*)

Dalam hal ini Para ulama *uṣūl al-fiqh* membezakan antara *al-'Urf* dengan *al-'ādah* (*al-'ādah* berasal dari kata terbitan *al-'Awd* iaitu yang bermaksud sesuatu rutin atau perkara-perkara kelaziman yang dilakukan berulang kali. (lihat *ibid.*, 3:312). Adapun definisi *al-'urf* secara istilah (*terminologi*) *uṣūl al-fiqh*, terdapat beberapa definisi mengikut ulama-ulama, antaranya: al-Jurjānī, mendefinisikan *al-'urf* sebagai sesuatu amalan yang mendasari jiwa dengan penyaksian oleh akal yang diterima oleh tabiat manusia (lihat Al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*. (Kaherah: tn.p, 1283H), 99). Definisi ini adalah hampir sama dengan apa yang dibawa oleh Ibn 'Abidin (w. 1836M), seorang sarjana fiqh bermazhab

bukanlah kebiasaan alami sebagaimana yang berlaku dalam kebanyakan *al-‘ādah*, tetapi muncul dari suatu pemikiran dan pengalaman, seperti kebiasaan majoriti masyarakat pada kawasan tertentu yang menetapkan bahawa untuk memenuhi keperluan rumah tangga pada suatu perkahwinan selalu diambil dari mas kahwin yang diberikan suami.

Jadi mengikut penulis, dapatlah disimpulkan bahawa sekalipun definisi yang telah disebutkan oleh para ulama itu berbeza lafaznya, namun secara teori semua definisi itu membawa secara tidak langsung kepada maksud yang sama sahaja. Oleh itu, para ulama *uṣūl al-fiqh* dalam menetapkan hukum syarak (*istinbāt al-ḥukm*) sentiasa mengguna pakai istilah *al-‘urf* bukan *al-‘ādah*.

Dalam teori hukum Islam (*fiqh*), para sarjana *uṣūl al-fiqh* silam telah membuat pemerhatian terhadap *‘urf* masyarakat dan telah membahagikannya berasaskan klasifikasi tertentu. Mengikut para sarjana *uṣūl al-fiqh*, *al-‘urf* dibahagikan kepada tiga:

- 1) Berasaskan bentuk atau objeknya, *al-‘urf* dibahagi kepada: *al-‘urf al-lafẓī*⁶⁷ (kebiasaan yang melibatkan ungkapan) dan *al-‘urf al-amalī*⁶⁸ (kebiasaan yang berbentuk perbuatan).⁶⁹
- 2) Berasaskan liputannya, *al-‘urf* terbahagi kepada dua, iaitu *al-‘urf al-‘am* (kebiasaan yang bersifat umum) dan *al-‘urf al-khas* (kebiasaan yang bersifat khusus).
- 3) Berasaskan autoriti (pengiktirafan syariah terhadap autoriti), *‘urf* terbahagi kepada dua, iaitu: *al-‘urf al-ṣahih* (kebiasaan yang dianggap sah) dan *al-‘urf al-fasiḍ* (kebiasaan yang dianggap rosak) contohnya rasuah.

Berkaitan dengan autoriti, para ulama *uṣūl al-fiqh* bersetuju bahawa *al-‘urf al-ṣahih*, iaitu *al-‘urf* yang tidak bercanggah dengan syarak, baik yang melibatkan *al-‘urf*

Ḥanafi, yang mengikutnya telah dipetik daripada kitab *al-Muṣṭafā*, iaitu: العادة والعرف ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول. Maksudnya: “*al-‘ādah* dan *al-‘urf* ialah sesuatu yang telah mendasari jiwa melalui pemikiran, yang diterima oleh naluri yang suci”. (lihat Muḥammad Amīn Affandi Ibn ‘Abidin, *Majmū‘ah Rasā’il Ibn ‘Abidin*. (t.t.p: tn.p, 1980), 2:112; lihat juga Ahmad Sufian Che Abdullah, “Pasaran Derivatif Dalam Sistem Kewangan Islam di Malaysia: Analisis Berdasarkan *al-‘urf*”, dalam *Disertasi Sarjana Syariah* untuk jabatan Syariah dan Pengurusan, APIUM, Malaysia, (2007), 23).

⁶⁷ Contohnya, perkataan “daging” sahaja biasanya memberi maksud daging lembu, dan tidak memberi erti daging ayam dan juga tidak digunakan untuk daging ikan, padahal perkataan “daging” merangkumi seluruh daging yang ada.

⁶⁸ Contoh lain adalah kebiasaan masyarakat dalam berjual beli dengan cara mengambil barang dan membayar wang, tanpa adanya akad secara jelas, seperti yang berlaku di pasar-pasar rakyat ataupun supermarket. Jual beli seperti ini dalam fiqh Islam disebut dengan *bay‘ al-mu‘atah* (akad persetujuan jual secara senyap tanpa lafaz *ijab* dan *qabul*).

⁶⁹ Al-Zarqā’, *al-Madkhal al-Fiqh ...*, 876; lihat juga al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī ...*, 2:833; lihat juga al-Bughā, *Atsar Al-‘Adillah ...*, 246.

al-‘am dan *al-‘urf al-khas* mahupun yang berkaitan dengan *al-‘urf al-lafzī* dan *al-‘urf al-‘amali* boleh dijadikan hujah dalam menetapkan hukum syarak, sebagaimana juga boleh dijadikan dasar dalam penetapan fatwa.

Dari berbagai kes *al-‘urf* yang dijumpai, para ulama *uṣūl al-fiqh* merumuskan kaedah-kaedah fiqh yang berkaitan dengan *al-‘urf* antaranya:

- 1) *Al-‘ādah muḥakkamah* (العادة محكمة), kebiasaan itu boleh menjadi hukum.
- 2) *Lā yunkaru taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah* (لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمنة والأمكنة), tidak diingkari perubahan hukum disebabkan perubahan zaman dan tempat.
- 3) *Al-ma‘rūf ‘urfan ka al-mashrūṭ shartan* (المعروف عرفا كالمشروط شرطا) yang baik itu menjadi *‘urf* sebagaimana yang disyaratkan itu menjadi syarat.
- 4) *Al-thābit bi al-‘urf ka al-thābit bi al-naṣ* (الثابت بالعرف كالثابت بالنص), yang ditetapkan melalui *al-‘urf* sama dengan yang ditetapkan melalui *naṣ*.⁷⁰

Begitu juga dalam undang-undang muamalat, kedudukan doktrin *al-‘urf* mempunyai peranan yang mustahak dalam penentuan hukum terutama hukum-hakam muamalat (*aḥkām al-mu‘āmalāt*).⁷¹

Oleh itu, dapat penulis simpulkan bahawa hukum yang berasaskan kepada *al-‘urf* dapat berubah selaras dengan perubahan masyarakat pada zaman tertentu dan tempat tertentu. Ini berasaskan pada ungkapan: “Perubahan hukum boleh terjadi berdasarkan perubahan zaman dan tempat”).

Ungkapan tersebut hanya berlaku dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan adat kebiasaan manusia dan hukum-hakam yang ditetapkan berdasarkan *ijtihād*, seperti *qiyās*, *istiḥsān*, dan *maṣlaḥah mursalah*. Adapun hukum-hakam yang bersifat mendasar dan ditetapkan dengan dalil *qat’ī*, tidak berubah kerana perubahan tempat dan zaman, seperti hukum solat, zakat, *jihād*, dan haram *ribā*.

⁷⁰ A. Djazuli, *Kaedah-kaedah Fiqh*, cet.ke-1. (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), 53; lihat juga Rahmat Syafi’i, *Ilmu Usul Fiqh*. (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 291-293.

⁷¹ Lihat al-Zarqa’, *al-Madkhal al-Fiqh...*, 2:879.

2.2.2.5 *Maṣlahah*

*Maṣlahah*⁷² secara amnya mempunyai pelbagai definisi bergantung pada penggunaannya, apabila semata-mata tanpa dikaitkan dengan disiplin ilmu tertentu, ianya akan membawa pelbagai makna dan tujuan bergantung pada ‘urf pemakaian manusia. Namun apabila ia dikaitkan dengan ilmu tertentu maka maknanya akan diterima pakai berdasarkan tujuan ilmu tersebut sahaja⁷³.

Imām al-Ghazālī berpendapat bahawa suatu kemaslahatan perlu selari dengan tujuan syarak, sekalipun bercanggah dengan tujuan-tujuan manusia, kerana kemaslahatan manusia tidak selamanya berasaskan kepada kehendak syarak, tetapi sering berasaskan kepada kehendak hawa nafsu.⁷⁴ Oleh itu, mengikut Imām al-Ghazālī,

⁷² Secara Bahasa (*etimologi*), *maṣlahah* disebut sebagai *maṣlahat* yang bermaksud sesuatu yang berfaedah (lihat Dewan Bahasa dan Pustaka, *Kamus Dewan*, edisi ke-3. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996), 864). Dalam kamus-kamus bahasa Arab, *maṣlahah* didedahkan dalam berbagai-bagai definisi, iaitu antaranya; dalam kamus *Mu'jam al-Wasit*, *maṣlahah* dinyatakan sebagai kebaikan dan manfaat; *صلاحا - وصولحا* bererti hilangnya kerosakan; sesuatu yang berguna dan munasabah (lihat Ibrāhīm Mustafa, Aḥmad Ḥasan al-Ziyyat, Ḥamid ‘Abd al-Qadīr dan Muḥammad ‘Alī al-Najjar, *Mu'jam al-Wasit*. (Istanbul: Dār al-Da‘wah, t.t), 1:520). Dan didefinisikan juga apabila *maṣlahah* dilihat dari segi lafaz dan maknanya, *maṣlahah* sinonim dengan perkataan manfaat. Ianya berupa kata terbitan dengan makna *al-ṣalāḥ* (الصلاح) yang membawa erti baik dan benar (lihat Aḥmad ibn Muḥammad al-Fayyumi, *al-Misbah al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li al-Rāfi‘i*. (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, t.t), 1:345; lihat juga Ridzwan bin Ahmad, “Standar Maslahah dan Mafsadah dalam Penentuan Hukum Islam Semasa di Malaysia”, dalam *Tesis* Doktor Falsafah untuk Jabatan Fiqh Usul, APIUM, Malaysia, (2004), 3), seperti manfaat dengan makna *al-naf‘* (النفعة) atau kata tunggal kepada *al-maṣāliḥ* (المصالح) (lihat ibn Manzūr al-Afriqī al-Misrī, *Lisān al-‘Arab*, 517), sebagaimana *manfa‘ah* kata tunggal kepada *manāfi‘* (المنافع) (lihat Husayn Hamid Hassan, *Nazāriyyat al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī*. (Kaheran: Maktabat al-Mutanabbi’, 1981), 4; lihat juga Yūsūf Ḥamid al-‘Ālim, *al-Maqāṣid al-‘Amah li al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, cet.ke-2. (Virginia USA: al-Mah‘ad al-‘Alami li al-Fikr al-Islāmī, 1993), 133-134.). Oleh itulah, secara umumnya bolehlah dinyatakan bahawa dari segi bahasa, makna majazi bagi *maṣlahah* ialah sesuatu yang membawa punca kebaikan terhadap manusia.

Sedangkan secara istilah (*terminologi*), terdapat beberapa definisi *maṣlahah* yang dikemukakan ulama *uṣūl al-fiqh*, tetapi seluruh definisi tersebut mengandungi esensi yang sama. Al-Imām Al-Ghazālī (505H/1111M) --merupakan ulama *uṣūl* yang terawal mendefinisikan *maṣlahah*, walaupun dari sudut peletakan istilah, beliau lebih mengguna pakai istilah *istiṣlah*--. Beliau mengemukakan bahawa pada prinsipnya *maṣlahah* adalah mengambil manfaat dan menolak kemudaratan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syarak, oleh itulah al-Imām Al-Ghazālī mendefinisikan *maṣlahah* sebagai suatu pernyataan terhadap pencapaian manfaat dan penolakan kemudaratan. (lihat al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā min...*, 1: 287).

⁷³ Ridzwan bin Ahmad, *Standar Maṣlahah ...*, 2.

⁷⁴ Contohnya, di zaman jahiliyyah para perempuan tidak mendapatkan bahagian harta warisan, yang mengikut hal tersebut mengandungi kemaslahatan, selaras dengan ‘urf mereka, tetapi pandangan ini tidak selari dengan kehendak syarak, kerana itulah ianya tidak dinamakan *maṣlahah*. Lihat al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā min ...*, 1: 310; lihat juga Rahmat Syafi’i, *Ilmu Usul ...*, 120.

yang dijadikan asas dalam menentukan kemaslahatan itu ialah kehendak dan tujuan syarak, bukan kehendak dan tujuan manusia.

Tujuan-tujuan syarak yang perlu dipelihara tersebut, mengikut Imām al-Ghazālī, ada lima bentuk iaitu: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Apabila seseorang melakukan suatu perbuatan yang pada asasnya untuk memelihara kelima aspek tujuan syarak di atas, maka dinamakan *maṣlahah*. Di samping itu, upaya untuk menolak segala bentuk kerosakan (*mafsadah*) yang berhubung kait dengan kelima tujuan syarak tersebut, juga dinamakan *maṣlahah*.⁷⁵

Dalam kaitan ini, Imām al-Syātibī mengatakan bahawa kemaslahatan tersebut tidak dibezakan antara kemaslahatan dunia mahupun kemaslahatan akhirat, kerana kedua kemaslahatan tersebut apabila bertujuan untuk memelihara kelima tujuan syarak di atas termasuk ke dalam konsep *maṣlahah*. Dengan demikian, mengikut Al-Syātibī, kemaslahatan dunia yang dicapai seorang hamba Allah perlu bertujuan untuk kemaslahatan di akhirat.

Oleh itu, jika dilihat dari segi kualiti dan kepentingan kemaslahatan itu sendiri, para ahli *uṣūl al-fiqh* membahagikan *maṣlahah* ke dalam tiga bahagian, iaitu:

- 1) *Maṣlahah Al-Darūriyyah*, iaitu kemaslahatan yang berhubungan dengan keperluan asas umat manusia di dunia dan di akhirat. Kemaslahatan seperti ini ada lima, iaitu memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara keturunan, dan memelihara harta. Kelima kemaslahatan ini, disebut *al-maṣāliḥ al-khamsah*.
- 2) *Maṣlahah Al-Ḥajiyyah*, iaitu kemaslahatan yang diperlukan dalam menyempurnakan kemaslahatan asas (utama) sebelumnya yang berbentuk keringanan untuk mempertahankan dan memelihara keperluan dasar manusia.⁷⁶ Atau dapat juga diperkatakan sebagai penyokong keperluan dasar *al-maṣāliḥ al-khamsah* di atas.
- 3) *Maṣlahah Al-Taḥsiniyyah*, iaitu kemaslahatan yang sifatnya pelengkap berupa keleluasaan yang boleh melengkapi kemaslahatan sebelumnya.⁷⁷

⁷⁵ Al-Ghazālī, *al-Muṣṭasfā min ...*, 1: 287; lihat juga Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam ...*, 152.

⁷⁶ Contohnya, dalam bidang ibadah diberi keringanan untuk meringkaskan (*qaṣar*) solat dan berbuka puasa bagi orang yang sedang musafir, dalam bidang muamalah dibolehkan berburu bintang dan memakan makanan yang baik-baik, dibolehkan melakukan jual beli tempahan (*bay' al-salam*), perkhidmatan dalam pertanian dan perkebunan.

⁷⁷ Contohnya, dinasihatkan untuk memakan yang berkhasiat, berpakaian yang bagus, melakukan ibadah sunat sebagai amalan tambahan, dan berbagai jenis cara menghilangkan najis dari badan manusia.

Begitu pula jika dilihat dari segi kandungan *maṣlahah*, ulama *uṣūl al-fiqh* membahagikan *maṣlahah* ke dalam dua bahagian, iaitu:

- 1) *Maṣlahah 'Ammah*, iaitu kemaslahatan umum yang melibatkan kepentingan orang ramai. Kemaslahatan umum itu tidak bererti untuk kepentingan semua orang, tetapi boleh berbentuk kepentingan majoriti umat atau kebanyakan umat.⁷⁸
- 2) *Maṣlahah Khassah*, iaitu kemaslahatan peribadi dan ini sangat jarang sekali, seperti kemaslahatan yang berkaitan dengan pemutusan hubungan perkahwinan seseorang yang dinyatakan hilang (*mafqūd*).

Kemudian ulama *uṣūl al-fiqh* membahagi *maṣlahah* jika dilihat dari segi berubah atau tidaknya *maṣlahah* kepada dua bentuk, iaitu :

- 1) *Maṣlahah Al-Thābitah*, iaitu kemaslahatan yang bersifat tetap, tidak berubah sampai akhir zaman. Contohnya, berbagai kewajipan ibadah, seperti solat dan lain-lain.
- 2) *Maṣlahah Al-Mutaghayyirah*, iaitu kemaslahatan yang berubah-ubah selaras dengan perubahan tempat, waktu, dan subjek hukum. Kemaslahatan seperti ini berkaitan dengan permasalahan muamalah dan adat kebiasaan.⁷⁹

Bahkan ulama *uṣūl al-fiqh* membahagikan *maṣlahah* jika dilihat dari segi wujudnya *maṣlahah* mengikut syarak kepada tiga bahagian, iaitu:

- 1) *Maṣlahah Mu'tabarāh*, iaitu kemaslahatan yang disokong oleh syarak. Maksudnya, adanya dalil khusus yang menjadi dasar kemaslahatan tersebut.⁸⁰
- 2) *Maṣlahah Mulghah*, iaitu kemaslahatan yang ditolak oleh syarak, kerana bercanggah dengan ketentuan syarak.⁸¹

⁷⁸ Contohnya, para ulama membolehkan membunuh penyebar *bid'ah* yang boleh merosak aqidah umat, kerana melibatkan kepentingan orang banyak.

⁷⁹ Seperti dalam masalah makanan yang berbeza antara satu kawasan dengan kawasan lainnya.

⁸⁰ Contoh: hukuman ke atas orang yang mabuk, dalam hadis Rasulullah s.a.w, difahami secara berlainan oleh ulama fiqh, disebabkan perbezaan alat pemukul yang diguna pakai Rasulullah s.a.w ketika menghukum orang yang mabuk. Ada hadis yang menyatakan bahawa alat yang digunakan Rasul s.a.w, adalah slipper sebanyak 40 kali (riwayat Ahmad Ibn Hanbal dan Al-baiḥāqī) dan adakalanya dengan pelepah pohon kurma juga sebanyak 40 kali (riwayat al-Bukhārī dan Muslim). Oleh sebab itu, Umar Ibn Al-Khaththab, setelah bermusyawarah dengan para sahabat lain menjadikan hukuman dera bagi orang yang meminum-minuman keras sebanyak 80 kali dera. Umar Ibn Al-Khaththab meng*qiyā*skan orang yang mabuk kepada orang yang menuduh orang lain berbuat zina. Logiknya adalah, seseorang yang mabuk, bicaranya tak boleh kontrol dan diduga keras akan menuduh orang lain berbuat zina. Hukuman untuk seseorang yang menuduh orang lain berbuat zina adalah 80 kali dera (surah al-Nūr 24:4). (Lihat Ibn Qudāmāh al-Muqdisī, *Rawḍah al-Nazir* ..., 149).

⁸¹ Contohnya, syarak menentukan bahawa orang yang melakukan hubungan seksual di siang hari bulan Ramadan dikenakan hukuman dengan memerdekakan budak, atau puasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan 60 orang fakir miskin (riwayat al-Bukhārī dan Muslim). Al-Laits Ibn Sa'ad (94-175 H), menetapkan hukuman puasa dua bulan berturut-turut bagi seseorang (penguasa Sepanyol) yang melakukan hubungan seksual dengan isterinya di siang hari Ramadan. Para ulama memandang hukuman ini bercanggah dengan hadis Rasulullah s.a.w di atas, kerana bentuk hukuman itu perlu diterapkan secara beratur. Kemaslahatan seperti ini disebut dengan *maṣlahah al-mulghah* dan tidak boleh dijadikan landasan hukuman. Lihat Al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā min* ..., 2:306.

- 3) *Maṣlahah Mursalah*⁸² iaitu kemaslahatan yang wujudnya tidak disokong syarak dan tidak pula dibatalkan atau ditolak syarak melalui dalil yang terperinci. Kemaslahatan dalam bentuk ini terbagi dua, iaitu:
- (a). *Maṣlahah Gharibah*, iaitu kemaslahatan yang asing, atau kemaslahatan yang sama sekali tidak ada sokongan dari syarak, baik secara terperinci mahupun secara umum. Imam al-Shāṭibī mengatakan kemaslahatan seperti ini tidak ditemukan dalam perlakuan, sekalipun ada dalam teori.
 - (b) *Maṣlahah Mursalah*, iaitu kemaslahatan yang tidak disokong dalil syarak atau *naṣ* yang terperinci, tetapi disokong oleh sekumpulan makna *naṣ* (ayat atau hadis).

Berkaitan dengan autoriti *maṣlahah* sebagai dasar penetapan fatwa, ulama *uṣūl al-fiqh* bersetuju menyatakan bahawa *maṣlahah mu'tabarah* boleh dijadikan sebagai dalil hukum. Kemaslahatan seperti ini termasuk dalam metod *qiyās*. Mereka bersetuju juga *maṣlahah mulghah* tidak boleh dijadikan dalil hukum, demikian juga dengan *maṣlahah gharibah*, kerana tidak ditemukan dalam perlakuan syarak. Adapun terhadap kehujahan *maṣlahah mursalah*, pada prinsipnya Jumhur Ulama menerimanya sebagai salah satu alasan dalam menetapkan hukum, sekalipun dalam pelaksanaan dan penempatan syaratnya, mereka berbeza pendapat.

2.2.2.6 Al-Istiṣhāb

*Al-Istiṣhāb*⁸³ ialah penetapan hukum suatu perkara samada ia berupa hukum ahkam mahupun benda di masa kini ataupun masa hadapan berdasarkan apa yang telah ditetapkan atau berlaku sebelumnya.⁸⁴

⁸² *Ibid.*

⁸³ Secara etimologi *istiṣhāb* bererti minta bersahabat atau membandingkan sesuatu dan mendekatkannya. Secara terminologi, ada beberapa definisi *istiṣhāb* yang dikemukakan para ahli *uṣūl al-fiqh*. Antaranya Imam Al-Ghazālī, mendefinisikan *istiṣhāb* dengan: berpegang pada dalil akal atau syarak, bukan berasaskan kerana tidak mengetahui adanya dalil, tetapi setelah dilakukan perbincangan dan penelitian cermat, diketahui tidak ada dalil yang mengubah hukum yang telah ada. (lihat Dahlan et.al (ed.) *Ensiklopedia Hukum ...*, 3:775). Maksudnya, apabila dalam suatu kes telah ada hukumnya dan tidak diketahui ada dalil lain yang mengubah hukum tersebut, maka hukum yang telah ada di masa lampau itu tetap berlaku sebagaimana adanya. Ibn Hazm mendefinisikan *istiṣhāb* dengan “Berlakunya hukum asal yang ditetapkan berdasarkan *naṣ* (ayat dan atau hadis) sampai ada dalil lain yang menunjukkan perubahan hukum tersebut. (*ibid.*).

⁸⁴ Antara contohnya ialah ketika kita menetapkan bahawa si A adalah pemilik rumah atau mobil ini -- samada ianya melalui proses jual-beli ataupun pewarisan--, maka selama kita tidak menemukan ada dalil atau bukti yang mengubah kepemilikan tersebut, kita tetap berkeyakinan dan menetapkan bahawa si A-lah pemilik rumah atau mobil tersebut hingga sekarang atau kemudian. Dengan kata lain,

Dalam hal ini, ulama *uṣūl al-fiqh* mengemukakan bahawa *istiṣhāb* itu ada lima perkara, yang sebahagiannya disepakati dan sebahagian lainnya tidak disepakati, iaitu:⁸⁵

1. *Istiṣhāb ḥukm al-ibāḥah al-aṣliyyah* (استصحاب حكم الاباحة الاصلية). Bermaksud: menetapkan hukum sesuatu yang bermanfaat bagi manusia adalah boleh, selama belum ada dalil yang menunjukkan haram.⁸⁶
2. *Istiṣhāb* yang mengikut akal dan syarak hukumnya tetap dan berterusan.⁸⁷
3. *Istiṣhāb* terhadap dalil yang bersifat am sebelum datangnya dalil yang mengkhususkan dan *istiṣhāb* dengan *naṣ* selama tidak ada dalil *naskh* (yang membatalkannya).⁸⁸
4. *Istiṣhāb* hukum akal sampai datangnya hukum *shar'ī*. Maksudnya: umat manusia tidak dikenakan hukum-hukum *shar'ī* sebelum datangnya syarak, seperti tidak adanya pembebanan hukum dan akibat hukumnya terhadap umat manusia, sampai datangnya dalil syarak yang menentukan hukum.⁸⁹
5. *Istiṣhāb* hukum yang ditetapkan berdasarkan *ijmā'*, tetapi keberadaan *ijmā'* itu diperselisihkan.⁹⁰

Berkaitan dengan autoriti *istiṣhāb*, ulama *uṣūl al-fiqh* berbeza pendapat tentang hujah *istiṣhāb* ketika tidak ada dalil syarak yang menjelaskan suatu kes yang dihadapi, iaitu: *Pertama*, mengikut majoriti *Mutakallimīn* (ahli kalam), *istiṣhāb* tidak boleh dijadikan dalil, kerana hukum yang ditetapkan pada masa lalu, sekarang dan masa hadapan menghendaki adanya dalil.⁹¹ *Kedua*, mengikut majoriti ulama Ḥanafiiyyah, khususnya *Mutaakhirīn* (generasi belakangan), *istiṣhāb* boleh menjadi hujah untuk

istiṣhāb adalah melanjutkan pemberlakuan hukum di masa sebelumnya hingga ke masa kini atau hadapan.

⁸⁵ Dahlan et.al (ed.) *Ensiklopedia Hukum...*, 3:775-776

⁸⁶ Contohnya, seluruh pokok yang ada di hutan merupakan milik bersama umat manusia dan masing-masing orang berhak untuk menebang dan memanfaatkan balak dan buahnya, sampai ada bukti yang menunjukkan bahawa hutan itu telah menjadi milik seseorang.

⁸⁷ Contohnya, hukum wuduk seseorang dianggap berlangsung terus sampai adanya penyebab yang membatalkannya. Apabila seseorang merasa ragu apakah wuduknya masih ada atau telah batal, maka berdasarkan *istiṣhāb*, wuduknya itu dianggap masih ada.

⁸⁸ Contohnya, dalam surat Al-Baqarah 2: 267, diwajibkan menafkahkan seluruh hasil usaha manusia dan seluruh yang diperoleh melalui pengeksploitasian sumber daya alam.

⁸⁹ Contohnya, apabila seseorang menggugat (penggugat) orang lain (tergugat) bahawa ia berhutang kepada penggugat sejumlah wang, maka penggugat berkewajipan untuk mengemukakan alat-alat bukti atas tuduhannya tersebut. Apabila ia tidak sanggup, maka tergugat bebas dan tuntutan dan ia dinyatakan tidak pernah berhutang pada penggugat.

⁹⁰ *Istiṣhāb* seperti ini dipertentangkan para ulama tentang hujahnya. Contohnya, ulama fiqh menetapkan berdasarkan *ijmā'* bahawa tatkala air tidak ada, seseorang boleh bertayamum untuk mengerjakan solat. Apabila solatnya selesai ia kerjakan, maka solatnya dinyatakan sah. Akan tetapi, apabila dalam keadaan solat ia melihat ada air, apakah solatnya perlu dibatalkan untuk kemudian berwuduk atau solat itu ia teruskan. Mengikut Mālikiyyah dan Shāfi'iyyah, orang tersebut tak boleh membatalkan solatnya, akan tetapi, mengikut Ḥanafiiyyah dan Ḥanabilah, orang tersebut harus membatalkan solatnya dan berwuduk kemudian solat kembali

⁹¹ lihat Abd al-Aziz Dahlan et.al (ed), *Ensiklopedia Hukum...*, 3:777.

menetapkan hukum yang telah ada sebelumnya dan menganggap hukum itu tetap berlaku pada masa hadapan, tetapi tidak boleh menetapkan hukum masa hadapan. *Ketiga*, ulama Mālikiyyah, Shāfi'iyah, Ḥanābilah, Zāhiriyyah dan Syi'ah berpendapat bahawa *istiṣhāb* boleh menjadi hujah secara mutlak untuk menetapkan hukum yang sudah ada, selama belum ada dalil yang mengubahnya.

2.2.2.7 *Ṣadd al-Dhari'ah*

Perkataan *al-dhari'ah* bermaksud ialah suatu perkara yang pada zahirnya adalah perlu tetapi berkemungkinan boleh membawa kepada perkara yang diharamkan. Sedangkan *sadd al-dhari'ah*⁹² ialah merujuk kepada pendekatan untuk menyekat perkara yang boleh membawa seseorang terjebak ke dalam perkara yang diharamkan. Ia dianggap sebagai langkah pencegahan awal untuk mengelakkan seseorang Islam daripada melakukan sesuatu yang dilarang oleh Allah SWT.⁹³ Oleh itu, segala usaha yang bersifat menghindari terjadinya kerosakan serta membuka jalan yang bersifat menyingkirkan segala hal yang membahayakan, sangat dianjurkan oleh agama.

Berkaitan dengan autoriti *sadd al-dhari'ah* sebagai dasar penetapan fatwa, ulama berbeza pendapat. Ulama Mālikiyah⁹⁴ dan ulama Ḥanābilah⁹⁵ menyatakan bahawa *sadd*

⁹² Secara bahasa (*etimologi*), *sadd al-dhari'ah* adalah rangkaian yang terdiri daripada dua patah perkataan iaitu *sadd* dan *al-dhari'ah*. kata *sadd* berasal dari bahasa Arab (سد) yang memberi erti tembok yang boleh dijadikan sebagai penghalang dari sesuatu. Mengikut penggunaan istilah, perkataan *sadd* ini adalah lebih selaras diertikan sebagai penutup. Ini apabila pemakaiannya digabungkan kepada perkataan *al-dhari'ah*. yang bererti sebagai menutup segala pintu kerosakan. (lihat Ibn Manẓur al-Afriqī al-Misrī, *Lisān al-'Arabī...*, 3:207). Sedangkan *al-dhari'ah* yang bermakna jalan atau cara untuk mencapai sesuatu perkara. Walau bagaimanapun definisi ini tidaklah jauh dari maksud cara atau jalan yang digunakan untuk memperoleh sesuatu yang dihajati. Justeru itu, Ibn Manẓur dalam *Lisān al-'Arabī*, mendefinisikan *al-dhari'ah* sebagai sebab (السبب) dan punca (الوسيلة) sesuatu perkara. Jadi ringkasnya, perkataan *al-dhari'ah* mengikut pengertian bahasanya didefinisikan sebagai jalan atau punca kepada sesuatu perkara, dan ada juga yang mengkhususkan definisi *dhari'ah* dengan sesuatu yang membawa kepada yang dilarang dan mengandungi kemudahan.

Imām Al-shāṭibī mendefinisikan *al-dhari'ah* dengan: *التوسل بما هو مصلحة الى مفسدة* maksudnya: “Melakukan suatu pekerjaan yang semula mengandungi kemaslahatan untuk menuju kepada suatu kemafsadatan”. (lihat Al-Shāṭibī, *Al-Muwafaqāt...*, 2:556). Contoh dalam masalah zakat: sebelum waktu *haul*, seseorang yang memiliki sejumlah harta yang wajib dizakatkan, menghibahkan sebahagian hartanya kepada anaknya, sehingga berkurang nishab harta itu dan ia mengelakkan dari kewajipan zakat.

⁹³ Al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqh...*, 1:268; lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 11.

⁹⁴ Lihat Maḥmūd Ḥamid 'Uthman, *Qā'idah Sadd al-dharā'i wa Atharuha fī al-Fiqh al-Islāmī*. (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1996), 123; lihat juga Muḥammad Abū Zahrah, *Tarikh al-Mazāhib*. (Kaherah: Dār al-

al-dhari'ah boleh diterima sebagai salah satu dalil dalam menetapkan hukum syarak. Begitu pun ulama Ḥanafiyah, Shāfi'iyah dan Syi'ah, boleh menerima *sadd al-dhari'ah* sebagai dalil dalam masalah-masalah tertentu dan menolaknya dalam kes-kes lain.

Ada dua cara yang menyatakan bahawa sesuatu permasalahan termasuk dalam *sadd al-dhari'ah*, iaitu: *pertama* dari sudut motivasi yang mendorong seseorang melakukan suatu pekerjaan, baik bertujuan untuk yang halal mahupun yang haram,⁹⁶ *kedua* dari sudut akibat suatu perbuatan seseorang yang membawa kesan negatif.⁹⁷

2.2.2.8 *Shar'u Man Qablanā*⁹⁸

Para ulama *uṣūl al-fiqh* bersetuju menyatakan bahawa seluruh Syariat yang diturunkan Allah sebelum Islam melalui para Rasul-Nya telah dibatalkan secara umum oleh Syariat Islam. Mereka juga bersetuju mengatakan bahawa pembatalan syariat-syariat sebelum Islam itu tidak secara menyeluruh dan terperinci, kerana masih banyak hukum ahkam syariat sebelum Islam yang masih berlaku dalam Syariat Islam, seperti beriman kepada Allah SWT, hukuman bagi orang yang melakukan zina, hukuman *qisas* dan hukuman bagi pesalah kecurian.

Fikr al-'Arabī, t.t), 235; lihat juga Aḥmad al-Raisunī, *Nazāriyyāt al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*. (Beirut: Dār al-'Alamiyyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1995), 90.

⁹⁵ Ibn Rushd al-Qurṭubī, *al-Jami' li Ahkam al-Qurān*. (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1998), 2:57.

⁹⁶ Seperti seseorang yang menikahi perempuan yang telah diceraikan suaminya sebanyak tiga kali, dengan tujuan agar perempuan ini boleh dikahwini kembali oleh suami pertamanya. Nikah seperti ini oleh ahli fiqh disebut nikah *al-tahlil*. Pada dasarnya nikah dibolehkan Islam, tetapi motivasinya mengandungi tujuan yang tidak selari dengan tujuan Islam, maka nikah seperti ini dilarang.

⁹⁷ Contohnya, seorang Muslim yang mencaci maki persembahan kaum musyrik. Niatnya mungkin untuk menunjukkan kebenaran akidahnya yang menyembah Allah Yang Maha Benar. Tetapi, akibat caciannya ini boleh membawa dampak yang lebih buruk lagi, iaitu munculnya cacian yang serupa atau lebih dari mereka terhadap Allah, kerananya perbuatan ini dilarang.

⁹⁸ *Shar'u Man Qablanā* dapat didefinisikan sebagai “syariat sebelum Islam”. (lihat Abd al-Aziz Dahlan et.al (ed.) *Ensiklopedia Hukum...*, 5:1697). Ahli *uṣūl al-fiqh* membahas persoalan syariat sebelum Islam, apakah hukum yang ada bagi umat sebelum Islam menjadi hukum juga bagi umat Islam.

2.2.2.9 *Qawl Al-Ṣaḥabī*⁹⁹

Qawl Al-Ṣaḥabī bermaksud pendapat dari para sahabat Rasulullah s.a.w. Yang dimaksudkan dengan pendapat sahabat adalah tentang suatu kisah yang dinukilkan para ulama, baik berupa fatwa mahupun ketetapan hukum, sedangkan ayat atau hadis tidak menjelaskan hukum terhadap kes yang dihadapi sahabat tersebut, di samping belum adanya *ijmā'* para sahabat yang menetapkan hukum tersebut.

Berkaitan dengan autoriti *qawl al-Ṣaḥabī*, sebagai dasar penetapan hukum, para ulama *uṣūl al-fiqh* bersetuju menyatakan bahawa pendapat sahabat yang dikemukakan berdasarkan hasil *ijtihād* tidak boleh dijadikan hujah dalam menetapkan hukum syarak, baik pendapat itu berupa fatwa mahupun ketetapan hukum. Sebaliknya, mereka bersetuju bahawa pendapat para sahabat yang terkait dengan permasalahan yang tidak boleh difikirkan secara logik, iaitu boleh diterima sebagai hujah. Kemudian, para ulama *uṣūl al-fiqh* juga bersetuju bahawa *ijmā'* sahabat secara jelas, atau *ijmā'* sahabat yang tidak diketahui ada yang mengingkarinya, boleh dijadikan hujah, seperti datuk berhak menerima bahagian warisan seperenam harta yang ditinggalkan si mayat (pewaris).¹⁰⁰

Oleh itu, mengikut pengkaji, pendapat sahabat ini dapat dijadikan hujah jika disokong oleh dalil syarak atau wujudnya *'illah* hukum yang sesuai dengan dalil syarak. Pendapat sahabat secara bersendirian tidak boleh dijadikan hujah disebabkan pandangan sahabat yang berasaskan *ijtihād* bersifat relatif, mungkin salah dan juga mungkin benar. Sedangkan kemungkinan sahabat mendengar daripada Nabi s.a.w secara langsung tidak boleh menjadi pegangan yang pasti dalam penetapan hukum.

⁹⁹ Yang dimaksudkan "Sahabat Rasulullah" mengikut pandangan para *uṣūliyyin* ialah mereka yang sempat bertemu dengan Rasulullah dalam keadaan mereka beriman dan pergaulan mereka dengan Rasulullah memakan masa yang lama. Para *muḥaddithin* pula berpendapat, mereka adalah sahabat yang pernah bertemu Rasulullah dalam keadaan beragama Islam dan mati dalam keadaan Islam (lihat Ibn 'Abd al-Shakūr, *Muslim al-Thubūt Ma'a Manhuwātihī*. (al-Miṣriyyah: Matba'ah al-Ḥusīniyyah, t.t), 2:120.)

¹⁰⁰ Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam ...*, 231

2.3 Kaedah-Kaedah *Fiqh* Dan *Uṣūl*

2.3.1 Kaedah-Kaedah *Fiqh*

Kaedah *fiqh* dalam definisi bahasa ia mengandungi dua perkataan; kata *pertama* berasal daripada bahasa Arab iaitu *al-qā'idah* yang bermaksud asas sesuatu dari asalnya. Manakala perkataan *kedua* ialah perkataan *fiqhīyyah* berasal daripada perkataan *fiqh* yang mana ia bermaksud *al-fahmu* iaitu suatu kefahaman.¹⁰¹

Sedangkan secara terminologi (*istilah*), para ulama mendefinisikan kaedah *fiqh* dengan berbagai-bagai definisi, namun penulis dapati bahawa ia mengandungi maksud yang sama namun diungkapkan dalam berbagai-bagai susunan bahasa yang berbeza sahaja. Antara definisi yang selalu digunakan dalam memahami kaedah *fiqh* ialah prinsip-prinsip *fiqh* yang bersifat umum dalam bentuk *naṣ* pendek yang berbentuk hukum am yang sesuai dengan bahagian-bahagiannya.¹⁰²

Selain daripada itu, kaedah *fiqh* juga didefinisikan sebagai asas-asas atau prinsip-prinsip *fiqh* yang bersifat menyeluruh dalam bentuk *naṣ-naṣ* dan teks-teks perundangan yang ringkas yang merangkumi hukum-hakam yang disyariatkan secara am mengenainya atau tentang perkara-perkara yang tergolong di dalam skopnya.

Beberapa ulama pula mendefinisikan kaedah *fiqh* sebagai kaedah-kaedah hukum yang bersifat umum yang diambil daripada dalil-dalil al-Quran dan *al-Sunnah* yang mana ia menjadi asas kepada kaedah-kaedah yang sekali gus dapat disesuaikan dengan banyak *juz'īyyah* atau cabang-cabang perbahasannya dalam ilmu *fiqh*. Sebagai kesimpulannya, kaedah *fiqh* ialah suatu kaedah dalam perundangan Islam yang disusun oleh para ulama yang menjadi landasan untuk memahami dan mengembangkan *fiqh* Islam.¹⁰³

¹⁰¹ Md. Saleh bin Hj. Ahmad, *Qawā'id al-Fiqhīyyah*. (Kuala Lumpur: Pustaka Hj. Abdul Majid, 1998), 1.

¹⁰² Muḥammad al-Ruki, *Qawā'id al-Fiqh al-Islāmī*. (Dimasyq: Dār al-Qalam, 1998), 106.

¹⁰³ *Ibid.*, 107.

Dalam istilah perundangan, kaedah fiqh ini dikenali sebagai sesuatu yang amat prinsip. Keistimewaan kaedah fiqh ini ialah teksnya dibentuk dalam beberapa kalimat yang ringkas dan padat dalam bentuk lafaz yang am, tetapi maknanya luas dan merangkumi cabang-cabang permasalahan yang terperinci. Walau bagaimanapun, kaedah fiqh tidak merangkumi semua masalah, dalam situasi tertentu kaedah fiqh ini tidak sesuai dipakai. Justeru itu, para ulama mendefinisikan kaedah fiqh ini sebagai kaedah yang bersifat majoriti atau *aghlabiyyah*. Atas dasar itulah, para fuqaha tidak mengharuskan para hakim ketika membuat penghakiman bergantung atau berpegang sepenuhnya kepada kaedah-kaedah yang dinyatakan tanpa merujuk kepada *naş* lain yang bersifat khas atau am yang merangkumi sesuatu perkara itu, ini kerana kaedah fiqh itu walau bagaimanapun ia bernilai dan dapat digunakan dalam pelaksanaan hukum sekalipun, ia tetap mempunyai permasalahan yang dikecualikan. Dalam kata lain, kaedah fiqh ini mestilah disokong dengan *naş-naş* lain bagi menentukan sesuatu perkara itu, samada ianya dibolehkan atau tidak.¹⁰⁴

Berkaitan dengan definisi di atas, ketika berbicara mengenai kedudukan kaedah fiqh dalam perundangan Islam, *pertama* akan dibahas mengenai sifat kaedah fiqh. Di mana akan diketahui bahawa sungguhpun kaedah fiqh ini sifatnya tidak menyeluruh, namun ia tidak bererti akan mengurangkan nilai ilmiah. Ini kerana terdapat di dalam kaedah-kaedah itu, suatu gambaran-gambaran yang menarik berkaitan prinsip-prinsip fiqh yang umum yang membuka landasan-landasan prinsip itu daripada segi teorinya, seterusnya kaedah fiqh ini menguatkan hukum-hukum cabang yang amali dengan beberapa kaedah yang menjelaskan kesatuan *al-manāt* ('illah/sebab hukum) pada setiap kumpulan hukum *furu'* ini. Kaedah ini juga mengumpulkan hukum-hukum cabang di dalam satu kaedah walaupun berlainan judul dan babnya.

¹⁰⁴ Ahmad ibn Yūsuf, *Aḥkām al-Suq fī al-Islāmī wa Atharuha fī al-Iqtisād al-Islāmī*. (Riyad: Dār 'Alam al-Kutub, 1989), 89.

Jika tidak ada kaedah ini, maka hukum-hukum fiqh akan merupakan hukum-hukum *furu'* yang terpisah-pisah dan kadang-kadang pada zahirnya boleh menimbulkan pertentangan antara satu sama lain tanpa dasar-dasar yang dapat dipegang dalam pemikiran, yang menerangkan alasan-alasan konkrit, yang menentukan arah suatu hukum dan menyediakan cara-cara mengukur dan membandingkannya.

Oleh itu, Imam al-Qarafi menyatakan dengan tegas dalam *muqaddimah* kitabnya, *al-Furūq*:

“Sesungguhnya syariat Muhammad s.a.w mengandungi *uṣūl* dan *far'*. *Uṣūl* itu ada dua bahagian, pertama *Uṣūl al-Fiqh*, kebanyakan pembahasannya ialah berkaitan dengan kaedah-kaedah hukum yang timbul daripada lafaz-lafaz seperti *al-Amr* yang menunjukkan kepada wajib dan *al-naḥy* yang menunjukkan kepada larangan, lafaz-lafaz khusus dan umum dan yang berkaitan dengan demikian itu seperti *nasakh* dan *mansūkh* serta *tarjih*. Sementara kedua pula ialah *qawā'id al-fiqhiyyah* yang mempunyai hukum-hukum *furu'* yang banyak. Kaedah-kaedah ini sangat penting dalam pengajian ilmu fiqh dan besar manfaatnya. Seorang fuqaha dapat diukur kemampuannya melalui sejauh mana penguasaannya atas *qawā'id al-fiqhiyyah* ini, kerana dengan ini dia dapat memahami metodologi atau cara mengeluarkan fatwa. Siapa pun yang hanya merujuk kepada *far' juz'iyah* sahaja tanpa berpandu kepada kaedah fiqh, pasti akan timbul pertentangan antara *far'* dan memerlukan dia menghafaz masalah-masalah *far'* secara terperinci yang terlalu banyak”.¹⁰⁵

Berdasarkan definisi dan kedudukan kaedah fiqh di atas, kemudian para fuqaha memberikan beberapa kepentingan yang terdapat dalam kaedah fiqh, antaranya ialah:

1. Kaedah fiqh merupakan suatu ilmu yang penting sebagai panduan dan dasar untuk mengeluarkan hukum-hukum cabang atau cabang.
2. Membantu untuk mengetahui hukum-hukum terperinci serta menjelaskan permasalahan yang berkaitan dengan fiqh Islam.
3. Cabang dan cabang masalah fiqh akan dapat dikuasai dan diketahui melalui kaedah fiqh saja.
4. Ilmu kaedah fiqh menjadikan seseorang itu lebih faham terhadap penghayatan fiqh dan mampu menghubungkan dan mengeluarkan hukum-hukum dan mengetahui hukum daripada masalah-masalah yang tidak termaktub serta hukum masalah yang senantiasa ada sepanjang masa.
5. Para fuqaha tidak perlu menghafal masalah-masalah fiqh yang banyak jumlahnya kerana masalah *juz'iyah* tercakup dalam kaedah-kaedah *kulliyah*.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Lihat pembahasannya dalam Md. Saleh bin Hj. Ahmad, *Qawā'id al-Fiqhiyyah...*, 10.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 14

Sebab itu, apabila berkaitan dengan kaedah asas dan cabang dalam kaedah fiqh ini, maka terdapat lima kaedah asas yang terdapat dalam penulisan-penulisan para fuqaha yang terdahulu. Di mana setiap lima kaedah asas ini dipecahkan menjadi kaedah cabang yang banyak.

Lima kaedah asas itu ialah:¹⁰⁷

1. (الأمر بمقاصدها)¹⁰⁸ maksudnya: segala urusan berdasarkan niat.
2. (اليقين لا يزال بالشك)¹⁰⁹ maksudnya: keyakinan tidak akan dihilangkan dengan keraguan.
3. (المشقة تجلب التيسير)¹¹⁰ maksudnya: kesukaran memberi ruang kepada kemudahan.
4. (الضرر يزال)¹¹¹ maksudnya: kemudaratan mesti dihapuskan.
5. (العادة محكمة)¹¹² maksudnya: adat digunakan dalam memutuskan hukum (dalam perkara yang tiada hukum asal).

Antara kaedah cabang daripada kaedah asas yang pertama (الأمر بمقاصدها) iaitu:

¹⁰⁷ Muḥammad al-Ruki, *Qawā'id al-Fiqh...*, 107.

¹⁰⁸ Sumbernya antaranya: Firman Allah ﷻ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ... Maksudnya: “pada hal mereka tidak diperintahkan melainkan supaya menyembah Allah Dengan mengikhhlaskan Ibadat kepada-Nya, lagi tetap teguh di atas tauhid..” (surah al-Bayyinah 98:5); dan firman Allah ﷻ وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ... Bermaksud: “..dan (dengan Yang demikian) sesiapa Yang menghendaki balasan dunia, Kami berikan bahagiannya dari balasan dunia itu, dan sesiapa Yang menghendaki balasan akhirat, Kami berikan bahagiannya dari balasan akhirat itu..” (surah Al-Imrān 3:145); serta hadis: إنما الاعمال بالنية وانما لكل امرئ ما نوى maksudnya: “Sesungguhnya segala amal bergantung pada niat, dan sesungguhnya bagi seseorang hanyalah apa yang ia niatkan”(riwayat al-Bukhārī). (lihat Rahmat Syafi'i, *Ilmu Usul Fiqh...*, 274)

¹⁰⁹ Sumbernya antaranya: ﷻ وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا... ertinya: “dan kebanyakan mereka, tidak menurut melainkan sesuatu sangkaan sahaja, (padahal) Sesungguhnya sangkaan itu tidak dapat memenuhi kehendak menentukan sesuatu dari kebenaran (*i'tiqad*)...” (surah Yunus 10:36); dan hadis: اذا وجد احدكم في بطنه شيئاً فأشكلك عليه اخراج منه شيئاً ام لا فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتا او يجد ريحا. Bermaksud: ”Apabila seseorang di antara kamu mendapatkan sesuatu dalam perutnya kemudian sangsi apakah telah terkeluar sesuatu dari perutnya atau belum, maka janganlah keluar masjid sehingga mendapatkan baunya”. (riwayat Bukhārī dan Muslim). (lihat *ibid.*, 281)

¹¹⁰ Sumbernya antaranya: firman Allah ﷻ... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ... bermaksud: “..(dengan ketetapan Yang demikian itu) Allah menghendaki kamu beroleh kemudahan, dan ia tidak menghendaki kamu menanggung kesukaran..” (surah al-Baqarah 2:185)

¹¹¹ Sumbernya antaranya: firman Allah ﷻ... وَلَا تَقْسُكُوهُمْ ضَرَارًا لَتَعْتَدُوا... bermaksud: ”dan janganlah kamu pegang mereka (rujuk semula) Dengan maksud memberi mudarat, kerana kamu hendak melakukan kezaliman (terhadap mereka)..” (surah al-Baqarah 2:231)

¹¹² Sumbernya iaitu: firman Allah ﷻ... وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ... bermaksud: “..dan ia tidak menjadikan kamu menanggung sesuatu keberatan dan susah payah Dalam perkara agama..” (surah al-Hajj 22:78)

1. (عدم اشتراط النية في عبادة لا تكون عادة او لا تتلبس) iaitu tidak disyaratkan niat dalam mana-mana ibadah yang ia bukan jenis adat atau ia tidak akan ada kesamaran dengan yang lain.
2. (ما لا يشترط التعرض له جملة وتفصيلا اذا عينه وأخطأ لم يضر) iaitu suatu amalan yang tidak disyaratkan *ta'arrud* baginya sama ada secara ringkas mahupun terperinci, apabila dita'yinkan itu, maka ia tidak memudaratkan (tidak batal).
3. (الإشتغال بغير مقصود إعراض عن المقصود) iaitu melakukan apa yang tidak dimaksudkan bererti berpaling daripada yang dimaksudkan.
4. (النية في اليمين تخصص اللفظ العام ولا تعمم الخاص) iaitu niat berkaitan dengan sumpah dapat mengkhususkan lafaz umum, namun tidak mengumumkan lafaz umum.
5. مقاصد اللفظ علي نية الالفاظ الا في موضع واحد وهو اليمين عند القاضي فانها على نية القاضي) iaitu sesuatu lafaz berdasarkan niat orang yang mengucapkannya, kecuali dalam satu tempat, iaitu dalam sumpah di hadapan hakim. Maka dalam hal demikian maksud lafaz menurut niat hakim¹¹³

Kaedah cabang bagi kaedah asas (اليقين لا يزال بالشك) ialah:

1. (الأصل بقاء ما كان على ماكان) iaitu asal kekal sesuatu itu mengikut apa yang ada sebelumnya.
2. (القديم يترك على قدمه) iaitu apa yang ada semenjak dulu dibiarkan atas kedahuluannya.
3. (الأصل براءة الذمة) iaitu asal seseorang adalah bebas daripada tanggungjawab.
4. (الأصل العدم) iaitu asal segala sesuatu ialah tiada.
5. (الأصل في الصفات أو الأمور العارضة العدم) iaitu asal pada sifat atau perkara baru mendatang ialah tiada.

Kaedah cabang bagi kaedah asas (المشقة تجلب التيسير) ialah:

1. (الأمر إذا ضاق إتسع) iaitu sesuatu perkara jika menjadi sempit, hukumnya menjadi luas.
2. (الضرورات تبيح المحظورات) iaitu kemudaratkan membolehkan tegahan.
3. (الضرورات تقدر بقدرها) iaitu semua kemudaratkan ditentukan mengikut kadarnya.

¹¹³ Ab. Latif Muda dan Rosmawati Ali, *Perbahasan Kaedah-kaedah Fiqh*. (Kuala Lumpur: Ilham Abati Enterprise, 2000), 37.

4. (ما جاز لعذر بطل بزواله) iaitu apa yang diharuskan kepada orang yang uzur terbatal dengan hilang keuzuran tersebut.
5. (الاضطرار لا يبطل حق الغير) iaitu keadaan terdesak tidak membatalkan hak orang lain

Kaedah cabang bagi kaedah asas (الضرر يزال) ialah:

1. (الضرر لا يزال بالضرر) iaitu kemudaratan tidak boleh dihilangkan dengan kemudaratan.
2. (الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف) iaitu kemudaratan yang lebih berat dihilangkan dengan melaksanakan kemudaratan yang lebih ringan.
3. (يختار أهون الشرين) iaitu dipilih yang paling ringan antara dua keburukan.
4. (درء المفسد مقدم علي جلب المصالح) iaitu membendung kerosakan lebih utama daripada menarik kebaikan
5. (الضرر يدفع بقدر الامكان) iaitu kemudaratan dibendung seberapa yang dapat.

Kaedah cabang bagi kaedah asas (العادة محكمة) ialah:

1. (كل ما شهد به العاده قضى به) iaitu apa yang telah diiktiraf adat (sebagai harus atau haram) dihukum dengannya.
2. (انما تعتبر العادة إذا إطرقت او غلبت) iaitu sesungguhnya adat yang diterima pakai ialah apabila ia berlaku berterusan atau secara kebiasaan.
3. (العلم بالرضا ينفي الحرمة) iaitu pengetahuan dengan keredaan menafikan pengharaman.
4. (الحقيقة تترك بدلالة العادة) iaitu hakikat ditinggalkan dengan adanya petunjuk adat.
5. (الممتنع عادة كالممتنع حقيقة) iaitu perkara yang dilarang adat hukumnya diterima pakai.¹¹⁴

¹¹⁴ *Ibid.*, 37-44

2.3.2 Kaedah-kaedah *Uṣūl al-Fiqh*

Kaedah *uṣūl* dalam definisi bahasa ia mengandungi dua perkataan; kata *pertama* berasal daripada bahasa Arab iaitu *al-qā'idah* yang bermaksud asas sesuatu dan asalnya. Manakala perkataan *kedua* ialah perkataan *uṣūl*, dalam takrif ini terdapat dua pendapat ulama, iaitu pendapat *pertama*, definisi *uṣūl* sebelum ia dijadikan satu ilmu pengetahuan dan pendapat *kedua* ialah setelah ia menjadi ilmu pengetahuan.

Perkataan *uṣūl* dikaji sebelum dijadikan satu ilmu pengetahuan adalah berasal daripada perkataan Arab yang membawa maksud asas dan daripada sudut istilah ia membawa pelbagai maksud; antaranya ialah *dalīl*, kaedah, *rujhan* (dalil yang berat sebelah) dan *maqis 'alayh* (perkara yang diqiyaşkan ke atasnya).¹¹⁵

Manakala definisi *uṣūl* setelah dijadikan ilmu pengetahuan ialah satu ilmu yang membolehkan seseorang mengetahui *dalil-dalil* fiqh secara detail dalam proses mengeluarkan hukum daripada *naş-naş* hukum yang bersifat umum. Dalam pengungkapan lain, *uṣūl* ialah satu metodologi *istinbāt* hukum yang dengannya dapat dikeluarkan hukum-hukum syarak yang praktikal daripada *dalil-dalil* yang terperinci.¹¹⁶

Justeru itu, *uṣūl* dalam bahasa yang mudah boleh ditakrifkan sebagai metodologi *istinbāt* hukum syarak yang perlu dipatuhi oleh fuqaha dalam menetapkan hukum atau mencari penyelesaian sesuatu hukum. Metodologi ini menggariskan langkah-langkah yang perlu diambil oleh seorang fuqaha dalam menentukan keabsahan sesuatu hukum. Selain daripada itu, ilmu *uṣūl al-fiqh* juga mengandungi syarat-syarat keilmuan yang perlu dipenuhi oleh seorang fuqaha sebelum digelar mujtahid dan layak untuk mengeluarkan hukum secara sendiri.¹¹⁷

Jadi, *uṣūl al-fiqh* dalam skop yang luas boleh ditakrifkan sebagai metodologi yang membincangkan dalil-dalil syarak secara menyeluruh serta cara menganalisis dan

¹¹⁵ 'Abd al-Karim Zaydan, *Al-Wajiz fī Uṣūl al-Fiqh*. (Kaherah: Dār al- Tawzi' wa al-Nasyr al-Islāmiyah, 1993), 8.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Abū Zahra, *Tarikh al-Mazāhib...*, 8.

mengistinbatkan hukum syarak. Selain daripada itu *uṣūl al-fiqh* juga sinonim sebagai ilmu yang membincangkan sumber, kaedah pengambilan hukum dan ciri-ciri yang diperlukan oleh mereka yang menganalisis hukum syarak.

Perbahasan ilmu ini tidak lari daripada skop yang telah digariskan oleh takrif di atas. Ilmu ini membincangkan berkaitan status sesuatu hukum yang ditinjau berasaskan dalil-dalil yang ada. Selain daripada itu, ilmu ini juga membincangkan bagaimana ulama-ulama mujtahid pada zaman keemasan Islam mengeluarkan hukum sebagai panduan ulama kemudian untuk mengeluarkan hukum-hukum baru yang berkisar tentang persoalan Syariah. Akhir sekali ilmu ini juga membincangkan berkaitan syarat-syarat seseorang fuqaha (*mujtahid*) dan syarat-syarat seseorang *muqallid* (pengikut) yang dibincangkan dalam tajuk *ijtihād* dan *taqlid* yang biasanya dibincangkan di penghujung penulisan buku-buku *uṣūl al-fiqh*.

Berkaitan dengan skop di atas, ada beberapa faedah *uṣūl* sebagaimana yang telah digariskan oleh ulama silam antaranya ialah:

1. Dapat benar-benar memahami hukum-hukum yang *diistinbāt*kan oleh para fuqaha' terdahulu daripada aspek dalil-dalil yang digunakan.
2. Dapat mengetahui hukum mengenai masalah-masalah syariah yang tidak diputuskan oleh mujtahid atau masalah-masalah baru yang memerlukan penyelesaian syariah dengan menggunakan metodologi yang disusun oleh para mujtahid terdahulu.
3. Sebagai ulama mutaakhirin, para fuqaha semasa dapat membuat perbandingan di antara mazhab-mazhab fiqh dan membuat *pentarjihān* terhadap mazhab-mazhab tersebut. *Pentarjihān* tidak dapat dilakukan jika fuqaha' semasa tidak mengetahui metodologi *istinbāt* hukum yang terkandung dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*.¹¹⁸

Dalam tradisi pengajian syariah, *uṣūl al-fiqh* dianggap sebagai satu metodologi *istinbāt* hukum. Pendekatan *uṣūl al-fiqh* adalah berbentuk mementingkan kebenaran sesuatu fakta yang dikemukakan.¹¹⁹ Oleh itulah, dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* tersebut dibincangkan secara kritis dalil-dalil melalui dua kaedah; *kaedah pertama* ialah kaedah

¹¹⁸ *Ibid.*, 10

¹¹⁹ Yūsūf al-Qardāwī, *Fiqh al-Awlawiyyāt; Dirāsah Jadīdah fī Daw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*. (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1998), 108.

al-uṣūliyyah al-asāsiyyah yang merangkumi *ijmā'*, *qiyās*, *istiḥsān*, *istiṣḥāb*, *masāliḥ mursalah*, *qawl ṣaḥābī* dan *'urf*.¹²⁰ Manakala kaedah kedua ialah kaedah yang dinamakan sebagai kaedah *al-uṣūliyyah al-lughawiyyah* yang pada dasarnya dinamakan kaedah semantik iaitu kaedah bahasa Arab yang digunakan bagi menentukan hukum-hukum daripada dalil-dalil al-Quran dan *al-Sunnah*.¹²¹

Kaedah *al-uṣūliyyah al-lughawiyyah* ini terbahagi kepada tiga iaitu *pertama*; kaedah penentuan hukum yang bersifat penentuan pada makna lafaz yang terdiri daripada perbahasan berkaitan *al-musyarak*, *al-ām* dan *al-khāṣ*. Kaedah *kedua* ialah Kaedah bersifat mengkaji dalalah pada makna lafaz yang mengandungi perbahasan berkaitan *al-zāhir*, *al-naṣ*, *al-mufassar*, *al-muḥkam*, *al-khāfi*, *al-musykil*, *al-mujmāl* dan *al-mutasyabih*. Kaedah *ketiga* ialah kaedah yang bersifat mengkaji bagaimana menentukan hukum berdasarkan dalalah lafaz yang mengandungi perbahasan berkaitan *ibārah al-naṣ*, *isyārah al-naṣ*, *dalālah al-naṣ* dan *iqtidā' al-naṣ*.¹²²

Kajian yang lebih mendalam bagi kaedah ini, akan pengkaji ulas dalam perbahasan mengenai *manḥāj istinbāt* hukum Islam dalam sub bahagian metod *bayānī*.

2.4 Metod (*Manḥāj*) *Istinbāt al-Hukm*

Yang dimaksudkan dengan *manḥāj* (metod) penetapan hukum Islam dalam perbahasan ini adalah prosedur kajian hukum yang diguna pakai untuk mewujudkan pemikiran-pemikiran hukum Islam, baik itu berupa metod pendekatan ataupun metod analisis. Untuk itu, dalam perbahasan ini pengkaji akan menghuraikan beberapa metod analisis yang diguna pakai dalam menetapkan hukum Islam, antaranya metod *bayānī* dan metod *burhānī*.

¹²⁰ Muḥammad Al-Khuḍari Bek, *Uṣūl al-Fiqh*. (t.tp: Dār al-Fikr, 1969), 122.

¹²¹ Noor Naemah Ab. Rahman, "Fatwa jemaah Ulama Kelantan Tahun 1920an hingga 1990an: satu analisis", dalam *Tesis Doktor Falsafah untuk jabatan Fiqh Usul*, APIUM, Malaysia (2003), 3.

¹²² Al-Bugha, *Atsar Al-'Adillah ...*, 333.

2.4.1 Metod *Bayānī*

Metod *bayānī* merupakan suatu kajian philosophy terhadap ilmu pengetahuan yang menempatkan teks (wahyu) sebagai suatu kebenaran mutlak. Adapun akal hanya berada di kedudukan sekunder, yang berfungsi menjelaskan dan membela teks yang ada. Dengan kata lain, pemikir *bayānī* hanya bekerja pada aspek teks (*nizām al-kitāb*) melebihi dataran akal (*nizām al-‘aql*). Hal yang demikian kerana, kekuatan metod ini terletak pada bahasa¹²³, baik pada aspek tata bahasa dan struktur (*nahw-saraf*) mahupun sastera (*balaghah: bayān, mani‘ dan badi‘*).¹²⁴

Metod analisis bahasa dalam perbahasan ini adalah kaedah-kaedah yang dirumuskan para ahli bahasa yang diambil kira oleh para pakar hukum Islam untuk melakukan pemahaman terhadap makna lafaz, sebagai hasil analisis induktif dari tradisi bahasa bangsa Arab sendiri, baik bahasa prosa mahupun syair atau nazam.¹²⁵ Skop perbahasan metod analisis bahasa dalam kajian *uṣūl al-fiqh* merangkumi empat kategori, iaitu:

- 1) Analisis makna kata selaras dengan bentuk kata.

Dalam hal ini, ada satu lafaz yang ditempatkan untuk menunjukkan satu makna tertentu, yang disebut dengan bentuk lafaz *khāṣ*¹²⁶; dan ada pula satu lafaz yang

¹²³ Dalam konteks ini, bahasa tidak serta merta sebagai alat komunikasi sahaja, tetapi juga sebagai media transformasi budaya. Bahasa Arab sebagai media transformasi budaya Arab (termasuk dalam pengertian *mode of thought* dalam tradisi Arab) dan membentuk kerangka rujukan asasi pemikir *bayānī*. Impaknya, lafaz dan makna mendapatkan kedudukan yang cukup terhormat, terutama dalam diskursus *uṣūl al-fiqh*.

¹²⁴ Susiknan Azhari, "Epistemologi *Bayānī*: Diskursus Lafaz dan Makna dalam *Uṣūl Fiqh*", *Jurnal Ulumuddin Univ. Muhammadiyah Malang*, no.4 (1999), 36-40.

¹²⁵ ‘Alī Ḥasaballāh, *Uṣūl al-Tashri‘*..., 203.

¹²⁶ Lafaz *khāṣ* adalah lafaz yang dibuat untuk menunjuk satuan secara perorangan seperti Muḥammad, atau menunjuk satuan secara jenis seperti *al-rajul* (laki-laki). (lihat Khallāf, *‘Ilm Uṣūl...*, 191). Jumhur fuqaha (para ahli fikah) mengatakan bahawa tidak terlihat adanya kemungkinan pertentangan (*ta‘ārud*) di antara *al-‘ām* dengan *al-khāṣ*. Apabila *al-‘ām* dan *al-khāṣ* datang bersamaan pada satu permasalahan maka *al-khāṣ* itu menjadi penjelas bagi *al-‘ām*, sebab *al-‘ām* itu tunjukkannya terhadap satuan ertinya bersifat *zāhir* atau *ẓanni* yang senantiasa ada peluang untuk menerima penjelasan (*naṣ* lain), dan dalam waktu yang bersamaan tetap diamalkan dalam keumumannya hingga ada dalil khusus yang menerangkan lain. (lihat Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh...*, 166-167) Contoh: Rasulullah s.a.w. bersabda: yang ertinya: "Dari ‘Abdullah bin ‘Amr dan Rasulullah s.a.w beliau bersabda: tanaman yang diairi dengan air hujan, mata air atau tanaman yang disirami dengan air hujan atau air sungai (*‘atsariya*), zakatnya sepersepuluh, dan tanaman yang diairi dengan timba (irigasi) zakatnya seperlima". (lihat Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad al-Syawkānī, *Nail al-Auṭar*. (Kaherah:

ditempatkan untuk menunjukkan makna umum yang disebut lafaz ‘*ām*¹²⁷; ada juga satu lafaz yang ditempatkan untuk menunjukkan kepada dua makna atau lebih, yang disebut lafaz *musytarak* (bermakna ganda); dan ada pula dua lafaz atau lebih yang menunjukkan kepada satu makna, yang disebut *murādif*. Semua lafaz tersebut menggambarkan makna hukum selaras dengan bentuk-bentuknya.

- 2) Analisis makna lafaz selaras dengan maksud penggunaan lafaz. Dalam hal ini, lafaz boleh dibahagi menjadi dua bentuk, iaitu lafaz *ḥaqīqah* dan lafaz *majāz*.

Lafaz *ḥaqīqah* adalah lafaz yang diguna pakai untuk mengemukakan sesuatu selaras makna ungkapannya.¹²⁸ Dan makna yang boleh diambil daripada lafaz tersebut dengan makna *ḥaqīqah* atau makna hakiki, seperti lafaz الشمس yang bermakna matahari. Ketika diguna pakai untuk mengemukakan matahari sebagai

Mustafa al-Ḥalabi, t.t), 4:157), dan Rasulullah s.a.w juga bersabda: yang ertinya: “Dari Abu Sa’id al-Khuriy dan Rasulullah s.a.w bahwasanya ia bersabda: tidak ada zakat pada (hasil) tanaman yang kurang dan lima wasaq”. (lihat Muḥammad ibn Ismā’īl al-Shana’ī, *Subul al-Salām*. (al-Miṣriyyah: Mustafā al-Ḥalabi, 1960), 2:131). Dalam hal ini Jumhur fuqaha berpendapat bahawa hadis kedua tersebut di atas menerangkan hadis yang pertama, sebab hadis yang pertama bersifat umum menjelaskan asal kewajiban dan kadar zakat yang mesti dikeluarkan, sedangkan hadis yang kedua menerangkan *nisāb* (ukuran jumlah hasil tanaman) yang terkena wajib zakat. (lihat Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh...*,167).

¹²⁷ Al-‘*ām* adalah satu lafaz yang memiliki satu makna yang meliputi seluruh satuan ertinya, contoh: kata *al-ṭalabah*, ertinya satu macam sahaja iaitu ‘mahasiswa’. Kata ini meliputi seluruh satuannya (*afrad*-nya), iaitu baik itu mahasiswa Fakulti Syariah atau Fakulti Perubatan. Kata tersebut meliputi seluruh mahasiswa tanpa ada batasan tertentu dalam bilangan mereka. (lihat Jamil, *Metod Istimbāt Hukum Islam*. (Jakarta: GP Press, 2008), 30). Oleh itulah dapat diperkatakan bahawa hakikat lafaz ‘*ām* itu adalah: (1)Lafaz itu hanya terdiri dari satu pengertian secara tunggal, (2)Lafaz tunggal itu mengandungi beberapa *afrad* (satuan pengertian), (3)Lafaz yang tunggal itu dapat digunakan untuk setiap satuan pengertiannya secara sama dalam penggunaannya, (4)Bila hukum berlaku untuk satu lafaz, maka hukum itu berlaku pula untuk setiap *afrad* (satuan pengertian) yang tercakup di dalam lafaz itu. (lihat Amir Syarifuddin, *Usul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2008), 1:47; lihat juga Jamil, *Metod Istimbāt Hukum Islam*., 31). Lafaz-lafaz yang menunjukkan makna ‘*ām* (umum) antaranya: (i)Lafaz كل dan جميع contohnya كَلُّ الْأَرْضِ حَمِيعٌ (surah Al-Thūr: 21), هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ حَمِيعٌ (surah Al-Baqarah 2:29); (ii)Lafaz *mufrad* yang dima’rifahkan dengan الٌ contohnya فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ حَلْدَةٍ (surah al-Nūr 24:2); (iii)Lafaz *Jama’* yang dima’rifahkan dengan الٌ contoh وَأَلْمَحْصَنَاتٍ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (surah al-Nisā’ 4:24); (iv)Lafaz *jama’* yang dima’rifahkan dengan menyadarkannya (*iḍāfah*) kepada yang ma’rifah, seperti: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (surah al-Nisā’ 4:23); (v)Isim-isim *mauṣūl*, seperti: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ حَلْدَةً (surah al-Nūr 24:4); (vi)Isim-isim *syarat*, seperti: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتَلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ (surah al-Nisā’ 4:92); (vii)Isim *nakirah* yang didahului *al-nafi*, seperti: فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ (surah al-Nisā’ 4:23); (viii)Isim *nakirah* yang disifati dengan sifat yang umum, seperti: وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ (surah al-Baqarah 2:221). (lihat Khallāf, *‘Ilm Uṣūl...*, 182-183; lihat juga Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh...*,158).

¹²⁸ Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fi Uṣūl ...*, 299.

sebuah benda bercahaya yang berada di angkasa raya, dan menyinari bumi yang merupakan salah satu tata suria yang mengelilinginya, makna lafaz tersebut diguna pakai selaras dengan makna ungkapannya. Tetapi, jika ia diguna pakai untuk menyatakan makna lain, seperti diguna pakai untuk mengemukakan seorang tokoh besar yang sangat berperanan dalam masyarakat, maka penggunaan lafaz tersebut bukan dalam bentuk makna hakikinya.¹²⁹

Penggunaan lafaz *ḥaqīqah*, boleh dibahagikan kepada tiga bentuk, iaitu:¹³⁰

(a) *Ḥaqīqah lughawīyyah*, iaitu lafaz yang diguna pakai untuk menyampaikan sesuatu selaras makna tata bahasanya, seperti القمر yang bermakna bulan.

Ketika lafaz tersebut diguna pakai untuk makna bulan, maka pemakaiannya itu termasuk dalam kategori *ḥaqīqah*, dan makna yang disampaikan nya juga termasuk makna hakiki.

(b) *Ḥaqīqah shar‘īyyah*, iaitu lafaz yang diguna pakai untuk menyampaikan sesuatu sesuai dengan makna *shar‘īnya*, seperti lafaz الصلاة yang bermakna doa (dari segi bahasa). Ketika lafaz tersebut diguna pakai bukan untuk makna itu, tetapi diguna pakai untuk makna lain, iaitu perbuatan yang di mula dengan takbir dan diakhiri dengan salam, maka pemakaian makna lafaz itu termasuk dalam kategori *ḥaqīqah*, iaitu *ḥaqīqah shar‘īyyah*, dan makna yang disimpulkannya juga termasuk makna hakiki, iaitu *ḥaqīqah shar‘īyyah*.

(c) *Ḥaqīqah ‘urfīyyah*, iaitu suatu lafaz yang diguna pakai untuk menyampaikan sesuatu sesuai dengan makna *‘urfnya*, iaitu isim-isim yang

¹²⁹ Dede Rosyada, *Metod Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 46

¹³⁰ Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fi Uṣūl ...*, 331.

lazim diguna pakai dalam tradisi bahasa, seperti lafaz الدابة yang bermakna segala sesuatu yang melata, tetapi dalam tradisi kebahasaan ia diguna pakai untuk menunjukkan binatang yang memiliki kaki empat.

Adapun lafaz *majāz* adalah suatu lafaz yang diguna pakai untuk mengemukakan makna di luar ungkapannya, kerana ada hubungan (*'alaqat*)¹³¹ antara lafaz tersebut dengan makna yang dimaksudkan, serta ada indikasi (*qarīnah*)¹³² yang memperkuat makna tersebut, serta mencegah pemaknaan dengan makna *ḥaqīqī*.¹³³ Lafaz *majāz* ini ada dua jenis, iaitu: pertama, *majāz bi al-isti'arah* (meminjam kata untuk maksud ungkapan), iaitu bentuk *majāz* dengan *'alaqah al-musyabahah*, seperti penggunaan kata *al-badru* yang bermakna *ḥaqīqī* bulan purnama, yang diguna pakai untuk menyebutkan Rasulullah s.a.w, kerana ada kesamaan antara bulan purnama tersebut dengan Baginda, iaitu sama-sama memberikan cahaya kebenaran, sehingga orang mengelakkan daripada kesesatan. Kedua, lafaz *majāz mursal*, iaitu makna lepas; bukan melihat aspek kesamaan antara makna *ḥaqīqī* dengan makna *majāzī*, tetapi memperhatikan hubungan *khāṣ*. Seperti firman Allah SWT. yang bermaksud “Celakalah kedua tangan Abu Lahab”.¹³⁴ Walaupun dalam ayat itu hanya dikatakan kedua tangannya, tetapi yang dimaksudkan adalah Abu Lahab secara keseluruhan.

Rumusan hukum yang diperoleh melalui analisis *majāz* sama kuatnya dengan rumusan hukum yang diperoleh melalui analisis *ḥaqīqah*. Ulama Shāfi'iyah berpendapat bahawa sesuatu lafaz boleh difahami melalui analisis

¹³¹ Hubungan antara makna lafaz dengan makna *majāz* yang dimaksudkan itu ada beberapa jenis iaitu: *al-musyabahah*, *al-kaun*, *al-hulūl*, dan *al-juz'iyah*. Lihat Dede Rosyada, *Metod Kajian Hukum.*, 50-51.

¹³² *Qarīnah* (indikasi) yang menghalangi pemaknaan dengan makna hakikinya, dalam kajian kesusasteraan Arab dikenal beberapa bentuknya, iaitu: *qarīnah ḥissiyyah* (*qarīnah* yang difahami daripada hasil pengamatan panca indera), *qarīnah 'adiyyah* dan *qarīnah haliyyah* (*qarīnah* yang boleh difahami dari kebiasaan dan keadaan tradisional). Lihat *ibid*, h. 52.

¹³³ 'Alī Ḥasaballah, *Uṣūl al-Tashri'*..., 253.

¹³⁴ Surah al-Lahab 111: 1.

majāz apabila tidak boleh difahami melalui analisis *ḥaqīqah*.¹³⁵ Sementara ulama Ḥanafiah berpendapat pula bahawa analisis *majāz* merupakan salah satu alternatif pendekatan pemahaman yang sama kedudukannya dengan pendekatan analisis *ḥaqīqah*.¹³⁶

3) Analisis lafaz sesuai dengan kekuatannya dalam menunjukkan makna.

‘Abd al-Karim Zaydan¹³⁷, membahagikannya dalam dua kategori, iaitu: *pertama*, lafaz yang cukup jelas dalam menyatakan hukumnya tanpa memerlukan lafaz lain untuk memperjelasnya (*waḍiḥ al-dilālah*); iaitu: *al-muḥkam*¹³⁸, *al-mufassar*¹³⁹, *al-naṣ*¹⁴⁰ dan *al-zāhir*¹⁴¹. *kedua*, lafaz yang kurang jelas petunjuk maknanya, ia menjadi jelas setelah ada lafaz lain yang membantu untuk menjelaskannya, iaitu: *al-mutasyābih*¹⁴², *al-mujmal*¹⁴³, *al-musykil*¹⁴⁴ dan *al-khafi*¹⁴⁵.

¹³⁵ ‘Alī Ḥasaballah, *Uṣūl al-Tasyri’* ..., 254.

¹³⁶ *Ibid.* Mengikuti ulama Ḥanafiah, analisis makna lafaz dengan pendekatan *majāz* boleh dilakukan selaras dengan kepentingan *furu’* dan tidak mesti selalu didahului dengan analisis *ḥaqīqah*.

¹³⁷ Untuk memahami lebih jauh perbincangan ini, lihat *ibid.*, 263, 270.

¹³⁸ *Al-Muḥkam* iaitu lafaz yang menunjukkan kepada makna yang dimaksudkan dengan tunjukkan yang jelas, di mana ia yang tidak menerima pembatalan penggantian dan juga takwil. *Al-muḥkam* ini tidak menerima *nasakh* (pembatalan) kerana hukum yang dihasilkan darinya, bisa berupa asas-asas agama seperti beribadah hanya kepada Allah, iman kepada Allah dan Rasul-Nya. Atau berupa *ummahāt al-faḍā’il* (ajaran-ajaran kemuliaan yang utama) seperti berbuat baik kepada Ibu Bapak atau berlaku adil.

¹³⁹ *Al-Mufassar* mengikuti ulama *uṣūl al-fiqh* didefinisikan sebagai: “Lafaz yang dengan sendirinya menunjukkan kepada makna yang dimaksudkan secara terperinci, begitu terperinci sehingga (lafaz itu) tidak menyisakan adanya kemungkinan takwil”. (lihat ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyri’ fī mā lā Nassa fih*. (Kuwait: Dār al-Qalam, 1972), 166). Seperti lafaz dalam firman Allah SWT yang menentukan jumlah hukuman bagi para pelaku kejahatan, seperti seratus pukulan (*jilid*) bagi wanita dan laki-laki yang melakukan zina (surah an-Nūr 24:2).

¹⁴⁰ Definisi *al-Naṣ* mengikuti Amir Syarifuddin iaitu kedudukan lafaz dari segi kejelasan ertinya. (lihat Amir Syarifuddin, *Uṣul Fiqh.*, 1:6). Ini diperkuat dengan pernyataan Ibrahim Ḥosein yang menyatakan bahawa *al-naṣ* memiliki dua pengertian iaitu (1) ayat al-Quran atau Hadis; (2) perkataan yang tidak menerima pentafsiran atau *ta’wīl*. (lihat Ibrahim Ḥosein, “Memecahkan Permasalahan Hukum Baru” dalam *Ijtihād dalam Sorotan*. (Bandung: Mizan, 1998), 24).

¹⁴¹ *Al-Zāhir* mengikuti al-‘Amidī ialah: “Lafaz yang menunjukkan kepada makna yang dimaksudkan adalah berdasarkan apa yang digunakan oleh bahasa menurut asal dan kebiasaannya, serta ada berkemungkinan difahami dari lafaz itu adanya maksud lain dengan kemungkinan yang lemah”. Sedangkan ‘Abd al-Wahhāb Khallāf mendefinisikan: “Lafaz yang menunjukkan kepada makna dengan lafaznya sendiri tanpa bergantung pemahamannya kepada keterangan lain, (tetapi) bukan makna itu yang dimaksudkan dari ungkapan itu dan ada kemungkinan untuk dita’wīlkan”. Di antara contoh *al-zāhir* ini adalah firman Allah وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا: (surah al-Baqarah 2:275). Ayat ini jelas menghalalkan setiap jual beli dan mengharamkan setiap riba. Karena memang itulah makna yang dengan cepat dapat difahami dari kata وَأَحَلَّ dan وَحَرَّمَ. (lihat Khallāf, *Maṣādir al-Tasyri’* ..., 163).

¹⁴² *Al-Mutashābih* didefinisikan sebagai lafaz yang tersembunyi ertinya, dan tidak ada jalan bagi para ulama untuk mengetahui ertinya, sebagaimana juga tidak ditemukan pentafsirannya baik secara *qaṭ’ī* mahupun *ẓanni*, baik dari al-Quran mahupun dari *al-Sunnah*. Contoh: huruf *hija’iyah* yang terdapat

4) Analisis kedalālahan lafaz, iaitu dilihat dari segi cara pengungkapan lafaz dalam kaitannya dengan makna yang terkandung dalam lafaz tersebut. Dalam konteks ini, ulama Ḥanafiah membahagikannya kepada empat metod¹⁴⁶, iaitu:

(a) *Al-‘Ibārah al-naṣ*; iaitu sistem analisis untuk menemukan petunjuk hukum daripada lafaz dengan melihat pada makna lafaz, samada makna eksplisit mahupun makna yang lahir dari cara pengungkapan serta makna interpretasi yang boleh difahami dari perkataan tersebut.¹⁴⁷

Dengan demikian, sistem analisis ‘*ibārah al-naṣ*’ adalah memahami pesanan hukum dari ungkapan lafaz, baik makna semantik secara langsung, mahupun makna hukum yang boleh difahami melalui analisis interpretasi terhadap lafaz tersebut.

(b) *Isyārah al-naṣ*; iaitu sistem analisis makna hukum yang ditunjukkan lafaz bukan melihat pada ungkapannya, dan bukan pula oleh alur kalimatnya, tetapi pada logika yang ditimbulkannya.¹⁴⁸ Sehubungan dengan kedudukannya yang tersembunyi, maka petunjuk hukum tersebut perlu dikaji oleh mujtahid, melalui analisis yang mendalam dengan

diawal surah seperti *الم . ق . حم* dan lain-lain. Dan seperti ayat yang menyatakan bahawa Allah SWT memiliki tangan (surah al-Faḥ 48:10), dan lain-lain. (lihat *ibid*, 175).

¹⁴³ Definisi *al-Mujmal* mengikut Jumhur ulama ialah: “Lafaz yang tidak terang pengertiannya, untuk memahaminya diperlukan penjelasan dari luaran (*al-bayān*). (lihat Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syirāzī, *al-Luma’ fī Uṣūl al-Fiqh*. (Makkah: al-Muniriyyah, t.t.),118).

¹⁴⁴ *Al-musykil* mengikut Abū Zahrah adalah: lafaz yang samar maknanya dan kesamaran itu dari lafaz itu sendiri. contoh lafaz *quru’* dalam firman Allah, وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (“Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali *quru’*) (surah al-Baqarah 2:228). Lafaz *quru’* mempunyai arti lebih dari satu, yaitu ‘suci’ dan ‘haid’. (lihat Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*. (Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1958), 128).

¹⁴⁵ Ulama *uṣūl* mendefinisikan *al-khafī* sebagai berikut: Lafaz yang menunjukkan kepada maknanya secara jelas tetapi dalam penerapan erti tersebut terhadap sebahagian satuan-satuan ertinya ada semacam kesamaran dan ketidakjelasan. Sebagai contoh kata *al-sāriq* di dalam firman Allah SWT surah al-Māidah 5:38, memiliki erti yang jelas iaitu ‘pencuri’ iaitu orang yang mengambil harta yang berharga (*al-mutaqawwam*) milik orang lain secara sembunyi dari tempat simpanan. Bagaimanapun, kata *al-sāriq* tersebut memiliki satuan-satuan erti yang lain seperti pencopet (*al-nasyṣyāl*) atau pencuri barang-barang mayat dari dalam kubur (*al-nabbāsy*). (*ibid*).

¹⁴⁶ Muṣṭafā Sa‘īd al-Khin, *Athar al-Ikhtilāf al-Qawā‘id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā*. (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1972), 136.

¹⁴⁷ ‘Alī Ḥasaballāh, *Uṣūl al-Tashri’*..., 272.

¹⁴⁸ *Ibid*.

memperhatikan muatan-muatan normatif dari logika ungkapan lafaz secara keseluruhan.

- (c) *Dalālah al-naṣ*; iaitu petunjuk lafaz hukum tidak hanya mengacu kepada sesuatu yang didedahkan, tetapi juga menjangkau perbuatan di luar ungkapan lafaz, kerana terdapat kesamaan ‘illah.¹⁴⁹ Dengan melihat kepada kesamaan ‘illah tersebut, jamhur ulama selain Abū Ḥanifah, menyebut sistem analisis ini dengan istilah “*mafḥūm muwafaqah*”, yang mereka bahagi kepada dua kategori, iaitu; pertama, *fatwa al-khitāb*, jika perbuatan di luar ungkapan nas tersebut lebih kuat ‘illahnya daripada objek yang didedahkan nas; kedua, *lahn al-khitāb*, jika kekuatan ‘illahnya sama.¹⁵⁰

Pendekatan analisis dengan menggunakan metod *dalālah al-naṣ* atau *mafḥūm muwafaqah* ini adalah metod *analogi* iaitu menganalogikan kejadian di luar ungkapan *naṣ*, pada objek yang didedahkan oleh *naṣ*, dengan melihat pada kesamaan ‘illah antar kedua kejadian atau perbuatan tersebut. Jika keduanya memiliki kesamaan ‘illah, maka kedua-duanya juga mesti memiliki kesamaan hukum.

- (d) *Dalālah al-iqtidā’*; iaitu sistem analisis makna hukum dari lafaz dengan mengkaji penggalan kata yang tersembunyi dalam kedudukan kalimatnya, namun ditunjukkan oleh susunan kalimat itu sendiri, sehingga kalimat tersebut lebih difahami hukumnya secara benar, jika penggalan kata itu telah ditemukan, melalui analisis tersebut.¹⁵¹

Metod analisis dalam pendekatan *dalālah al-iqtidā’* ini adalah *logika semantik*, iaitu melihat kemestian susunan kalimat yang tersusun sempurna secara tata bahasa, namun belum sempurna dalam menggambarkan

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Al-Khin, *Athar al-Ikhtilāf...*, 141.

¹⁵¹ ‘Alī Ḥasaballāh, *Uṣūl al-Tashri’...*, 278.

makna.¹⁵² Tugas mujtahid ialah mensabitkan penggalan kata yang tersembunyi dalam kedudukan kalimat, dengan melihat pada kemestian kedudukan kalimat selaras dengan pesanan hukum dari kalimat itu.

Jumhur ulama Mālikiyyah, Shāfi‘iyyah dan Ḥanābilah, menggunakan sistem analisis yang lain, iaitu pendekatan analisis *manṭuq* dan *mafḥūm*. *Manṭuq* terbahagi kepada dua, iaitu *manṭuq ṣarīḥ* dan *manṭuq ḡhayr ṣarīḥ*. *Manṭuq ḡhayr ṣarīḥ* terbahagi pula kepada dua, iaitu *mafḥūm muwāfaqah* dan *mafḥūm mukhālafah*.¹⁵³

Perbezaan antara dua sistem analisis itu hanyalah terletak pada analisis *mafḥūm* yang dikembangkan oleh ulama Mālikiyyah, Syāfi‘iyyah dan Ḥanābilah, kerana pada *mafḥūm muwāfaqah* yang serupa dengan *dalālah al-naṣ* dalam sistem analisis Ḥanāfiyyah diperluas menjadi dua kategori, iaitu *lahn al-khitāb* dan *fahwa al-khitāb*.¹⁵⁴ Kemudian mereka juga mengembangkan sistem analisis *mafḥūm mukhālafah* yang tidak dikenal dalam sistem analisis Ḥanāfiyyah.

2.4.2 Metod *Burhānī*

Metod *burhānī* ialah suatu metod yang berasaskan kepada kekuatan ratio dengan mengguna pakai dalil-dalil yang logik. Metod ini menjadikan realiti¹⁵⁵ teks mahupun konteks sebagai sumber kajian. Dalam penggunaan metod *burhānī* yang di dalam proses penetapan hukum dalam kajian ini menggunakan beberapa metod antaranya metod *istiṣlāḥī*, *maqāṣid al-sharī‘ah*, *siyāsah al-shar‘iyyah*¹⁵⁶ dan *qiyāsī*, *talfīq*¹⁵⁷ serta metod *istiqrā*,¹⁵⁸

Dalam metod ini, teks dan konteks “sebagai dua sumber kajian” berada dalam satu wilayah yang saling berkaitan. Teks tidak berdiri sendiri, ia selalu berkaitan dengan

¹⁵² Dede Rosyada, *Metod Kajian...*, 60.

¹⁵³ Al-Khin, *Athar al-Ikhtilāf...*, 136.

¹⁵⁴ Dede Rosyada, *Metod Kajian...*, 58.

¹⁵⁵ Realiti tersebut meliputi realiti alam (realiti *kauniyyah*), realiti sejarah (*tarīkhiyyah*), realiti sosial (*ijtimā‘iyyah*) mahupun realiti budaya (*thaqāfiyyah*).

¹⁵⁶ Berusaha mendekati dan memahami realiti objektif atau konteks berdasarkan falsafah-empiris.

¹⁵⁷ Berusaha memahami realiti teks berdasarkan rasional.

¹⁵⁸ Berusaha memahami realiti objektif berdasarkan sintesis antara rasional dan falsafah-empiris.

konteks yang mengelilingi dan mengadakannya sekali gus konteks dari mana teks itu dibaca dan ditafsirkan, sehinggalah pemahaman *bayānī* akan lebih kuat. Untuk itulah perlunya pendekatan sosiologi (*ijtimā'iyah*), antropologi (*antrupulūjiyyah*), kebudayaan (*thaqāfiyyah*) dan sejarah (*tarīkhiyyah*) dalam memahami terhadap realiti kehidupan sosial-keagamaan dan sosial keislaman.¹⁵⁹ Oleh itu, dalam metod *burhānī*, keempat pendekatan "*ijtimā'iyah, tarīkhiyyah, thaqāfiyyah* dan *antrupulūjiyyah*" berada dalam kedudukan yang saling berhubungan secara dialektik¹⁶⁰ dan saling melengkapi membentuk rangkaian keilmuan.

2.4.2.1 Analisis Berasaskan Metod *Istiṣlāḥī, Maqāsid Sharī'ah* dan *Siyāsah Shar'iyah*

¹⁵⁹ Pendekatan sosiologis digunakan dalam pemikiran Islam untuk memahami realiti sosial-keagamaan dari sudut pandang interaksi antara anggota masyarakat. Dengan pendekatan ini, konteks sosial suatu perilaku keberagaman dapat didekati secara lebih tepat, dan dengan pendekatan ini pula kita bisa melakukan reka cipta masyarakat utama. Pendekatan antropologi bermanfaat untuk mendekati masalah kemanusiaan dalam rangka melakukan reka cipta budaya Islam. Tentu saja untuk melakukan reka cipta budaya Islam juga diperlukan pendekatan kebudayaan (*thaqāfiyyah*) yang erat kaitannya dengan dimensi pemikiran, ajaran-ajaran, dan konsep-konsep, nilai-nilai dan pandangan dunia Islam yang hidup dan berkembang dalam masyarakat Muslim. Agar upaya reka cipta masyarakat dapat mendekati ideal masyarakat utama pada masa hadapan, maka strategi reka cipta itu menghendaki kesinambungan history. Untuk itu, diperlukan juga pendekatan sejarah (*tarīkhiyyah*), yang menempuh empat tahap: lacak jejak sejarah, kritik sumber sejarah, interpretasi data sejarah dan historiografi. Hal ini dilakukan agar konteks sejarah masa lalu, kini dan akan datang berada dalam satu kaitan yang kuat dan kesatuan yang utuh. Ini bermanfaat agar upaya pembaharuan pemikiran Islam tidak kehilangan jejak history. Ada kesinambungan history antara bangunan pemikiran lama yang baik dengan lahirnya pemikiran keislaman baru yang lebih memadai dan terkini.

Demikian juga perlu pendekatan sosiologis dan antropologi melalui analisis phenomenology, struktural, fungsional, struktural-fungsional, konflik, sosial-kritis, pendulum, mahupun etnometodologi. Oleh kerana itu, dalam metod *burhānī*, keempat pendekatan "*ijtimā'iyah, tarīkhiyyah, sosiulūjiyyah* dan *antrupulūjiyyah*" berada dalam kedudukan yang saling berhubungan secara dialektik dan saling melengkapi membentuk rangkaian keilmuan.

¹⁶⁰ Dalam kepentingan pengembangan pemikiran Islam dapat digunakan pendekatan dialektik, baik dialektik antropologi Islam untuk reka budaya Islam (budaya utama) mahupun dialektik sosiologis Islam reka sosial Islam (masyarakat utama). Metod Islam dialektik ada tiga tahap, iaitu internalisasi, objektivisasi, dan eksternalisasi. Internalisasi merupakan tahap pemahaman dan penghayatan terhadap teks atau konteks. Sedangkan objektivisasi merupakan tahap sebenar atau visualisasi dari pemahaman dan penghayatan terhadap teks atau konteks. Adapun eksternalisasi adalah tahap kreativisasi pemikiran Islam yang konstruktif spiritualisme. (Lihat Keputusan Munas XXIV Muhammadiyah, bidang metod, pendekatan dan teknik, dan Keputusan Munas XXV bagian Kerangka Metodologi)

Dalam menggunakan metod analisis ini, akan dilakukan dalam berbagai-bagai pendekatan yang semuanya bertujuan untuk memahami realiti objektif atau konteks berdasarkan falsafah dan empiris. Antaranya:

2.4.2.1.1 Pendekatan Kemaslahatan (Metod *Istiṣlāḥī*)

Metod pendekatan ini digunakan untuk menggali, mencari dan merumuskan undang-undang syarak dengan cara melaksanakan hukum *kullī* untuk peristiwa yang ketentuan hukumnya tidak terdapat *naṣ* baik *qaṭ'ī* mahupun *ẓanni*, dan tidak membolehkan mencari kaitan dengan *naṣ* yang ada, belum diputuskan dengan *ijmā'*, dan tidak memungkinkan dengan *qiyās* atau *istiḥsān*.

Oleh itu, dasar pegangan dalam ijtihad bentuk ini hanyalah pada hukum syarak yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia baik dalam bentuk mendatangkan kemaslahatan (*jalb al-maṣāliḥ*) mahupun menolak kerosakan (*dar' al-mafāsīd*) dalam usaha memelihara agama, kehidupan, akal, keturunan dan harta. Untuk itu, ulama telah pun membuat tiga jenis kemaslahatan yang menjadi tempat wujudnya semua perintah dan larangan Allah SWT berlaku, iaitu *darūriyyah*, *ḥājiyyah*, *taḥsiniyyah*.

Karena itu, pendekatan ini juga merupakan metod yang mengguna pakai ayat al-Quran dan hadis-hadis yang mengandungi konsep am sebagai dalil atau sandarannya. Contohnya, ayat-ayat yang memerintahkan berlaku adil, tidak boleh mencelakakan diri sendiri mahupun orang lain. Biasanya metod ini dilakukan jikalau masalah yang akan diidentifikasi tersebut tidak dapat dikembalikan kepada satu ayat atau hadis tertentu secara khas. Dengan kata lain, tiada bandingan yang tepat dari zaman Nabi s.a.w yang boleh diguna pakai. Contohnya aturan membuat lesen memandu yang tidak ada bandingannya dari *al-sunnah* Rasulullah s.a.w, tetapi aturan terhadap masalah baru tersebut adalah diperlukan kerana melibatkan hajat dan kepentingan orang ramai.

2.4.2.1.2 Pendekatan Tujuan (Metod *Maqāṣid al-Sharī'ah*)

Pendekatan *Maqāṣid al-Sharī'ah* ialah suatu pendekatan yang merujuk kepada objektif yang ingin dicapai oleh Syariah ketika menetapkan sesuatu hukum yang bertujuan untuk menjaga *maṣlahah* manusia.¹⁶¹

Dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, perbahasan *maqāṣid al-sharī'ah*¹⁶² bertujuan untuk mengetahui tujuan-tujuan yang hendak dicapai oleh perumusny dalam mensyariatkan hukum. Tujuan ini merupakan salah satu faktor mustahak dalam menetapkan hukum Islam yang dihasilkan melalui ijtihad.¹⁶³ Oleh itu, ulama *uṣūl al-fiqh* bersepakat menyatakan bahawa pada setiap undang-undang itu terkandung kemaslahatan bagi hamba Allah SWT, baik kemaslahatan bersifat duniawi mahupun ukhrawi. Maka, setiap Mujtahid dalam mengistinbāḥkan hukum dari satu kes yang terjadi, perlu berasaskan kepada tujuan-tujuan syarak dalam mensyariatkan hukum, sehinggalah hukum yang akan ditetapkan selaras dengan kemaslahatan umat manusia¹⁶⁴.

¹⁶¹ Aḥmad al-Raisunī, *Nazāriyyāt al-Maqāṣid...*, 7.

¹⁶² Istilah *maqāṣid al-syarī'ah* secara bahasa terdiri dari dua kata iaitu *al-maqāṣid* dan *al-sharī'ah*. *al-maqāṣid* ialah jamak dari *al-maqṣid* yang bererti maksud atau tujuan. (lihat A.W Munawwir, *Kamus al-Munawwir...*, 1123). Adapun *al-sharī'ah* secara bahasa bererti sumber atau jalan yang lurus, dan secara istilah antaranya mengikut imam al-Syāṭibī, *al-syarī'ah* sama dengan Agama iaitu segala ketentuan Allah SWT bagi hamba-hamba-Nya baik masalah aqidah, ibadah, akhlak, dan tata kehidupan umat manusia untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. (lihat Abd al-Aziz Dahlan et.al (ed.), *Ensiklopedia Hukum...*, 1:334). Jadi *maqāṣid al-syarī'ah* didefinisikan --mengikut ulama fiqh-- iaitu: “makna dan tujuan yang dikehendaki syarak dalam mensyariatkan suatu hukum bagi kemaslahatan umat manusia”. (lihat *ibid.*, 4:1108). Jadi dari definisi ini dapat difahami bahawa *maqāṣid al-sharī'ah* ialah merupakan matlamat yang hendak dicapai di sebalik pensyari'atan sesuatu hukum syarak terhadap manusia sama ada umum ataupun khusus. Matlamat tersebut ialah mencapai kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.

¹⁶³ Lihat Abd al-Aziz Dahlan et.al (ed.), *Ensiklopedia Hukum...*, 4:1108.

¹⁶⁴ Ada beberapa alasan yang dikemukakan ulama *uṣūl al-fiqh* dalam menetapkan bahawa di setiap hukum Islam terdapat tujuan yang hendak dicapai oleh syarak, iaitu kemaslahatan umat manusia, antaranya: firman Allah S.W.T dalam surah al-Nisā' 4:165: رُسُلًا مَّبَشُرِينَ وَمُنذِرِينَ لِأَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا kandungan ayat ini mengikut ulama *uṣūl al-fiqh*, menunjukkan bahawa Allah S.W.T dalam menentukan hukum-hakam sentiasa menghendaki sesuatu yang bermanfaat bagi manusia, sehinggalah apabila hal tersebut tidak diusahakan manusia, maka dia akan merugi.

Mengikuti Muḥammad Ṭahir bin ‘Asyur¹⁶⁵ (ahli *uṣūl al-fiqh* kontemporer dari Tunisia), telah mengkategorikan *maqāṣid al-sharī‘ah* yang dilihat dari sudut objeknya kepada tiga jenis, iaitu:

- 1) *Maqāṣid ‘Ammah* (tujuan-tujuan Umum), iaitu sesuatu yang dipelihara syarak serta diusahakan untuk dicapai dalam berbagai bidang syariat, seperti menegakkan dan mempertahankan agama dari ancaman pihak lawan (musuh).
- 2) *Maqāṣid Khassah* (tujuan-tujuan khusus), iaitu tujuan yang hendak dicapai syarak dalam tajuk dan bab tertentu, seperti tujuan yang hendak dicapai syarak dalam undang-undang yang terkait dengan masalah perkahwinan dan keluarga, tujuan yang hendak dicapai syarak dalam ekonomi, dalam bidang muamalah yang bersifat fizikal, tujuan yang hendak dicapai syarak dalam masalah undang-undang jenayah, kehakiman, dan amal-amal kebaikan.
- 3) *Maqāṣid Juz‘iyyah*, iaitu tujuan yang hendak dicapai syarak dalam menetapkan hukum syarak, dalam menetapkan hukum wajib, sunah, haram, makruh terhadap sesuatu, atau menetapkan sesuatu menjadi sebab, syarat, dan penghalang (*mani‘*), dibolehkan untuk menjalin hubungan tolong-menolong sesama manusia, contohnya solat itu diwajibkan untuk memelihara agama, perzinaan diharamkan untuk memelihara keturunan dan kehormatan, dan jual beli, dan lain-lain.

Mengikuti Allal al-Fasi¹⁶⁶ (ahli *uṣūl al-fiqh* kontemporer dari Fez, Maroko), menyatakan bahawa pembahagian *maqāṣid al-sharī‘ah* dari segi objeknya ini, menunjukkan bahawa *shari‘* dalam mensyariatkan berbagai-bagai hukum tidak bermaksud hanya membebani umat manusia dengan berbagai-bagai hukum, tetapi

¹⁶⁵ Muḥammad al-Ṭahir ibn ‘Asyur, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Muḥammad al-Ṭahir al-Misawī (edit.), cet.ke-1. (t.tp: al-Baṣā’ir li al-Intāḡ al-‘Ilmi, 1998), 171.

¹⁶⁶ Allal al-Fasi, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa Makārimuha*, cet.ke-5. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmiyyah, 1993M), 7.

melalui hukum-hukum tersebut manusia mendapatkan sesuatu kemaslahatan sekali gus mengelakkan dari kemudaratan, baik di dunia mahupun di akhirat.

Imam al-Shāṭibī¹⁶⁷ (ahli *uṣūl al-fiqh* mazhab Mālikī) menyatakan bahawa untuk mewujudkan kemaslahatan dunia dan akhirat, ada lima asas yang perlu diwujudkan dan dipelihara. Dengan mewujudkan dan memeliharanya, seorang mukalaf akan mendapatkan kebahagiaan di dunia dan akhirat. Berdasarkan hasil induksi ulama *uṣūl al-fiqh* terhadap berbagai-bagai *naṣ*, kelima asas itu ialah: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Lima kemaslahatan asas ini wajib dipelihara seseorang, dan untuk itu didatangkan syariat yang mengandungi: perintah, larangan dan keizinan yang perlu dipatuhi setiap mukalaf. Dalam mewujudkan dan memelihara kelima asas di atas, ulama *uṣūl* mengkategorikan dalam beberapa tingkat, selaras dengan kualiti keperluannya. Tiga kategori tersebut ialah:

- (1) keperluan *al-darūriyyah*; yang bersifat asas dan utama.
- (2) keperluan *al-ḥājīyyah*; yang bersifat keperluan.
- (3) keperluan *al-taḥsīniyyah*; yang bersifat penyempurnaan, pelengkap.

Imam al-Shāṭibī, dalam kaitannya dengan kajian *maqāṣid al-sharī'ah* ini membahagikan ijtihad menjadi dua bentuk, iaitu: pertama, *ijtihād istinbāṭī*; ijtihad yang dilakukan untuk mengetahui secara teliti masalah yang dikandungi oleh *naṣ*, inti permasalahan ini selanjutnya dijadikan tolak ukur terhadap suatu kes yang akan ditentukan hukumnya. Kemudian melaksanakan inti masalah (idea hukum) yang terdapat dalam *naṣ* kepada suatu permasalahan yang konkrit diperlukan *ijtihād taṭbīqī*. Kedua, *ijtihād taṭbīqī*; iaitu disebut juga *taḥqīq al-manāt* ('illah). Ijtihad seperti ini berperanan penting dalam menjangka perubahan sosial di sepanjang zaman dan tempat.

¹⁶⁷ Al-Syāṭibī, *Al-Muwafaqāt fi Uṣūl.*, 2:325.

Maḥmūd Saltūt¹⁶⁸, mengatakan bahawa melaksanakan suatu ayat terhadap permasalahan baru, diperlukan pemahaman dan analisis yang mendalam terhadap kandungan ayat tersebut. Kemudian perlu diteliti permasalahan tempat idea hukum itu diterapkan kerana amat banyak permasalahan yang muncul di zaman itu yang mirip dengan masalah yang ada dalam kandungan al-Quran dan hadis, tetapi setelah dilakukan penelitian secara mendalam, maka bisa jadi esensinya tidak sama dan dengan sendirinya idea hukum tersebut tidak dapat diterapkan melainkan perlu dicari dalil atau hukum lain yang selaras dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Oleh sebab itu, al-Shāṭibī mengatakan bahawa *ijtihād taṭbīqī* tidak akan terhenti hingga sepanjang masa.

2.4.2.1.3 Pendekatan Politik (metod *Siyāsah al-Shar'iyah*)

Pendekatan *Siyāsah Shar'iyah*¹⁶⁹ merupakan suatu bidang dalam undang-undang Islam yang membicarakan hukum berhubung kait dengan dasar dan pendekatan yang diambil untuk menyusun struktur pentadbiran negara dan urusan rakyat, selaras dengan roh syariat. Ianya meliputi soal pemerintahan pusat dan wilayah, ekonomi, kehakiman, keamanan, hubungan antarabangsa dan seumpamanya.¹⁷⁰

Istilah *Siyāsah Shar'iyah* dalam pelaksanaannya berkaitan rapat dengan *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan yang hendak dicapai dalam penentuan), iaitu kemaslahatan umat dalam rangka menuju kebahagiaan dan kesejahteraan bersama.¹⁷¹ Maka berdasarkan ini, para ulama fiqh menyatakan bahawa polisi penguasa tidak perlu memiliki pedoman yang terperinci dari al-Quran dan *al-Sunnah*, kerana pedoman *Siyāsah Shar'iyah* ialah

¹⁶⁸ Maḥmūd Shaltūt, *Al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*. Cet.ke-16. (Kaherah: Dār al-Shuruq, 1990),

¹⁶⁹ *Siyāsah Shar'iyah* didefinisikan sebagai kuasa penguasa dalam mengatur kepentingan umum dalam negara Islam sehinggalah terjamin kemaslahatan dan mengelakkan dari kemudaratan, dalam batas yang ditentukan syarak dan kaedah umum yang berlaku, sekalipun upaya ini tidak selari dengan *ijtihād* ulama. (lihat Abd al-Aziz Dahlan et.al (ed.), *Ensiklopedia Hukum...*, 5:1626). Dalam *istinbāt al-ḥukm*, *Siyāsah Shar'iyah* dimaksudkan sebagai suatu hukum yang didasarkan kemaslahatan dan kepentingan umum.

¹⁷⁰ Wizarah al-Auqaf wa al-Shu'un al-Islāmiyyah, *Al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah*. (Kuwait: tn.p, 1990), 25:294-310; lihat juga Aḥmad al-Husary, *Al-Siyāsah al-Iqtisādiyyah wa al-Nuzūm al-Maliyyah fī al-Fiqh al-Islāmī*. (Kaherah: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, t.t), 12; lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 12.

¹⁷¹ lihat Abd al-Aziz Dahlan et.al, *Ensiklopedia Hukum...*, 5:1628.

kemaslahatan umat, dan pedoman kemaslahatan itu sendiri adalah prinsip umum yang di induksi dari berbagai-bagai ayat atau hadis Rasulullah s.a.w. Jadi dalam kaitan ini, dapat dikatakan bahawa sama sekali tidak ada perbezaan antara *Siyāsah Shar‘iyyah* yang terkait dengan penyelenggaraan negara dan *Siyāsah Shar‘iyyah* dalam pembentukan hukum Islam (fiqah).

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah¹⁷² (ahli fiqh mazhab Ḥanbalī) menyatakan bahawa kuasa untuk mengatur semua permasalahan negara diberikan syarak kepada pihak penguat kuasa, sekalipun tiada wahyu dan hadis yang mengaturnya, asalkan tidak bercanggah dengan prinsip-prinsip umum syariat Islam. Dengan demikian pihak kerajaan berkuat kuasa untuk mengatur kemaslahatan dan kepentingan umum dalam negara Islam. Ia boleh menentukan undang-undang dan peraturan-peraturan selaras dengan situasi dan keadaan negara dan rakyatnya, dengan syarat tidak bercanggah dengan prinsip-prinsip agama Islam.

Oleh itu, *Siyāsah Shar‘iyyah* baik yang berkaitan dengan penyelenggaraan negara mahupun *Siyāsah Shar‘iyyah* dalam pembentukan hukum Islam (fiqh), perlu mengandungi unsur-unsur, iaitu:¹⁷³

- 1) Berupa polisi, hukum atau aturan
- 2) Dibuat oleh yang berkuat kuasa ke atas negara
- 3) Diwujudkan untuk kemaslahatan bersama
- 4) Tidak bertentangan dengan prinsip umum syariat Islam.

2.4.2.2 Analisis Berdasarkan Metod *Ta‘lilī*

Analisis ini dilakukan dengan pendekatan yang mendasarkan pada kekuatan rasional yang dilakukan melalui dalil-dalil logik. Pendekatan ini menjadikan realiti teks mahupun konteks sebagai sumber kajian. Oleh itu, pendekatan ini digunakan untuk

¹⁷² Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Abū Bakr Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ṭurūq al-Ḥukmiyyah fī al-Siyāsah al-Shar‘iyyah (al-Firasah al-Mardiyyah fī Aḥkām al-Siyāsah al-Syar‘iyyah)*, cet.ke-1. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995), 202; lihat juga Abd al-Aziz Dahlan et.al (ed.), *Ensiklopedia Hukum...*, 5:1627.

¹⁷³ *Ibid.*, 1627.

menggali dan menetapkan hukum terhadap suatu kejadian yang tidak ditemukan dalilnya secara tersurat dalam *naş* baik secara *qat'ī* mahupun *zanni*, dan tidak juga ada *ijmā'* yang menetapkan hukumnya, namun hukumnya tersirat dalam dalil yang ada. Dalam penggunaan metod, dilakukan sebuah analisis dengan pendekatan *qiyāsī* mahupun *'illah al-ḥukm*.

Pendekatan *qiyāsī* merupakan metod ijtihad yang mendapatkan prioriti utama yang digunakan oleh mujtahid, kerana *qiyās* merupakan metod ijtihad yang amat jelas dan selaras.¹⁷⁴ Hampir semua kitab-kitab *uşūl al-fiqh* membincangkan dalil *qiyās* dan persoalan *'illahnya*. Oleh itu, hakikat *qiyās* dalam prosedur kajiannya sentiasa melibatkan *naş* ketika menetapkan suatu hukum untuk pelbagai kejadian sebenar sejauh memiliki kesamaan *'illah* antara kejadian tersebut dengan objek kejadian atau perbuatan yang dikemukakan langsung oleh *naş*.

Jadi secara logik mengikut pengkaji pendekatan ini boleh diterima. Hal ini diperkuat oleh para ulama dengan argument *naqli* untuk memberikan kesahihan terhadap penggunaan metod ini, antara lain dalam firman Allah SWT yang maksudnya “maka ambillah (kejadian itu sebagai pelajaran) wahai orang-orang yang mempunyai pandangan”.¹⁷⁵ Kata “*i'tibār*” dalam ayat ini --yang berpadanan dengan-- “mengambil pelajaran”, dalam bahasa Arab mempunyai konotasi khas, iaitu berpindah dari sesuatu pada sesuatu yang lain.¹⁷⁶ Berkaitan kajian yang lebih mendalam bagi metod ini, telah pengkaji ulas dalam perbahasan mengenai sumber sokongan dalam subbab *al-qiyās*.

Manakala pendekatan *'illah*¹⁷⁷ melibatkan beberapa fokus kajian yang amat penting yang berkaitan dengannya. Antaranya, mengenai falsafah *ta'līlī* itu sendiri;

¹⁷⁴ Khallāf, *Maşādir al-Tasyri'* ..., 19.

¹⁷⁵ Lihat surah al-Ḥaşr 59:2.

¹⁷⁶ Al-Raqhif al-Aşfahānī, *Mu'jam Mufradāt al-Faz al-Qur'ān*. (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), 331.

¹⁷⁷ Secara etimologi, *'illah* bererti nama bagi sesuatu yang menyebabkan berubahnya keadaan sesuatu yang lain dengan keberadaannya. (Lihat al-Ghazālī, *al-Muṣṣafā min...*, 96). Secara terminologi, terdapat beberapa rumusan definisi *'illah*, antaranya: Imām al-Baidāwī, sebahagian ulama Ḥanafiyah dan juga sebahagian ulama Ḥanabilah, menyatakan bahawa *'illah al-ḥukm* ialah suatu sifat yang berfungsi sebagai pengenali bagi suatu hukum. (lihat al-Qādī al-Baidawī, *Syarḥ al-Badkhasi wa ma'a Sharḥ al-Isnawī*. (al-Miṣriyyah: 'Alī sabih wa Auladih, t.t), 37). Maksudnya, apabila terdapat suatu

untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti apakah *'illah* itu memberikan kesan, *mu'aththir* terhadap hukum dengan sendirinya, atau Allah SWT yang menjadikannya sebagai *'illah* sehingga ia memberi kesan.¹⁷⁸

Dari beberapa definisi-definisi *'illah*,¹⁷⁹ didapati suatu penekanan bahawa *'illah al-hukm* itu mesti jelas, tetap dan selaras dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, iaitu membawa kemaslahatan. Bagaimanapun masalah konsistensi (*indibāt*) masih diperdebatkan di antara para ulama.¹⁸⁰ Apa yang telah dipersetujui bersama oleh hampir semua ulama *uṣūl* ialah *'illah* itu adalah sifat yang merupakan pertanda adanya hikmah. Di mana apabila hukum disyariatkan bersama-sama dengan sifat tersebut maka kemaslahatan yang menjadi matlamat akan tercapai.¹⁸¹ Dari penjelasan di atas, nampak kemaslahatan menjadi matlamat syariah yang utama.

Pendekatan yang dipakai metod ini antaranya berusaha melihat latar belakang sesuatu ketentuan hukum dalam al-Quran dan hadis. Dengan kata lain, apa yang menjadi *'illah* dari sesuatu peraturan. Mengikut ulama, semua ketentuan hukum mengandungi *'illah*, kerana tidak mungkin Allah SWT memberikan peraturan tanpa tujuan dan maksud yang baik. Oleh itu, berdasarkan kegunaan praktikalnya, *'illah* dapat dibezakan kepada tiga jenis, iaitu *'illah tashri'ī*, *'illat qiyāsī* dan *'illat istiḥṣānī*.

'illah pada sesuatu maka hukum pun ada, kerana dari kewujudan *'illah* itulah hukum itu dikenal. Dan mengikut Abd al-Wahab Khallāf, *'illah* ialah sifat yang terdapat dalam hukum asal yang digunakan sebagai dasar hukum, yang dengan *'illah* itu akan diketahui hukum di dalam cabang. (Lihat Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh.*, 63), Contohnya, memabukkan adalah sifat yang ada pada khamar, yang kemudian dijadikan dasar haram nya khamar. Dengan *'illah* itu, maka boleh diketahui haram setiap minuman yang memabukkan.

¹⁷⁸ Teori ini berasaskan atas anggapan bahawa ketentuan yang diturunkan oleh Allah SWT untuk mengatur perilaku manusia yang memiliki alasan logik (nilai hukum) dan hikmah yang hendak dicapainya. Allah SWT tidak menurunkan ketentuan dan aturan tersebut secara sia-sia atau tanpa tujuan. Secara am, tujuan tersebut adalah kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Alasan logik (nilai hukum) dan tujuan hukum tersebut sebahagian daripadanya disebutkan secara jelas di dalam al-Qurān dan al-Sunah, sebahagian lagi diisyaratkan sahaja, dan ada pula yang perlu direnung dan difikirkan terlebih dahulu. Alasan logik (nilai hukum) inilah yang dinamakan *'illah* sebagai alat utamanya. Lihat al-Yasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Pemikiran Fiqh dan Pemikirannya", dalam *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktik*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), 179-183

¹⁷⁹ Mengenai perdebatan tentang definisi-definisi *'illah* yang mempunyai pengaruh terhadap hukum, secara terperinci, lihat Aḥmad Maḥmūd Abd al-Wahab al-Shinqitī, *al-Waṣf al-Munāsib li Syar'ī al-Ḥukm.* (al-Jāmi'āt al-Islāmiyah bi al-Madinah al-Munawwarah: al-Majlis al-'Ilmi Markaz al-Baḥth al-Ilmi wa Iḥya al-Turāth al-Islāmī, 1415H), 41-54.

¹⁸⁰ Al-Shinqitī, *al-Waṣf al-Munāsib...*, 74-82; dan Lihat Aḥmad Shalabī, *Tarikh al-Tashri'* ..., 135-149.

¹⁸¹ Aḥmad Shalabī, *Tarikh al-Tashri'* ..., 127.

'Illah tasyri'ī iaitu *'illat* yang digunakan untuk menentukan apakah hukum yang difahami dari *naş* tersebut memang perlu tetap seperti yang sedia ada atau boleh diubah kepada yang lainnya. Dengan kata lain, berhubung diketahuinya *'illah* terhadap pentafsiran peraturan tersebut maka para ulama berani mentakwilkan makna sesuai dengan *'illah* yang difahami tadi, sehinggalah hukum yang muncul menjadi berubah dari pemahaman sebelumnya atau berbeza dengan erti harfiah. Dengan *'illah tasyri'ī* ini, tidak dipersoalkan ada *qiyās* atau tidak, kerana penekanan kajiannya adalah pada masalah itu sendiri. Kalau *'illah* tersebut ingin dikenakan pada masalah lain, maka fungsinya berubah menjadi *'illah qiyāsī*.

'Illah qiyāsī ialah *'illah* yang dipergunakan untuk memperlakukan sesuatu ketentuan *naş* pada masalah lain yang secara *zahir* tidak merangkumnya. Dengan kata lain, *'illah* ini digunakan untuk menjawab persoalan apakah *naş* yang mengatur masalah x juga berlaku untuk masalah y (yang secara harfiah tidak dicakupi, namun di antara kedua masalah tersebut terdapat kesamaan sifat). Sifat yang sama inilah yang disebut *'illah*.

'Illah istihsānī iaitu *'illah* pengecualian maksudnya mungkin sahaja ada pertimbangan khusus yang menyebabkan *'illah tasyri'ī* tadi tidak dapat berlaku terhadap masalah yang sepatutnya ia cukup, atau begitu juga *qiyās* tidak dapat diterapkan kerana ada pertimbangan khusus yang menyebabkannya dikecualikan. Dengan demikian, *'illah* kategori ini mungkin ditemukan sebagai pengecualian dari yang pertama, sebagaimana mungkin juga pengecualian dari kategori kedua.

Yang membezakan ketiga pengelompokan *'illah* di atas hanyalah pada kegunaannya dan intensif syarat. Berbincang mengenai pensyaratan *'illah*,¹⁸² dapat dikenal pasti bahawa tidaklah semua yang diduga *'illah* itu boleh dijadikan sebagai *'illah al-ḥukm*. Sesuai dengan pengertian *'illah*, maka sesuatu yang boleh dikatakan

¹⁸² Terjadi perdebatan panjang lebar di kalangan ulama mengenai pensyaratan-pensyaratan *'illah* ini. Namun perdebatan itu tidak dihuraikan dalam perbincangan ini. Untuk mengetahui lebih jauh tentang perdebatan itu secara terperinci. (lihat al-Shinqīṭī, *al-Waṣf al-Munāsib*..., 41-64).

sebagai *'illah al-ḥukm* apabila telah memenuhi syarat-syarat berikut ini:¹⁸³

- 1) *'Illah* itu mestilah berupa sifat yang jelas, iaitu boleh disaksikan oleh salah satu panca indera. Sebab *'illah* itu gunanya untuk mengenal hukum yang akan diterapkan pada cabangnya (*furu'*), maka ia mesti berupa sifat yang jelas boleh dilihat pada asalnya sebagaimana boleh dilihat pada cabangnya. Contohnya, sifat memabukkan yang boleh dilihat pada khamar (sebagai asal *qiyās*) juga mesti boleh dilihat pada perahan (*nabiz*) buah-buahan yang memabukkan (sebagai cabang *qiyās*).
- 2) *'Illah* itu mesti berupa sifat yang sudah pasti (*mundabit*). Ertinya ia mempunyai hakikat yang nyata lagi tertentu yang memungkinkan untuk mengadakan hukum pada cabang dengan sesuai. Kerana asas *qiyās* itu ialah mempersamakan *'illah* hukum pada cabang dengan asalnya. Persamaan ini menuntut adanya *'illah* secara pasti, sehingga memungkinkan persamaan hukum antara kedua peristiwa itu. Contohnya pembunuhan yang dilakukan dengan sengaja oleh seorang pewaris terhadap orang yang akan mewariskan adalah mempunyai hakikat yang pasti dan kerananya boleh diterapkan kepada pembunuhan yang dilakukan oleh orang yang akan menerima wasiat terhadap orang yang mewasiatkan. Atas dasar itu maka tidak sah membuat *'illah* dengan sifat-sifat yang tidak pasti yang berbeza-beza kerana perbezaan situasi, keadaan dan peribadi. Dibolehkan bagi seseorang yang mengadakan perjalanan atau bagi orang yang sakit tidak berpuasa di bulan Ramadan, *'illah*-nya bukanlah menolak kesukaran (*mashaqqah*), sebab tidak semua orang yang sedang mengadakan perjalanan atau sakit itu merasa berat untuk berpuasa, tetapi *'illah*-nya adalah berpergian atau sakit itu sendiri.
- 3) *'Illah* itu mestilah berupa sifat yang sesuai dengan hikmah hukum. Dengan erti bahawa hubungan antara ada atau tidaknya hukum itu selaras dengan maksud syarak dalam mengadakan undang-undang, iaitu menarik kemaslahatan dan menolak kemudaratan. Ini kerana faktor utama mensyariatkan sesuatu hukum dan tujuan yang hakiki adalah hikmah dari hukum itu. Andai kata hikmah hukum itu jelas, pasti dan selaras, maka ia dijadikan *'illah al-ḥukm*. Contoh, seorang yang mencuri harta orang lain wajib dipotong tangan. *'Illah* wajibnya ialah tindakan mencuri, dan ini sesuai dengan hikmah hukum, iaitu memelihara harta orang lain.
- 4) *'Illah* itu bukan hanya terdapat pada asal sahaja. Jadi, *'illah* itu mesti berupa sifat yang boleh diterapkan kepada masalah *furu'*. Sebab maksud mencari *'illah* pada asal itu ialah untuk melaksanakannya pada cabang. Oleh itu, jika *'illah* tersebut hanya terdapat pada asal sahaja, maka ia tidak boleh dijadikan asas *qiyas*. Umpamanya, hukum-hukum yang khusus bagi Rasulullah s.a.w keperluan mengahwini perempuan lebih dari empat orang dan tanpa mahar. *'Illah* dibolehkan ialah bentuk perkahwinan tersebut hanya bagi Baginda sahaja.

Dari huraian di atas dapat pengkaji simpulkan bahawa sifat yang boleh dijadikan *'illah* itu mestilah sifat yang nyata, jelas dan mempunyai jangkauan kemampuan.

¹⁸³ Lihat Khallāf, *Maṣādir al-Tashri'*..., 68-70; lihat juga Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*..., 238-241.

Bagaimanapun masalah *'illah* masih diperdebatkan di antara para ulama.¹⁸⁴ Tapi para ulama bersetuju bahawa semua hukum syariah yang telah ditetapkan mempunyai latar belakang sebab-sebab hukum dan ia ditetapkan kerana ada terdapatnya kemaslahatan umat. Jadi, penetapan hukum syariah tidak hanya sekadar menuntut mukalaf terhadap kekuasaan hukum, tetapi ditetapkan kerana adanya kemaslahatan yang dikehendaki oleh syari', syariat telah mengharamkan beberapa makanan dan minuman, beberapa masalah muamalah dan lain-lain. Selanjutnya, syariat telah pula menetapkan kewajipan sesuatu perbuatan baik mengenai ibadah atau amal kebaikan lainnya. Hal ini bukanlah dimaksudkan untuk mempersempit ruang gerak manusia atau membebani umat manusia dengan tugas-tugas yang berat. Namun di sebalik ketetapan syariat itu terkandung berbagai kemaslahatan umat manusia, iaitu menolak bahaya dan menghilangkan berbagai kesusahan manusia. Tujuan yang dimaksudkan boleh dilihat dari beberapa isyarat atau tanda (*'illah*) yang terdapat di dalam nas, yang sebahagiannya disebutkan dengan jelas di dalam al-Quran dan hadis, dan sebahagian lagi hanya disyaratkan sahaja, dan ada pula yang perlu direnung dan difikirkan terlebih dahulu, sehingga para mujtahid memerlukan cara-cara tertentu untuk mengetahuinya, yang disebut dengan *Maṣālik al-'illah* atau *turūq al-'illah*.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Golongan Mu'tazilah mengatakan bahawa *'illah* berpengaruh (berperanan) dengan sendirinya bagi hukum. Pendapat yang lain mengatakan bahawa *'illah* itu adalah *al-mu'arrif* (pemberitahu) tentang hukum. Namun perbezaan itu, mengikut Jumhur ulama, pada prinsipnya disebabkan masalah redaksinya; apakah *'illah* itu *al-mu'arrif li al-hukm*, *al-mu'thir*, atau *al-mujib li al-hukm* (mewajibkan adanya hukum) dengan sebab Allah SWT menjadikannya, dan *'illah* dengan makna *al-ba'ith* (yang memotivasikan) terhadap adanya hukum. Walaupun terjadi perbezaan di kalangan ulama dalam masalah ini, namun inti keseluruhannya boleh dikatakan bahawa yang disebut *'illah* itu ialah suatu keadaan atau sifat yang jelas, nyata, yang relatif boleh diukur, dan mengandungi relevansi, sehingga kuat dugaan itulah yang dijadikan alasan penetapan suatu ketentuan Allah SWT dan Rasul-Nya.

¹⁸⁵ Qādī al-Baidāwī mengatakan bahawa metod atau cara untuk mengetahui *'illah* itu ada sembilan, iaitu *al-naṣ*, *al-ima'*, *al-ijmā'*, *al-munāṣabah*, *al-shibhu*, *al-dawran*, *al-sabru wa al-taqṣim*, *al-tardu* dan *tanqih al-manāt*. Selanjutnya, Imām al-Shawkānī menyebutkan dalam kitabnya bahawa cara untuk mengetahui *'illah* itu ada sebelas, sebahagian dari cara tersebut dipersetujui oleh ulama *uṣūl*, dan sebahagian yang lain terjadi perselisihan di antara mereka. Tetapi di sebahagian besar kitab *uṣūl al-fiqh* hanya diterangkan sebahagian dari metod yang popular atau masyhur sahaja. Seperti dalam kitab *uṣūl al-fiqh* Badran Abū al-Ainaini Badran, hanya diterang lima metod sahaja, kerana ini dianggap cara yang paling mashhūr. Sedangkan Abd al-Wahhāb Khallāf hanya menjelaskan tiga metod sahaja, kerana ini yang dianggap popular. Tetapi di dalam kitab Qādī al-Baidāwī dan dalam kitab *al-Munjiz fī 'ilmi al-uṣūl* diterangkan secara terperinci kesembilan metod atau cara untuk mengetahui *'illah* tersebut. Penjelasan lebih lanjut tentang metod ini Lihat al-Asnawī, *Tanzib Sharḥu al-Asnawī 'ala*

Jadi yang dimaksudkan dengan *Maṣālik al-‘illah* ialah cara-cara atau dasar teori yang digunakan untuk mengetahui ‘illah suatu hukum.¹⁸⁶ Dengan kata lain, suatu cara atau metod yang digunakan untuk mencari sifat atau ‘illah dari suatu peristiwa atau kejadian yang boleh dijadikan dasar untuk menetapkan hukum. Ada beberapa cara yang digunakan untuk mencari sifat atau ‘illah, namun yang popular di kalangan ulama *uṣūl* ialah: menetapkan ‘illah berdasarkan konteks *naṣ* iaitu dengan dalil-dalil (*naqliyāt*). Dalil-dalil ini ada dua kategori, iaitu *ṣaraḥah* (jelas, secara langsung) dan *ima’* atau *ishārah* (dengan isyarat, secara tidak langsung).¹⁸⁷

Menetapkan ‘illah berdasarkan *Ijmā’*. Di mana sifat yang dijadikan ‘illah bagi sebuah hukum dengan cara *ijmā’* (kesepakatan mujtahid) boleh diterima. Penerimaan ini tentunya oleh orang-orang yang mempersetujui adanya *qiyās*. Sebab, adanya pembicaraan mengenai ‘illah adalah terdapat dalam perbincangan *qiyās*. Jadi, bagi mereka yang menolak *qiyās* bererti mereka juga menolak adanya ‘illah *al-ḥukm* berdasarkan *ijmā’*.¹⁸⁸

Menetapkan ‘illah berdasarkan penelitian. Di mana penelitian itu dilakukan dengan pelbagai cara, antaranya:

- (1) *Munāsabah*; iaitu penyelarasan antara sesuatu hal, keadaan atau sifat dengan perintah atau larangan;
- (2) *Al-ṣabr wa al-taqṣīm*¹⁸⁹. *Al-ṣabr wa al-taqṣīm* maksudnya ialah meneliti kemungkinan sifat-sifat pada suatu peristiwa atau kejadian, kemudian memisahkan atau memilih di antara sifat-sifat itu yang paling sesuai untuk dijadikan sebagai ‘illah *al-ḥukm*. *Al-ṣabr wa al-taqṣīm* dilakukan apabila ada

Minhāj al-Wuṣūl ila ‘ilmi al-uṣūl li al-Qādī al-Baidāwī. (al-Misriyyah, Maktabah al-Azhariyah li al-Turāth, t.t), 3:31-39.

¹⁸⁶ Al-Syawkānī, *Irshād al-Fuhūl...*, 210; lihat juga Badran Abū al-‘Ainaini Badran, *Uṣūl al-Fiqh*. (Dār al-Ma‘ārif, 1965), 268-281; lihat juga Khallāf, *Maṣādir al-Tashri’...*, 119.

¹⁸⁷ Abū Ḥusain Muḥammad al-Basyri al-Mu‘tazilī, *al-Mu‘tamad fi Uṣūl al-Fiqh*, cet.Ke-1.(Beirut, Dār al-Kutub al-Islamiyah, 1983), 1:250; lihat juga Muḥammad Salam Madhkur, *Uṣūl Fiqh Islāmī*, cet.ke-1. (Kaherah: Dār al-Nahdah al-Arabiyah, 1976), 160.

¹⁸⁸ Lihat Khallāf, *‘Ilm Uṣūl...*, 63; lihat juga al-Syawkānī, *Irshād al-Fuhūl...*, 210; lihat juga Salam Madhkur, *Uṣūl Fiqh...*, 162; lihat juga al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā min...*, 433.

¹⁸⁹ Definisi *Al-ṣabr wa al-taqṣīm*, iaitu *Al-Ṣabru* bererti meneliti kemungkinan-kemungkinan, dengan perkataan lain mengukur dan menguji. *Al-Taḳṣīm* bererti memilih atau membahagikan semua kemungkinan yang dianggap ‘illah. *Al-ṣabr wa al-taqṣīm* maksudnya ialah meneliti kemungkinan-kemungkinan sifat-sifat pada suatu peristiwa atau kejadian, kemudian memisahkan atau memilih di antara sifat-sifat itu yang paling selaras dijadikan sebagai ‘illah hukum.

naş tentang suatu peristiwa atau kejadian, tetapi tidak ada *naş* atau *ijmā'* yang menjelaskan '*illah*-nya.¹⁹⁰

- (3) *Tanqīh al-manāt*. Iaitu, jika *naş* menyebutkan '*illah* hukum, tetapi tidak menentukan suatu sifat pun yang menjadi pertanda '*illah*. Jadi, *tanqīh al-manāt* merupakan jalan untuk memilih atau mencari sifat-sifat yang ada pada *furu'* dan sifat-sifat yang ada pada asal, kemudian dicari yang sama sifatnya. Sifat-sifat yang sama dijadikan sebagai '*illah*, sedangkan sifat yang tidak sama ditinggalkan.
- (4) *Tahqīq al-manāt*. Iaitu penetapan '*illah*. Dalam hal ini bersetuju menetapkan '*illah* pada *aşl*, baik berdasarkan *naş* ataupun tidak. Kemudian '*illah* itu diselarikan dengan '*illah* pada *furu'*. Dalam hal ini kemungkinan ada yang berpendapat bahawa '*illah* itu boleh ditetapkan pada *furu'* dan mungkin pula ada yang tidak berpendapat sedemikian.

Berkaitan dengan pendekatan pemikiran *ta'līlī*, dapat diperkatakan bahawa '*illah* adalah salah satu asas yang perlu ada dalam *qiyās*. Apabila hukum itu tidak ber-'*illah*, *qiyās* tidak boleh dilaksanakan. Biasanya hukum tersebut dikenal dengan *ḥukm ta'abbudī*. Hubungan di antara *qiyās* dan '*illah* ini boleh ditemukan dalam definisi mengenai *qiyās*, iaitu penetapan hukum secara *qiyās* disebabkan adanya persamaan '*illah al-ḥukm* di antara kedua-dua hukum nas dan persoalan baru.¹⁹¹ Mana-mana kajian tentang *qiyās* mesti diikuti dengan perbincangan tentang '*illah*. Sememangnya kedua-dua elemen *ijtihād* ini tidak boleh dipisahkan. Di sini nampak semakin jelasnya bahawa '*illah* adalah satu persoalan utama dalam penetapan hukum dan pelaksanaannya dalam realiti atau kes yang dihadapi. Untuk itu, Imām Abū Hamid al-Ghazālī, mengembangkan metodologi penyelidikan *ta'līlī* dengan sistematik, iaitu ketika beliau menjelaskan dengan terperinci istilah-istilah *tanqīh al-manāt*, *takhrij al-manāt* dan *tahqīq al-manāt* pada abad ke lima.¹⁹² Dua abad kemudian beliau diikuti oleh al-Shāṭibī

¹⁹⁰ Khallāf, *Ilm Uşūl...*, 63-64.

¹⁹¹ Muḥammad ibn Umar ibn Ḥusain Fakhru al-Dīn al-Razi, *al-Maḥşūl fi 'Ilm al-uşūl*, Ṭāḥā Jabīr al-Alwanī (Penyunting), cet.ke-2. (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1992), 5:5-19; lihat juga Abū Ḥusain al-Başrī, *al-Mu'tamad fī Uşūl al-Fiqh*, al-Shaikh Khaliq al-Miss (Penyunting). (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t), 3:269; lihat juga Sa'ad al-Dīn Mas'ūd ibn Umar al-Taftazānī, *Syarḥ al-Talwīḥ 'alā al-Tawdīh lī Matn al-Tanqīh fī Uşūl al-Fiqh*. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t), 2:52.

¹⁹² Al-Ghazālī, *Shifā' al-Ghalīl...*, 296-300.

dalam *al-Muwafaqāt*nya.¹⁹³ Sampai kini penulis-penulis *uṣūl al-fiqh* moden juga banyak mengutip gagasan ini.¹⁹⁴

Perubahan ini pada dasarnya berlaku dalam rangka *qiyās* yang memberikan penekanan terhadap apa yang disebut sebagai *al-wasf al-Munāsib* dalam teori *ta'īlī*.¹⁹⁵ Oleh itu, kerana persoalan 'illah ini sangat penting dalam metodologi ijtihad maka *istiṣlah* atau *maṣlahah* yang diperakui oleh syariah merupakan paksi kesahihan *ijtihād* seorang mujtahid.

Berkaitan dengan kaedah *uṣūliyah* yang menyatakan bahawa “wujud atau tidaknya suatu hukum itu bergantung pada ‘illahnya”.¹⁹⁶ Kaedah ini mempunyai pengertian bahawa yang berkaitan antara hukum dengan ‘illat itu ialah sesuatu yang perlu dan pasti. Tanpa ‘illat *al-ḥukm* menjadi tidak jelas. Mana-mana perubahan yang terjadi pada ‘illat, *al-ḥukm* ikut berubah.

2.5 Kesimpulan

Sesungguhnya kewujudan Kaedah-kaedah penyelidikan dalam penetapan hukum Islam sebagai suatu entiti asal, amat terserlah melalui pemakaian beberapa teori hukum dalam Islam yang diterima pakai secara meluas dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*. walau bagaimanapun kewujudan semua konsep tersebut sering bercampur aduk di antara satu sama lain dalam perbincangan para fuqaha. Hal ini membawa kepada wujudnya pelbagai tanggapan yang berbeza di kalangan mereka terhadap beberapa teori hukum dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*. Akibatnya wujudlah fenomena sesetengah ulama ada yang menolak pemakaiannya tetapi dalam masa yang sama menerima pakai secara meluas sebagai sandaran hukum di samping *naṣ*. Secara realitinya perbezaan ini mempunyai

¹⁹³ Al-Syātibī, *Al-Muwafaqāt fi Uṣūl...*, 64-70. Beliau memulakan kitab *al-ijtihād*-nya dengan menjelaskan ketiga-tiga jenis teknik penetapan *illat* dan pelaksanaan hukum tersebut.

¹⁹⁴ Contohnya Abū Zahrah, lihat dalam Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh...*, 192-195.

¹⁹⁵ Al-Shinqitī, *al-Wasf al-Munāsib...*, 211.

¹⁹⁶ Kaedah *Uṣūl Fiqh* itu berbunyi: “*Al-ḥukm yadur ma'a al-'illah wujudan wa 'adaman*” yang telah dikembangkan oleh para ulama. Lihat, al-Taftazani, *Sharḥ al-Talwīḥ...*, 2:62-63.

kaitan yang hampir sama dengan konsep sumber-sumber hukum yang difahami masing-masing.

Begitu pun halnya dengan penggunaan kaedah (*manhaj*) penetapan hukum (*istinbāt al-ḥukm*), ada beberapa metod yang telah pun ramai diguna pakai oleh ulama dalam penetapan hukum Islam, antaranya metod pendekatan analisis Falsafah-Empiris (antaranya menggunakan pendekatan Kemaslahatan [*Istiṣlāḥī*], *Maqāṣid al-Sharī'ah*, *Siyāsah al-Sharī'ah*) dan pendekatan analisis Rasionalistik (antaranya menggunakan metod Substantif [*Ta'ālī*]). Penggunaan metod ini pada asasnya berbeza setiap ulama tetapi pada umumnya mereka sama dalam hal penggunaan metod ini iaitu untuk mencari jawapan ke atas kemaslahatan yang ingin dicapai dalam penetapan hukum.

BAB III : PENGENALAN TENTANG PASARAN MODAL ISLAM DI INDONESIA DAN MALAYSIA

3.0 Pengenalan

Pelaburan dalam Islam merupakan aktiviti muamalah yang sangat digalakkan, kerana dengan pelaburan, harta yang dimiliki menjadi produktif dan mendatangkan manfaat bagi orang lain, sehingga hasil daripadanya mewujudkan lebih pulangan wang yang dilaburkan melebihi dari modal awal yang dikenali sebagai keuntungan. Di mana keuntungan itu mempunyai peranan yang sangat besar dalam menjamin kesinambungan aktiviti ekonomi, kerana manusia sentiasa berusaha meningkatkan keupayaan mereka untuk menambah perolehan keuntungan, samada dari segi pengeluaran atau pengurusan mahupun dari segi pelaburan.¹

Untuk melaksanakan anjuran pelaburan dalam skop untuk mempertingkatkan keuntungan harta sebagaimana yang telah dihuraikan di atas, maka harus diciptakan suatu tempat untuk pelaburan. Banyak pilihan untuk melaburkan modal dalam bentuk pelaburan. Salah satu bentuk pelaburan adalah melaburkan hartanya di pasaran modal². Oleh itu, pada bab tiga ini akan dibincangkan tentang pasaran modal Islam dan badan yang terlibat bagi membolehkan aktiviti pelaburan, iaitu DSN MUI dan MPS SC.

¹ Shamsiah Mohamad, "Ciri-ciri Keuntungan menurut Perspektif Islam" dalam *Jurnal Syariah: Jurnal API-UM*, (edisi 10:1, 2002), 121.

² Pasaran modal merupakan salah satu bahagian daripada pasaran kewangan (*financial market*), di samping pasaran wang (*money market*) yang sangat penting peranannya bagi pembangunan negara umumnya, khususnya bagi pengembangan industri kewangan sebagai salah satu alternatif asas pembiayaan luaran oleh syarikat. Di lain pihak dari sisi pelabur, pasaran modal sebagai salah satu sarana pelabur untuk pengagihan modal ke pelbagai sektor produktif dalam rangka mempertingkatkan nilai tambah terhadap modal yang dimilikinya (keuntungan). Menurut Warkum Sumitro, pasaran modal merupakan salah satu cara atau kaedah untuk melakukan kegiatan pelaburan. Pasaran modal sama seperti pasaran biasa pada umumnya, iaitu tempat bertemu penjual dan pembeli dengan objek yang dijual belikan adalah hak milik syarikat dan surat pernyataan hutang perusahaan. (lihat Warkum Sumitro, *Asas-asas Perbankan Islam dan Lembaga-lembaga Terkait*, cet.ke-4. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 199). Oleh itu, dapat di perkatakan bahawa pasaran modal adalah urus niaga modal antara pihak penyedia modal (pelabur) dengan pihak yang memerlukan modal (pengusaha) dengan menggunakan instrument saham, obligasi (*bond*), Reksa dana (*mutual fund*) dan instrument turunannya (*derivative instrument*).

3.1 Defenisi, Sejarah Dan Produk Pasaran Modal Islam

Di era moden, pemilik modal yang mengalami kesukaran dalam memilih dan mengurus sendiri alat pelaburannya, dapat ikut serta dengan syarikat pelaburan yang dapat membantu pelabur dalam mempertingkatkan kewangannya. Adapun tempat di mana modal diperdagangkan antara pihak yang memiliki kelebihan modal (pelabur) dengan orang yang memerlukan modal (*issuer*) untuk mengembangkan pelaburan disebut pasaran modal. Oleh itu, pasaran modal memiliki kedudukan yang sangat penting dalam usaha pelabur mendapatkan modal untuk mempertingkatkan urusan niaganya. Untuk mengetahui lebih jauh berkaitan kedudukan pasaran modal ini, perbincangan selanjutnya tidaklah terlepas dari perbincangan mengenai definisi serta hakikat pasaran modal, sejarah dan perkembangan pasaran modal Islam baik yang berlaku di Indonesia mahupun di Malaysia.

3.1.1 Definisi Pasaran Modal Islam

Sebelum membahaskan definisi pasaran modal Islam, perlu kiranya dijelaskan definisi pasaran, bagi memudahkan perbincangan lebih dalam.

Definisi pasaran menurut Ibn Hajar al-Asqalānī, ialah tempat berlaku jual beli antara penjual dan pembeli dan tidak ditetapkan tempat-tempat khusus sebaliknya mana-mana tempat dianggap pasaran sekiranya berlaku urusan niaga jual beli.³ Menurut istilah kewangan, pasaran adalah cara yang melaluinya pembeli dan penjual dikumpulkan untuk membantu dalam pertukaran barangan atau perkhidmatan. Walau bagaimanapun pasaran tidak disyaratkan perlu mempunyai lokasi fizikal. Apa yang

³ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Fath al-Bari Sarh Şahīḥ al-Bukhārī*. ‘Abd Aziz bin Baz dan Muḥammad Fuad ‘Abd al-Baqi, (ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-Imāmiyyah, 1989), 4:431; lihat juga Asmak Ab. Rahman, “Peranan Sekuriti Hutang Islam (IDS) dalam Pasaran an Modal di Malaysia”. dalam *Disertasi Sarjana Syariah untuk Pengajian Syariah pada Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya*, (1999), 178.

perlu ialah pembeli dan penjual boleh berhubung antara satu sama lain untuk menguruskan pembelian atau penjualan yang relevan.⁴

Pasaran boleh juga didefinisikan secara luas iaitu tempat orang-orang yang mempunyai keinginan untuk memenuhi keperluan dan tempat wang untuk dibelanjakan kerana kemahuan untuk membelanjakannya.⁵ Jadi pasaran (*market*) adalah merupakan tempat yang mempertemukan aktiviti pembeli dan penjual untuk suatu komoditi atau perkhidmatan. Oleh itu, pasaran juga tidak semestinya memiliki barang dan perkhidmatan yang terlibat. Kriteria asasnya ialah pertukaran barang dan perkhidmatan dengan cara yang murah. Bahkan pasaran boleh melibatkan diri dalam sebarang jenis barang dan perkhidmatan. Ini kerana pasaran berfungsi membantu pertukaran sebarang barangan yang mempunyai pelanggan yang pelbagai. Pembeli dan penjual akan memperoleh manfaat daripada kewujudannya.⁶

Sedangkan istilah modal (*capital*) dalam ilmu ekonomi, ialah merupakan konsep yang pengertiannya berbeza, tergantung dari konteks penggunaannya dan aliran pemikiran (*School of thought*) yang dianuti. Secara sejarah konsep modal juga mengalami perubahan/perkembangan. Dalam abad ke-16 dan 17 istilah "*capital*" dipergunakan untuk menunjuk kepada: *pertama stock* wang yang akan dipakai untuk membeli komoditi fizik yang kemudian dijual guna memperoleh keuntungan, atau *kedua stock* komoditi itu sendiri. Pada masa itu istilah "*stock*" dan istilah "*capital*" sering dipakai secara sinonim. Perusahaan dagang Inggeris yang didirikan dalam masa itu atas dasar saham misalnya, dikenal sebagai "*Join Stock Companies*" atau "*Capital*

⁴ K. Relly, Frank, *Investment*. Syamsuddin Ismail (terj.). (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992), 71

⁵ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ed.ke-3. (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), 275.

⁶ *Ibid.*, 72

Stock Companies”.⁷ Bahkan definisi modal (*capital*) dalam konsep ekonomi sekarang boleh digunakan dalam konteks yang berbeza, iaitu:

- a. Barang modal (*capital goods*) seperti tanah, bangunan, gedung, mesin.
- b. Modal wang (*fund*) yang berupa *Financial assets*.

Jadi, jika kedua-dua definisi di atas digabungkan, maka dijumpai definisi pasaran modal (*capital market*) antaranya adalah mempertemukan pemilik dana (*supplier of fund*) dengan pengguna dana (*user of fund*) untuk tujuan pelaburan jangka menengah (*middle-term investment*) dan jangka panjang (*long-term investment*). Kedua pihak membuat jual beli modal berwujud efek⁸. Pemilik dana menyerahkan sejumlah dana dan penerima dana (syarikat terbuka) menyerahkan surat bukti milik berupa efek.

Pasaran Modal juga boleh didefinisikan sebagai pasaran bagi menjalankan aktiviti jual beli sekuriti jangka panjang, sama ada sekuriti hutang mahupun ekuiti, seperti saham korporat, bon korporat, nota-nota. Sekuriti bercagar dan sebagainya. Pasaran modal juga merupakan pasaran primer untuk memperoleh pembiayaan jangka panjang.⁹ Pasaran ini melibatkan komitmen jangka panjang bagi pihak yang memberi pinjaman dan juga keperluan pembiayaan jangka panjang bagi pihak yang meminjam.¹⁰ Pembiayaan jangka panjang ini mempunyai tempoh matangnya satu tahun atau lebih dan juga di antaranya yang tiada tempoh matang yang tertentu.¹¹ Oleh itu, sekuriti jangka panjang samada sekuriti hutang mahupun ekuiti seperti saham korporat, bon korporat, nota-nota, sekuriti bercagar dan lain-lain akan diniagakan di pasaran modal.

⁷ Snavely, *Encyclopedia Americana*. (New York: t. tp, 1980), 595; Lihat juga Gunawan Wiradi, *Capital Formation di Pedesaan*, dalam <http://rumahkiri.net/index.php?option=com-content&task=view&id=9&Itemid=12>

⁸ Efek berasal dari bahasa Belanda *effecten* dan bahasa latin *effectus* yang ertinya surat berharga, iaitu surat pengakuan hutang, surat berharga komersial, saham, obligasi, tanda bukti hutang, unit penyertaan kontrak pelaburan kolektif, kontrak berjangka atas efek dan setiap derivative dari efek. (Lihat Undang-undang RI No.8 tahun 1995 tentang *Pasaran Modal* pasal 1 angka 13 dan lihat juga *Kamus Besar Bahasa Indonesia* [KBBI]).

⁹ Fred C. Yeager dan Neil E. Seitz, *Financial Institution Management: Text and Cases*, ed.ke-3. (New Jersey: Prentice Hall Inc, 1985), 163

¹⁰ Mohidin Yahya, *Tukaran Asing dan Pasaran Wang: Teori dan Amalan*. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), 7

¹¹ Dewan Bahasa dan Pustaka, *Kamus Ekonomi*. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993), 185.

Mengikuti kamus besar bahasa Indonesia¹² definisi pasaran modal (*capital market*) adalah seluruh aktiviti yang mempertemukan penawaran dan permintaan atau merupakan aktiviti yang memperjualbelikan surat-surat berharga. Begitu pula menurut UU No. 8 tahun 1995 tentang Pasaran Modal dalam pasal 1 angka 13, mendefinisikan pasaran modal (*capital market*) adalah aktiviti yang bersangkutan dengan penawaran umum dan perdagangan efek perusahaan publik yang berkaitan dengan efek yang diterbitkan, serta institusi dan profesi yang berkaitan dengan efek. Oleh itu, pasaran modal juga boleh dikatakan ialah aktiviti yang berhubung kait dengan penawaran awam dan perdagangan efek (surat berharga), syarikat publik yang berhubung kait dengan efek yang diciptakan, serta institusi dan keahlian yang berhubung kait dengan efek.¹³ Yang kemudian disebut juga tempat perusahaan mencari dana segar untuk meningkatkan aktiviti niaga sehingga mendapatkan pelanggan yang berlebihan. Sedangkan dana segar yang ada di pasaran modal berasal dari masyarakat yang disebut sebagai pelabur. Dalam pasaran modal, pelakornya boleh berupa persendirian mahupun syarikat. Bentuk yang paling umum dalam pelaburan di pasaran modal adalah saham dan obligasi serta reksa dana. Saham dan obligasi boleh berubah-ubah nilainya kerana dipengaruhi oleh banyak hal. Masa ini pasaran modal di Indonesia adalah Bursa Efek Jakarta atau yang di singkat BEJ dan Bursa Efek Surabaya atau yang di singkat BES. Dan di Malaysia ialah Bursa Malaysia.

Berpandukan penjelasan di atas, pasaran modal (*capital market*) dapat diertikan sebagai pasaran untuk pelbagai instrumen kewangan jangka panjang yang boleh di jual belikan, baik berupa surat hutang (obligasi), *ekuiti* (saham), reksa dana (*mutual fund*), *waran*, *right issue*, instrumen derivatif mahupun instrumen lainnya seperti *option*, *futures contract* dan lain-lain. Begitu juga pasaran modal dapat didefinisikan sebagai

¹² Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar...*, 255.

¹³ Ahmad kamil dan M. Fauzan, *Kitab Undang-undang Hukum Perbankan dan Ekonomi Syariah*, ed.ke-1, cet.ke-1. (Jakarta: Kencana, 2007), 753.

sarana pendanaan bagi syarikat mahupun institusi lain (misalnya kerajaan), dan juga sebagai sarana bagi aktiviti pelaburan.

Oleh itu, pasaran modal dalam peranannya menjalankan dua fungsi, iaitu *Pertama* sebagai sarana bagi pendanaan usaha atau sebagai sarana bagi perusahaan untuk memperoleh dana dari masyarakat pemodal (pelabur), dan juga boleh digunakan untuk pengembangan usaha, penambahan modal kerja dan lain-lain. *Kedua* pasaran modal menjadi sarana bagi masyarakat untuk melabur pada instrumen kewangan seperti saham, obligasi (*bond*), reksa dana (*mutual fund*), dan lain-lain. Dengan demikian, masyarakat boleh menempatkan dana yang dimilikinya sesuai dengan bentuk pulangan dan risiko masing-masing instrumen.

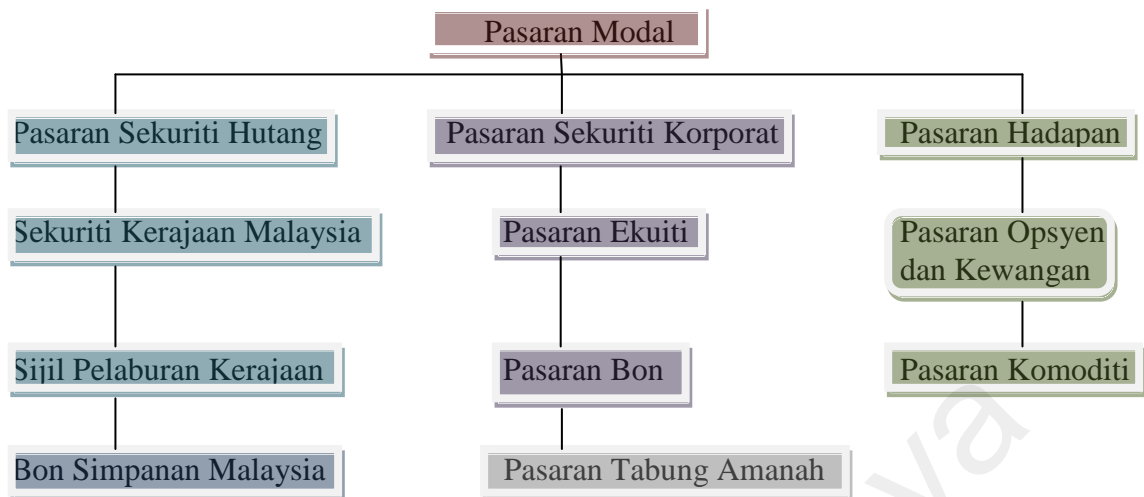
Dalam sistem kewangan Malaysia, pasaran modalnya mempunyai pelbagai peranan. *Pertama*, ia membantu proses pembangunan ekonomi dengan menggerakkan kumpulan wang dalam jangka sederhana dan jangka panjang daripada penduduk di seluruh semenanjung dan Sabah-serawak untuk membiayai rancangan pembangunan awam dan pelaburan swasta serta membantu bank sekuriti harta mereka¹⁴. *Kedua*, ia menggalakkan syarikat swasta dengan mengadakan khidmat penghantaran untuk mendapatkan kumpulan wang bagi pelaburan dan perkembangan korporat, dan untuk mengubah hak milik korporat.

Sebuah pasaran modal yang berkesan selalunya menjadi matlamat kemajuan kewangan di negara-negara sedang membangun.¹⁵ Elemen-elemen yang membentuk pasaran modal di Malaysia boleh dilihat dalam carta 3.1 berikut:

¹⁴ Jabatan Ekonomi, *Wang dan Urusan Bank di Malaysia*. (Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia, 1992), 399; lihat juga Azlan Khalili Shamsuddin, *Yang Perlu Anda Tahu Tentang Saham dan Pelaburan*. (Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn. Bhd, 1993), 67

¹⁵ *Ibid.*

Carta 3.1. Pasaran Modal di Malaysia



Sumber: Diubahsuai daripada Bank Negara Malaysia, *Money and Banking in Malaysia*, cet.ke-4, Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia, 2000), 369

Sebagai penjelasan dapat dikatakan bahawa pasaran modal adalah terdiri daripada rangkaian pasaran yang tiap-tiap satu pasaran mengendalikan sekuriti atau pinjaman yang berbeza. Pasaran ini juga mempunyai kaitan dengan pergerakan kadar faedah yang akan mengalirkan dana dari pada satu pasaran ke satu pasaran yang lain.¹⁶ Untuk lebih jelas pembahasan mengenai pasaran modal ini, akan dijelaskan beberapa istilah yang berkaitan dengan pasaran modal, iaitu modal atau dana; *efek* atau sekuriti; pedagang perantara; *exchange* atau bursa.

Modal atau dana selalu diertikan sebagai perkumpulan wang yang boleh dipersatukan ke dalam pelbagai-bagai aktiviti untuk menghasilkan keluaran yang menguntungkan,¹⁷ sedangkan modal atau dana yang diperdagangkan dalam pasaran modal ini diwujudkan dalam bentuk surat berharga atau dalam terminologi *financial market* disebut *efek* (yang berupa saham, obligasi atau sijil atas saham) atau dalam bentuk surat berharga lainnya atau surat berharga yang merupakan derivative dari bentuk surat berharga saham atau sijil yang dijual belikan di pasaran modal tersebut.

¹⁶ Othman Yong, *Bahaviour of The Malaysian Stock Market*. (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1993), 92.

¹⁷ Rahmat Ismail, *Modal Manusia dan Perolehan Buruh*, cet.ke-1. (Selangor: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996), 1.

Pasaran saham merupakan satu pasaran yang menjadi salah satu daripada pasaran modal bagi hal ini, manakala pasaran kewangan lain tidak mempunyai identiti yang berbentuk fizikal. Pasaran tersebut wujud dalam bentuk organisasi yang membawa, menjual dan membeli sekuriti dan mengikut aturan yang membawa penjual dan pembeli tersebut bersama-sama. Organisasi bagi tiap-tiap urus niaga mencerminkan ciri-ciri pinjaman atau sekuriti yang terlibat serta jumlah pembeli dan penjual yang terlibat di dalam pasaran tersebut.¹⁸

Efek dalam bahasa Inggeris disebut *securities*, dalam bahasa Belanda disebut *effecten*, dan dalam bahasa Latin disebut *effectus*. Kata *securities* bersumber pada pengertian bahawa surat berharga tersebut memberikan waranti atau jaminan yang boleh dicairkan (*liquid*) dengan sejumlah wang sesuai dengan nilai yang tertera dalam surat berharga tersebut. Sedangkan kata *bursa* diambil dari *bourse*,¹⁹ yang bererti tempat berjumpanya penjual dan pembeli untuk komoditi tertentu dengan penyelenggaraannya melalui prosedur perantara.

Pasaran sekuriti (efek) selalunya diklasifikasikan sebagai pasaran peringkat pertama bagi sekuriti-sekuriti yang baru, dan pasaran peringkat kedua iaitu pasaran yang memperdagangkan sekuriti-sekuriti yang telah wujud. Terdapat juga pasaran terbuka yang menunjukkan penjual dan pembeli yang berasingan dalam suatu pasaran yang boleh dikatakan sebagai suatu pasaran lelong atau pasaran rundingan yang di sini peminjam akan membuat rundingan tentang syarat-syarat pinjaman dengan si pemberi pinjaman secara terus.²⁰ Pelbagai-bagai jenis sekuriti diniagakan dalam pasaran modal seperti bon, sekuriti ekuiti, pasaran hadapan dan opsyen, saham, obligasi (*bond*), reksa dana (*mutual fund*), dan lain-lain. Kesemuanya mempunyai ciri-ciri tertentu, antaranya:

¹⁸ Othman Yong, *Bahaviour of The Malaysian...*, 92.

¹⁹ Sumantoro, *Pengantar Tentang Pasaran Modal Indonesia*. (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1990), 10. Menyebutkan bahawa kata bursa berasal dari kata kota Brugge (Belgia) pada abad ke-15 di mana keluarga Van der Bourse mempergunakan tempat itu sebagai tempat transaksi antara pedagang wesel dan valuta asing dari Italia.

²⁰ Othman Yong, *Bahaviour of The Malaysian...*, 92.

Saham (*stock*) boleh didefinisikan sebagai sijil pengakuan modal seseorang atau pihak (institusi kewangan) dalam sesebuah syarikat. Dengan menyertakan modal tersebut, maka pihak tersebut memiliki pengakuan atas pendapatan syarikat, pengakuan atas harta syarikat, dan berhak hadir dalam mesyuarat umum pemegang saham (RUPS).²¹ Oleh itu, saham (*stock*) merupakan salah satu instrumen dasar kewangan yang paling popular. Menerbitkan saham merupakan salah satu pilihan syarikat ketika memutuskan untuk memberi modal syarikat. Pada sisi yang lain, saham merupakan instrumen yang banyak dipilih para pelabur kerana saham mampu memberikan tingkat keuntungan yang menarik.

Obligasi (*bond*) ialah sijil hutang yang dikeluarkan oleh penerbit (boleh berupa badan hukum/syarikat atau kerajaan) yang memerlukan dana atau keperluan operasi mahupun *expansion* mereka. Secara umum obligasi boleh juga diertikan sebagai sijil hutang jangka panjang yang diterbitkan oleh suatu institusi, dengan nilai nominal dan masa jatuh tempoh tertentu.²² Dapat juga diertikan sebagai surat berharga yang berupa pinjaman yang dikeluarkan dengan harga yang sama, yang boleh dijual belikan dan tidak boleh dibahagi-bahagikan.²³

Reksa Dana (*mutual fund*) (mengikut Undang-undang Pasaran Modal Nombor 8 tahun 1995 pasal 1 ayat 27) adalah tempat yang digunakan untuk menghimpun dana dari masyarakat pemodal untuk selanjutnya di laburkan dalam portfolio efek oleh pengarah pelaburan. Manurung,²⁴ mendefinisikan reksa dana sebagai kumpulan dana yang dilaburkan pada saham, obligasi, deposito berjangka, pasaran wang dan sebagainya.

Sedangkan Pasaran Modal Islam ialah merupakan salah satu cabang utama dalam sistem kewangan Islam yang juga meliputi perbankan Islam dan insurans Islam atau

²¹ Nurul Huda *et al.*, *Pelaburan pada Pasaran...*, 80

²² *Ibid.*, 81

²³ Abdul Aziz Al-Khiyath, *al-Syirkah fī al-Syarī'ah wa al-Qānūn al-Wadhī*, cet.ke-4. (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994), 2:102; lihat juga Nurul Huda *et al.*, *Pelaburan pada Pasaran...*, 81.

²⁴ Haymans Adler Manurung, *Ke mana Pelaburan*. (Jakarta: Buku Kompas, 2006), 75.

takaful, yang mempunyai pengertian: pasaran modal Islam ialah seluruh aktiviti yang mempertemukan penawaran dan permintaan atau merupakan aktiviti yang memperjualbelikan surat-surat berharga yang berasaskan syariah, yang tidak mengenal aktiviti perdagangan semacam *short selling* iaitu pembelian atau penjualan dalam masa yang amat singkat untuk mendapatkan keuntungan antara selisih dari penjualan dan pembelian. Di mana para pemegang sahamnya merupakan pemegang saham untuk masa relatif panjang, sehingga syarikat akan mendapatkan pemegang saham yang jelas, lebih fokus perhatian dan mempunyai rasa memiliki, sehinggalah ianya menjadi kontrol yang berkesan.²⁵ Dalam pasaran modal Islam ini, syarikat dan pemegang saham merupakan rakan yang saling menghargai dan mengingatkan, sehingga komunikasi kedua pihak akan bertemu pada usaha mencapai kebaikan bagi kedua pihak, sedangkan ciri pemilikan sahamnya, hanya mengutamakan pencapaian keuntungan yang akan dibahagi atau kerugian yang akan ditanggung bersama (*profit-loss sharing*), sehingga tidak akan tercipta *fluctuation* aktiviti perniagaan yang besar dan spekulasi. Oleh itu, pasaran modal Islam juga boleh diertikan sebagai pasaran modal yang menerapkan prinsip-prinsip syariah dalam aktiviti transaksi kewangan.

Jadi dapat diambil sebuah kesimpulan bahawa pasaran Modal Islam adalah aktiviti yang berhubung kait dengan penawaran umum dan perdagangan efek, syarikat awam yang berkaitan dengan efek yang diterbitkannya serta institusi dan profesi yang berkaitan dengan efek yang menjalankan aktivitinya selaras dengan kehendak dan prinsip-prinsip syariah.

Untuk lebih memahami dengan jelas pasaran modal Islam baik di Indonesia mahupun di Malaysia, penulis akan menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan pasaran modal Islam. Di Indonesia dikenal istilah; saham syariah²⁶ iaitu sijil bukti milik atas

²⁵ M.Irsan Nasaruddin *et al*, *Aspek Hukum Pasaran Modal Indonesia*. (Jakarta: Kencana, 2007), 18.

²⁶ Di Indonesia, prinsip-prinsip penyertaan modal secara syariah tidak diwujudkan dalam bentuk saham syariah mahupun non-syariah, melainkan berupa penubuhan indeks saham yang memenuhi prinsip-prinsip syariah. Dalam hal ini, di Bursa Efek Indonesia didapati Jakarta Islamic Indeks (JII) yang

sesebuah syarikat yang membuat penawaran umum (*go public*) dalam nominal ataupun peratusan tertentu. Menurut Subagyo,²⁷ saham merupakan sijil penyertaan modal pada sesebuah Perseroan Terbatas (PT) atau berhad. Alam,²⁸ juga mendefinisikan saham sebagai surat keterangan bukti ikut serta dalam sesebuah syarikat. Jadi saham syariah boleh juga dikatakan surat bukti milik ke atas sesebuah syarikat yang memenuhi ketentuan DSN MUI dan MPS SC untuk dikategorikan sebagai saham yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah Islam. Atau boleh juga dikatakan saham merupakan surat berharga yang merupakan penyertaan modal ke dalam sesebuah syarikat. Sementara dalam prinsip syariah, penyertaan modal dilakukan pada syarikat-syarikat yang tidak melanggar prinsip-prinsip syariah, antaranya produksi barang yang diharamkan seperti bir, dan lain-lain.

Sedangkan obligasi syariah (*Islamic bond*) (sesuai dengan keputusan DSN MUI Nombor 32/DSN-MUI/IX/2002) ialah suatu surat berharga jangka panjang berdasarkan prinsip-prinsip syariah yang dikeluarkan penerbit kepada pemegang obligasi syariah (*Islamic bond*) yang mewajibkan penerbit untuk membayar pendapatan kepada pemegang obligasi syariah (*Islamic bond*) berupa bagi hasil/margin/fee serta membayar kembali dana obligasi (*bond*) pada saat jatuh tempoh.

Berkaitan dengan obligasi syariah (*Islamic bond*) ini, di negara Indonesia dapat dikatakan bahawa tidak semua penerbit obligasi boleh menerbitkan obligasi syariah

merupakan 30 saham yang memenuhi kriteria syariah yang ditetapkan Dewan Syariah Nasional (DSN). Indeks JII dipersiapkan oleh PT Bursa Efek Indonesia (BEI) bersama dengan PT Dana reksa Investment Management (DIM).

Jakarta Islamic Index dimaksudkan untuk digunakan sebagai tolok ukur (*benchmark*) untuk mengukur prestasi suatu pelaburan pada saham dengan basis syariah. Melalui indeks ini diharapkan boleh meningkatkan kepercayaan pelabur untuk mengembangkan pelaburan dalam ekuiti secara syariah. Jakarta Islamic Index terdiri dari 30 jenis saham yang dipilih dari saham-saham yang sesuai dengan syariah Islam. Penentuan kriteria pemilihan saham dalam Jakarta Islamic Index melibatkan pihak Dewan Pengawas Syariah PT Dana reksa Investment Management. Saham-saham yang masuk dalam Indeks Syariah adalah penerbit yang aktiviti industrinya tidak bercanggah dengan syariah seperti: industri perjudian dan permainan yang tergolong judi atau perdagangan yang dilarang, industri institusi kewangan konvensional termasuk perbankan dan asuransi konvensional, industri yang pengeluaran, pengagihan serta memperdagangkan pemakanan dan minuman yang tergolong haram, industri yang pengeluaran, pengagihan dan/atau penyediaan barang-barang ataupun perkhidmatan yang merosak moral dan bersifat mudarat.

²⁷ Subagyo et al., *Bank dan Institusi Kewangan lainnya*, (Yogyakarta: STIE YKPN, 1997), 75.

²⁸ *Ibid.*

(*Islamic bond*). Untuk menerbitkan Obligasi Syariah (*Islamic bond*), ada beberapa persyaratan berikut yang harus dipenuhi:

1. Aktiviti utama (*core business*) yang halal, tidak bercanggah dengan substantif keputusan DSN MUI Nombor: 20/DSN-MUI/IV/2001. Keputusan tersebut menjelaskan bahawa jenis aktiviti industri yang bercanggah dengan syariah Islam antaranya: *pertama* industri perjudian dan permainan yang termasuk judi atau perdagangan yang dilarang; *kedua* industri institusi kewangan konvensional (asas riba), termasuk perbankan dan asuransi konvensional; *ketiga* industri yang pengeluaran, pengagihan, serta memperdagangkan pemakanan dan minuman haram; *keempat* industri yang pengeluaran, pengagihan, dan atau menyediakan barang-barang ataupun perkhidmatan yang merosak moral dan bersifat mudarat.
2. Peringkat *investment grade*, iaitu: *pertama* memiliki asas industri yang kuat; *kedua* memiliki asas kewangan yang kuat; *ketiga* memiliki citra yang baik bagi publik.
3. Keuntungan tambahan jika termasuk dalam komponen JII (Jakarta Islamic Indeks).

Untuk itu, di negara Indonesia terdapat 2 jenis obligasi syariah (*Islamic bond*) iaitu obligasi syariah *muḍārabah* dan obligasi Syariah *Ijārah*. Obligasi Syariah *Muḍārabah* merupakan obligasi syariah (*Islamic bond*) yang menggunakan akad bagi hasil sedemikian sehingga pendapatan yang diperoleh pelabur atas obligasi tersebut diperoleh setelah mengetahui pendapatan penerbit. Obligasi Syariah *Ijārah* merupakan obligasi syariah (*Islamic bond*) yang menggunakan akad sewa sedemikian sehingga kupon (*fee ijarah*) bersifat tetap, dan boleh diketahui/diperhitungkan sejak awal obligasi (*bond*) diterbitkan.

Manakala reksa dana (*mutual fund*) syariah adalah reksa dana (*mutual fund*) yang beroperasi menurut ketentuan dan prinsip syariah Islam, baik dalam bentuk akad antara pelabur sebagai pemilik harta (*ṣāhib al-mal/rab al-mal*) dengan pengarah pelaburan sebagai wakil *ṣāhib al-mal*, mahupun pengarah pelaburan sebagai wakil *ṣāhib al-mal* dengan pengguna pelaburan. Jadi, Reksa dana (*mutual fund*) syariah merupakan reksa dana (*mutual fund*) yang alokasi seluruh dana/portfolio ke dalam instrumen syariah

seperti saham-saham yang tergabung dalam Jakarta Islamic Indeks (JII), obligasi syariah (*Islamic bond*), dan pelbagai instrumen kewangan syariah lainnya.

Jadi hakikatnya, sebuah pasaran modal itu adalah tempat di mana berjumpanya para pemilik modal/pelabur (*investor*) dan para pengarah pelaburan (*fund manager*). Pelaburan sendiri sebenarnya adalah menanamkan modal para sektor tertentu baik sektor kewangan mahupun sektor nyata pada masa tertentu untuk mendapatkan keuntungan yang diharapkan (*expected return*).

Dalam pandangan syariah Islam, pada hakikatnya sebuah pelaburan itu hukumnya halal dan sah, selama dalam tekniknya tidak terkandung hal-hal yang bercanggah dengan prinsip dasar dari transaksi yang halal. Dalam Islam dikenal istilah *muḍārabah* iaitu dua pihak yang membuat kerja sama menguntungkan. Oleh itu, prinsip dasar yang harus dipenuhi dalam Islam, antaranya:

a. Bebas Faedah

Dari sisi akad dan perjanjian, harus ada kepastian tidak adanya unsur riba atau faedah (*interest*), sebagai gantinya, yang digunakan adalah sistem bagi hasil yang adil atau dikenal dengan akad *muḍārabah*. Bila sesebuah pelaburan disepakati dengan cara memberikan fee dalam bentuk fee tertentu yang berwujud faedah atas besarnya nilai dana yang dilaburkan, maka jelaslah letak haramnya.

Seperti yang terjadi pada obligasi kerana merupakan salah satu bentuk *ribā*.

b. Pelaburan yang Halal

Pelaburan yang ditanamkan harus dipastikan pada syarikat yang memproduksi barang-barang halal, bukan pada produksi yang haram. Maka Islam tidak membenarkan bila pelaburan itu pada syarikat minuman keras, penternakan babi, barang najis dan juga tempat hiburan, kasino, perjudian dan sejenisnya. Begitu juga pelaburan pada bidang perdagangan ubat terlarang tentu juga haram menurut Islam. Yang sering tertipu adalah pelaburan pada industri pemakanan

yang tidak boleh dipastikan halalannya. Selain pada jenis produk dari industri itu, penting juga diperhatikan pola mekanisme operasional yang tidak selaras dengan syariah. Seperti mencerooboh nilai kesopanan dan etika Islam, seperti industri hiburan yang bersifat berseronok-seronok dan melanggar batas pergaulan lelaki dan perempuan. Termasuk di dalamnya dunia pornografi.

c. Tiada Spekulatif

Islam sangat memperhatikan masalah hak milik seseorang, sehingga menjauhkan setiap orang dari berspekulasi yang hanya akan menimbulkan kerugian. Kerana spekulasi penuh dengan sesuatu pelaksanaan yang negatif, walaupun mengikuti ahli ekonomi sekarang ada juga yang mempunyai sudut positifnya.

Di samping itu, untuk memastikan urus niaga sekuriti boleh dijalankan dengan lancar memerlukan pasaran yang baik yang mempunyai ciri-ciri berikut:

- a) Maklumat dan tempat di mana para pembeli dan penjual dapat mengetahui tentang harga dan volum urus niaga masa lalu dan tentang maklumat yang serupa untuk keadaan penawaran dan permintaan semasa.
- b) Kecairan cepat, seandainya tidak ada maklumat baru yang diterima, pembeli atau penjual barang atau perkhidmatan boleh membeli atau menjual aset dengan cepat dan pada harga yang hampir sama dengan harga urus niaga sebelumnya.
- c) Kos urus niaga yang rendah dan dikenali sebagai kecekapan dalaman ini bermaksud segala aspek urus niaga melibatkan kos yang rendah, termasuk kos pendaftaran pada pasaran, dan kos menukarkan aset selepas belian dan jualan. Pelarasan harga yang pesat bagi maklumat baru dan dikenali semasa mencerminkan segala maklumat yang ada tentang aset.²⁹

3.2.1 Sejarah Dan Perkembangan Pasaran Modal Islam

Untuk mengenal lebih dekat tentang pasaran modal Islam, perlu adanya pemahaman dan pengetahuan tentang sejarah dan perkembangan pasaran modal Islam di Indonesia dan

²⁹ Frank K. Reilly, *Investment...*, 73

Malaysia, agar boleh menjadi bahan pertimbangan dan pedoman penulis di dalam kajian tentang pasaran modal Islam lebih lanjut.

3.2.1.1 Sejarah dan Perkembangan Pasaran Modal Islam di Indonesia

Pasaran Modal Islam di Indonesia dimulai secara rasmi sejak Badan Pengawas Pasaran Modal (BAPEPAM) melancarkan prinsip pasaran modal syariah pada tanggal 14 dan 15 Oktober 2003 dengan ditandatangani nota kesefahaman antara BAPEPAM dengan DSN MUI, maka dalam perjalanannya perkembangan transaksi efek syariah di pasaran modal Indonesia terus meningkat.

Harus difahami juga bahawa di tengah berkembangnya aktiviti ekonomi syariah di Indonesia, perkembangan aktiviti pelaburan syariah di pasaran modal Indonesia masih dapat diambil kira belum mengalami kemajuan yang cukup signifikan, meskipun aktiviti pelaburan syariah tersebut telah pun dimulai dan diperkenalkan sejak pertengahan tahun 1998 melalui instrumen reksa dana syariah serta sejumlah keputusan DSN MUI berkaitan dengan aktiviti pelaburan syariah di pasaran modal Indonesia.

Pada sisi lain, harus diperakui bahawa masih terdapatnya pelbagai permasalahan asasi yang menjadi cabaran berkembangnya pasaran modal yang berprinsip syariah di Indonesia. Cabaran-cabaran tersebut antaranya ialah masih belum merata-ratanya kefahaman dan atau pengetahuan masyarakat Indonesia tentang pelaburan di pasaran modal yang berasaskan syariah, dan juga kerana belum wujudnya undang-undang yang cukup tentang pelaburan syariah di pasaran modal Indonesia serta adanya pandangan yang salah yang menyatakan bahawa untuk membuat pelaburan pada pasaran modal Islam diperlukan kos yang lebih mahal berbanding ke atas pelaburan pada sektor kewangan lainnya.

Tapi kemudian dengan bangkitnya ekonomi Islam di Indonesia saat ini, menjadi fenomena yang menarik dan menggembirakan terutama bagi penduduk Indonesia yang majoriti beragama Islam. Di mana praktik aktiviti ekonomi konvensional, khususnya

dalam aktiviti pasaran modal yang mengandungi unsur spekulasi ialah merupakan salah satu komponen yang masih menjadi halangan psikologi bagi umat Islam untuk turut aktif dalam aktiviti pelaburan terutama di bidang pasaran modal, sekalipun berasaskan syariah.

Ini boleh dilihat dari perbezaan mendasar antara pasaran modal konvensional dengan pasaran modal Islam iaitu, terdapat perbezaan pada instrumen dan mekanisme transaksinya, sedangkan perbezaan nilai indeks saham syariah dengan nilai indeks saham konvensional terletak pada kriteria saham penerbit yang harus memenuhi prinsip-prinsip dasar syariah. Kerana itu, pasaran modal Islam dikembangkan dalam proses melengkapi keperluan umat Islam di Indonesia yang ingin melabur di produk-produk pasaran modal yang sesuai dengan prinsip dasar syariah. Dengan pelbagai-bagai bentuk sarana dan produk pelaburan di Indonesia ke saat ini, diharapkan masyarakat akan memiliki alternatif pelaburan yang dianggap sesuai dengan keinginan, di samping pelaburan yang selama ini sudah dikenal dan berkembang di sektor perbankan.

Oleh itu, perkembangan pasaran modal Islam di Indonesia kemudiannya mengalami kemajuan yang pantas, hal ini boleh dilihat daripada semakin banyaknya para pelabur pasaran modal Islam yang mengeluarkan efek-efek syariah selain saham-saham dalam Jakarta Islamic Index (JII). Dan di samping itu juga, terdapatnya sokongan daripada DSN MUI dengan mengeluarkan beberapa keputusan yang berkaitan dengan pasaran modal Islam tersebut.

Ini boleh dilihat daripada perkembangan transaksi saham syariah di Bursa Efek Jakarta. Dalam lampiran pengumuman BEJ Nombor Peng-499/BEJDAG/U/12-2007 tanggal 28 Disember 2007, bahawa daftar nama saham tercatat yang masuk dalam perhitungan Jakarta Islamic Index (JII) untuk periode 3 Januari 2007 s/d Jun 2007 adalah sebagai berikut:

Jadual. 3.1. Senarai Nama Saham di Jakarta Islamik Indeks (Januari-Jun 2006)

No	Nama Penerbit	No	Nama Penerbit
1	Astra Agro Lestari	16	Kalbe Farma
2	Adhi Karya (perseroan)	17	Limas Stokhomindo
3	Aneka Tambang (Perseroan)	18	London Sumatera
4	Bakrie & Brothers	19	Medco Energi International
5	Barito Pasifik Timber	20	Multipolar
6	Bumi Resources	21	Perusahaan Gas Negara (Perseroan)
7	Ciputra Development	22	Tambang Batu Bara Bukit Asam
8	Energi Mega Persada	23	Semen Cibinong
9	Gajah Tunggul	24	Semen Gresik (Perseroan)
10	Internasional Nickel Ind	25	Timah
11	Indofood Sukses Makmur	26	Pabrik Kertas Tjiwi Kimia
12	Indah Kiat Pulp & Paper	27	Telekomunikasi Indonesia
13	Indocemen Tunggal Prakasa	28	Tempo Scan Pasific
14	Indosat	29	United Traktors
15	Kawasan Industri Jababeka	30	Unilever Indonesia

Sumber Data: DSN MUI 2006

Ini menunjukkan bahawa syarikat-syarikat besar sudah mahu memahami pentingnya saham syariah.

Begitu pula dengan *sukuk*³⁰ (*Islamic bond*), di mana perkembangannya pada akhir-akhir ini, boleh dilihat dari banyaknya penawaran umum awal *sukuk* (*Islamic bond*) dengan akad *Ijārah*. Sebagai gambaran bahawa sampai ke akhir tahun ini hanya ada 6 (enam) penerbit yang menawarkan *sukuk* (*Islamic bond*) di pasaran modal Indonesia dengan total nilai emisi sebesar 740 Milyar Rupiah.

Berpandukan pada realiti perkembangan pasaran modal Islam di atas, Negara Indonesia melakukan upaya pengembangan berterusan pasaran modal Islam melalui tiga kerangka utama pengembangan, iaitu *institutional building*, *regulatory framework*, dan *product development*. Langkah strategis yang dilakukan Negara saat ini adalah menetapkan “Pengembangan Pasaran Modal Islam” sebagai salah satu sasaran dalam “Master Plan Pasaran Modal Indonesia 2005-2009”, dengan strategi:

- a) Mengembangkan kerangka hukum untuk memfasilitasi pengembangan pasaran modal berasas syariah; dan
- b) Mendorong pengembangan produk pasaran modal berasas syariah.

³⁰ Berkaitan dengan *sukuk*, di negara Indonesia disebut dengan istilah obligasi syariah.

3.2.1.2 Sejarah dan Perkembangan Pasaran Modal Islam di Malaysia

Pasaran modal Islam merupakan komponen mustahak dalam struktur pasaran modal secara keseluruhan di Malaysia. Pasaran modal Islam memainkan fungsi dan peranan yang sama dengan pasaran modal, salah satunya ialah sebagai tempat untuk menyalurkan dana yang diperoleh daripada pelabur yang mempunyai lebih wang atau simpanan kepada pihak lain sama ada syarikat atau kerajaan yang memerlukan modal untuk melaksanakan projek infrastruktur dan pembangunan.

Pasaran modal Islam juga merupakan sebuah pasaran yang mana segala aktiviti ekonominya selaras dengan prinsip syariah. Segala urusan kewangan dan perniagaan berasaskan kepada etika perundangan dan peraturan yang telah ditetapkan dalam Islam, iaitu aktiviti-aktiviti niaga dalam pasaran modal Islam hendaklah bebas daripada sebarang unsur yang tidak dibenarkan oleh syariah seperti riba, perjudian, ketidakpastian, penipuan, kesamaran serta unsur-unsur lain.³¹

Di Malaysia, pasaran modal Islam telah mencapai kemajuan yang pantas hasil daripada inovasi produk, sistem perundangan dan pengaturcaraan yang semakin efisien serta dasar percukaian yang lebih mesra. Pasaran modal Islam berkembang maju seiring dengan pasaran modal konvensional selaras dengan maklumat Bank Negara Malaysia (BNM) dan kerajaan Malaysia untuk mengekalkan sistem dualisme dalam sistem kewangan negara. Apa yang lebih penting, kewujudan pasaran modal Islam telah menjadi pelengkap kepada sistem perbankan Islam di Malaysia.

Keperluan ke arah penubuhan pasaran modal Islam di Malaysia bermula apabila Lembaga Tabung Haji (LTH) yang merupakan institusi kewangan Islam bukan Bank pertama di Malaysia telah menerbitkan pelaburan ekuiti pada era 1960-an.³² Ini diikuti

³¹ Suruhanjaya Sekuriti, http://www.sc.com.my/eng/html/icm_default.html, 29 November 2007; lihat juga Salman Syed Ali, *Islamic Capital Market Product: Developments and Challenges*. (Jeddah: Islamic Research & Training Institute, Islamic Development Bank, 2005), 1 dan 5.

³² Nik Mohamad Ruslin Nik Jaafar, "Pembangunan Pasaran Modal Islam di Malaysia: Peranan Suruhanjaya Sekuriti", (Kertas Kerja Seminar Pasaran an Modal Islam Untuk Mahasiswa Universiti, Kuala Lumpur, 6 Disember 1999, anjuran bersama Suruhanjaya Sekuriti dan Universiti Malaya), 8.

dengan penubuhan Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB)³³ pada tahun 1983 serta Syarikat Takaful Malaysia Sdn. Bhd³⁴ pada tahun 1985.

Kewujudan institusi-institusi kewangan di atas yang menjalankan operasi berlandaskan kepada prinsip-prinsip Islam telah menyebabkan timbulnya keperluan terhadap sebuah pasaran yang boleh memasarkan produk-produk dan perantara kewangan Islam bagi menguruskan keperluan mudah tunai institusi-institusi terbabit.³⁵ Hal ini telah membawa kepada perlunya satu pelan induk dirangka bagi membentuk sebuah pasaran modal Islam yang berkesan.

Suruhanjaya Sekuriti yang bertanggungjawab untuk mengatur cara dan memajukan pasaran sekuriti dan hadapan di Malaysia telah mengambil inisiatif awal dengan menyediakan beberapa prasarana penting bagi memajukan pasaran modal Islam.

Unit pasaran modal Islam³⁶ (UPMI) telah ditubuhkan di bawah bahagian Dasar Pasaran dan Pembangunan bagi menjalankan penyelidikan dan pembangunan termasuk merumuskan dan mengendalikan pelan jangka panjang untuk terus memperkukuhkan pasaran modal Islam di Malaysia. Ini diikuti dengan penubuhan Kumpulan Instrumen Penyelidikan Islam³⁷ (KPPI) pada awal tahun 1995. Kemudian KPPI diganti dengan penubuhan MPS pada Mei 1996. MPS bertindak sebagai penasihat kepada pihak Suruhanjaya Sekuriti Malaysia dalam hal-hal berkaitan dengan syariah dalam pasaran modal Islam. Ahli-ahli MPS terdiri daripada individu-individu yang berkeelayakan dan mempunyai kemahiran serta kepakaran yang luas dalam bidang syariah, terutamanya dalam bidang ekonomi dan kewangan Islam.

³³ Nor Mohamed Yakop, *Teori, Amalan dan Prospek sistem kewangan Islam di Malaysia*. (Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributor, 1996), 52.

³⁴ Ab. Mukmin Ab. Ghani, *Sistem Kewangan Islam dan Pelaksanaannya di Malaysia*. (Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 1999), 340.

³⁵ Salman Syed Ali, *Islamic Capital Market Product..*, 15.

³⁶ Menjalankan penyelidikan ke atas instrumen, produk dan perkhidmatan yang sedia ada dan baru. Kajian merangkumi kewangan Islam dan konvensional. Lihat Nik Mohamad Ruslin Nik Jaafar, "Pembangunan Pasaran....", 13.

³⁷ KPPI merupakan sebuah kumpulan penyelidikan tidak formal yang terdiri daripada pakar-pakar syariah dan pengamal industri. Kumpulan ini bertanggungjawab membantu dan menasihati Suruhanjaya Sekuriti dalam mengkaji kesahihan instrumen pelaburan konvensional yang sedia ada di pasaran. Lihat *ibid*, 14.

Berkaitan dengan penubuhan MPS ini, maka pasaran modal yang baik perlu mempunyai kriteria-kriteria seperti sokongan daripada perundangan, peraturan dan rangka cukai yang efisien, produk dan standard pasaran yang baik serta kecairan yang mencukupi.

Sehubungan dengan itu, Suruhanjaya Sekuriti telah mengambil beberapa lagi inisiatif bagi memperkasakan pasaran modal di Malaysia. Pusat Kewangan Antarabangsa Malaysia (MIFC) ditubuhkan pada tahun 2006 bagi menguatkan kedudukan Malaysia sebagai pusat antarabangsa bagi produk dan perkhidmatan kewangan Islam.³⁸

Oleh itu, Suruhanjaya Sekuriti telah mengambil beberapa langkah untuk memudahkan pengeluaran dan pelaburan instrumen pasaran modal Islam di peringkat global seperti membenarkan pelabur Malaysia untuk melabur dalam sekuriti asing yang tersenarai dalam beberapa pasaran pertukaran antarabangsa (*foreign exchange*) dan membenarkan penerbitan *sukuk* dalam mata wang asing (*foreign currency-denominated sukuk*) oleh pelbagai bank, institusi kewangan, pertubuhan kerajaan dan syarikat korporat multinasional tempatan mahupun luar negara.³⁹

Selain itu, beberapa insentif percukaian turut diperkenalkan semasa Belanjawan Negara 2007 seperti potongan ke atas perbelanjaan untuk penerbitan *sukuk* berasaskan prinsip *muḍārabah*, *musyārahah*, *ijārah* dan *istiṣnā'* dipanjangkan untuk tiga tahun lagi sehingga tahun 2010 manakala entiti perantara khas (SPV) yang ditubuhkan untuk tujuan pembiayaan Islam melalui penerbitan *sukuk* dikecualikan daripada cukai⁴⁰.

Usaha-usaha ini dijalankan kerana mekanisme pasaran yang efisien dan stabil amat diperlukan bagi menarik ramai penyertaan para pelabur sekaligus menjadi

³⁸ Suruhanjaya Sekuriti, *Laporan Tahunan Suruhanjaya Sekuriti 2006*. (Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti, 2006), 3:1.

³⁹ *Ibid.*, 3:4-5

⁴⁰ *Ibid.*, 3:5

Malaysia sebagai sebuah pusat perdagangan Islam antarabangsa khususnya di rantau Asia Tenggara.

Berkaitan dengan pengawalseliaan dan struktur pasaran modal Islam di atas, pasaran modal termasuk dalam kategori sistem bukan bank yang dikawal selia oleh Suruhanjaya Sekuriti Malaysia. Pasaran modal Islam mempunyai struktur yang sama dengan pasaran modal konvensional.

Terdapat tiga komponen utama dalam pasaran modal⁴¹ iaitu pasaran primer⁴², pasaran sekunder⁴³ dan pasaran derivatif⁴⁴. Selain daripada tiga pasaran tersebut, terdapat beberapa jenis pasaran lain seperti pasaran ekuiti dan pasaran an hutang⁴⁵. Kedua-dua pasaran ini merujuk kepada jenis sekuriti yang diperdagangkan sama ada saham atau bon.

Bahkan terdapat beberapa institusi yang bertanggungjawab dalam menyelia urusan niaga sekuriti serta berperanan dalam membangunkan pasaran modal di Malaysia termasuk PMI.

Institusi-institusi tersebut antaranya dapat dilihat dalam carta 3.2 dan penjelasannya berikut:

⁴¹ Basheer Ahmad M. Omer, "Pembangunan dan Pengawalseliaan Pasaran Modal dan Konsep Perlindungan Pelaburan di Bawah Undang-undang", (Kertas kerja seminar Pasaran Modal Islam untuk Mahasiswa Universiti, Kuala Lumpur, 6 Disember 1999, anjuran bersama Suruhanjaya Sekuriti dan Universiti Malaya), 2.

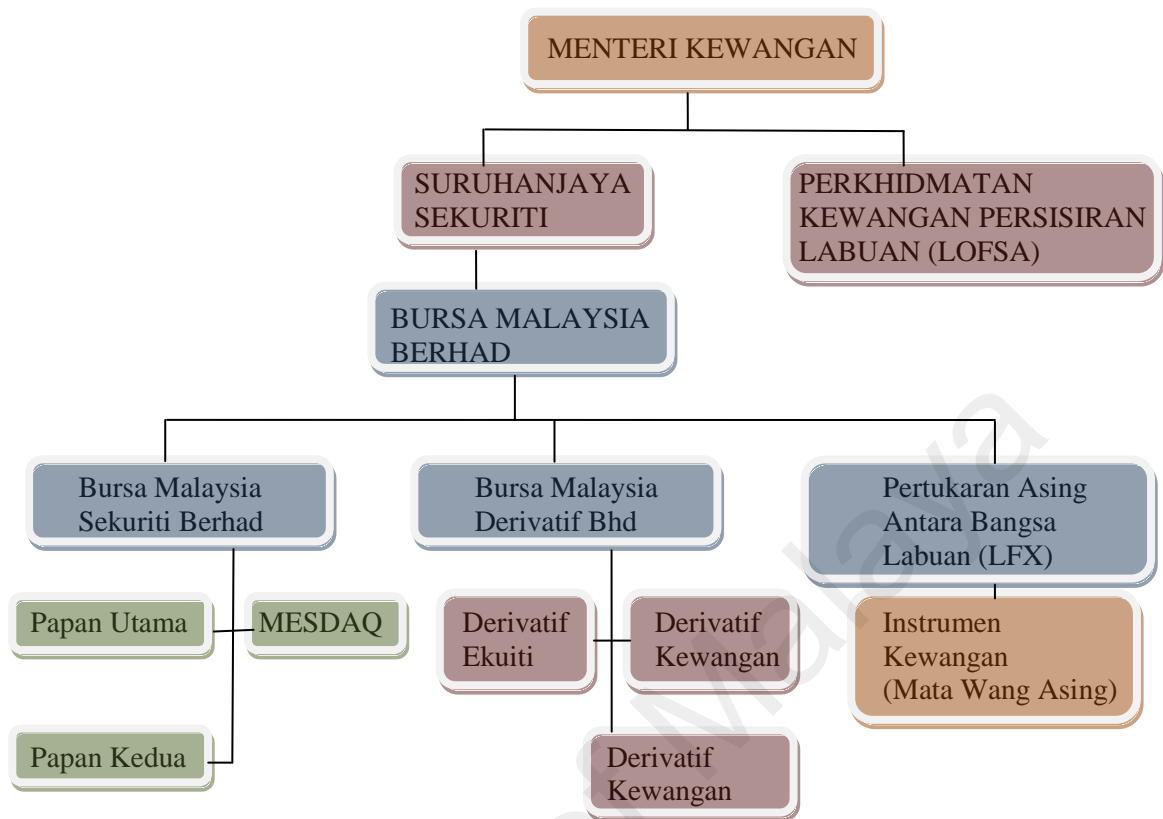
⁴² Memperdagangkan ekuiti dan sekuriti hutang yang diterbitkan. *Ibid.*, 3.

⁴³ Belian dan jualan sekuriti yang telah diterbitkan dan sama ada disenaraikan di Bursa Malaysia, Bursa Dagang Sekuriti dan Sebut Harga Automasi Malaysia (MESDAQ) atau secara *over the Counter* (OTC). *Ibid.*, 3.

⁴⁴ Satu pasaran di mana dagangan adalah di atas instrumen yang diberi harga merujuk kepada sesuatu instrumen pendasar. *Ibid.*, 4.

⁴⁵ Pasaran ekuiti merupakan pasaran an yang memperdagangkan saham yang tersenarai dalam Bursa Malaysia. Saham tersebut sama ada diperdagangkan di pasaran primer, sekunder atau secara OTC. Pasaran an hutang pula merujuk kepada sebuah tempat di mana urusan niaga bon atau *sukuk* dilakukan. Lihat Ab. Mukmin Ab. Ghani, *Sistem Kewangan Islam...*, 32-34

Carta 3.2. Struktur Badan Pengawalseliaan dalam Pasaran Modal di Malaysia



Sumber: Persatuan Remisier Bumiputera Malaysia, *Malaysian Islamic Capital Market Handbook*, (Kuala Lumpur: Persatuan Remisier Bumiputera Malaysia, 2005), 31.

Berdasarkan carta 3.2 di atas, terbukti bahawa wujudnya Suruhanjaya sekuriti berada di bawah kuat kuasa Menteri Kewangan yang ditubuhkan pada Mac 1993 di bawah akta Suruhanjaya Sekuriti 1993 dan berfungsi untuk mengawal selia dan membangunkan pasaran sekuriti dan hadapan Malaysia. Ianya juga dipertanggungjawabkan untuk menghantar laporan kepada menteri kewangan dan membentangkan penyata kewangan di parlimen secara tahunan⁴⁶. Begitu pun halnya dengan Bursa Malaysia Berhad (BMB) yang berada di bawah seliaan Suruhanjaya Sekuriti Malaysia, di mana ianya telah pun bertukar menjadi syarikat awam berhad pada Januari 2004. Dengan penukaran ini, Bursa Saham Kuala Lumpur (BSKL) memindahkan aktiviti perdagangannya kepada syarikat milik penuh BMB iaitu Bursa Malaysia Securities Bhd. Manakala BSKL menjadi sebuah syarikat “*exchange holding*

⁴⁶ Persatuan Remisier Bumiputera Malaysia, *Malaysian Islamic Capital Market Handbook*. (Kuala Lumpur: Persatuan Remisier Bumiputera Malaysia, 2005), 21.

company” yang dikenali sebagai BMB atau Bursa Malaysia pada April 2004. BSKL yang telah ditubuhkan pada tahun 1973 merupakan satu tempat untuk pembeli dan penjual membuat transaksi perdagangan yang melibatkan saham, waran, sekuriti dan lain-lain daripada syarikat-syarikat yang disenaraikan di papan BSKL⁴⁷. Sedangkan Pusat Pertukaran Asing Antarabangsa Labuan atau *Labuan International Financial Exchange* (LFX) yang dilancarkan pada tahun 2000, di mana ianya bertujuan untuk membekalkan fasiliti perdagangan produk-produk kewangan Islam. LFX ditadbir di bawah akta Industri Sekuriti Persisiran Labuan 1998⁴⁸.

3.3 DSN MUI Dan Pasaran Modal Islam Indonesia

Dengan semakin berkembangnya lembaga kewangan syariah (di singkat LKS) di Indonesia yang dimulai dengan diluluskan Undang-undang Republik Indonesia Nombor 10 Tahun 1998 tentang Perubahan atas Undang-undang Nombor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan, kegiatan dan aktiviti pengembangan ekonomi dan kewangan syariah semakin nampak dalam masyarakat. Dengan adanya Undang-undang Nombor 10 Tahun 1998 ini, lembaga kewangan dengan prinsip syariah mempunyai asas utama dalam pelaksanaannya, kerana Undang-undang ini lebih lengkap dibandingkan dengan Undang-undang Nombor 7 Tahun 1992 dan juga telah memuat aturan-aturan tentang aktiviti ekonomi berdasarkan prinsip syariah. Hal ini yang kemudian diikuti dengan pertumbuhan pesat aktiviti perekonomian yang berdasarkan prinsip syariah termasuklah dimulai dengan adanya Dewan Pengawas Syariah (di singkat DPS) pada setiap institusi kewangan. Oleh kerana terlalu banyaknya permasalahan yang timbul dari masyarakat, maka DSN ditubuhkan bagi mengatasi pelbagai masalah yang memerlukan penyelesaian dalam pengurusan di institusi kewangan syariah.

⁴⁷ *Ibid.*, 31.

⁴⁸ *Ibid.*, 37.

3.3.1 Sejarah Penubuhan DSN MUI

DSN adalah salah satu badan kepengurusan yang ditubuhkan oleh MUI pada tahun 1998 yang kemudian dikuatkuasakan dengan SK Dewan Pimpinan MUI Nombor Kep-754/MUI/II/1999 pada 10 Februari 1999.⁴⁹ Penubuhan ini tidak dilakukan secara langsung, melainkan setelah melalui proses dan beberapa aktiviti yang akhirnya sampai pada penubuhan DSN, iaitu bermula dengan perbincangan dalam program loka karya pada tahun 1990 yang membahas tentang faedah bank dan pengembangan ekonomi rakyat, dengan hasil dari loka karya tersebut dirumuskan satu pandangan kepada kerajaan Indonesia agar menubuhkan bank berdasarkan prinsip syariah.⁵⁰ Kemudian MUI melaksanakan seminar ulama tentang reksadana syariah pada 29 hingga 30 Julai 1997 di Jakarta yang telah berhasil mencadangkan penubuhan DSN. Kemudian cadangan ini diteruskan dengan membentuk kumpulan ahli penubuhan DSN pada 14 Oktober 1997, yang kemudian cadangan ini adalah satu tindakan lanjut sehinggalah tahun 1998 rasmi ditubuhkan DSN dan kemudian dikuatkuasakan dengan SK Dewan Pimpinan MUI Nombor: Kep-754/MUI/II/1999, pada 10 Februari 1999.

Penubuhan DSN ini sangat diperlukan untuk mengawasi dan mengarahkan lembaga kewangan syariah, kerana meningkatnya pertumbuhan ekonomi syariah dan meluasnya sehingga ke seluruh segi ekonomi. Di samping itu, ianya merupakan langkah efisien dan satu koordinasi para ulama dalam menjawab isu-isu yang berkaitan dengan soalan ekonomi dan kewangan.⁵¹ Hal ini wujud kerana DSN mempunyai fungsi

⁴⁹ Hasanudin, "Produk dan Transformasi Fatwa DSN MUI", dalam *Jurnal Al-Risalah: Jurnal IAIN-STS*, (edisi 8:2, Dis 2008), 143. Lihat juga dalam DSN MUI, *Mengenal Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat DSN MUI, 2011), 3.

⁵⁰ Lokakarya dan pertemuan ulama dengan tema "Bunga Bank dan Pengembangan Ekonomi Rakyat" bertempat di Bogor pada tarikh 19 hingga 22 August 1990.

⁵¹ Alasan utama pembentukan DSN ini antaranya didasari oleh kepentingan praktis dan mikro untuk memberikan kejelasan atas kinerja lembaga kewangan syariah agar betul-betul berjalan sesuai dengan prinsip syariah. Keberhasilan MUI menggagas berdirinya bank syariah dan disusul berdirinya lembaga kewangan dan bisnis syariah lainnya harus ditopang terus kelanjutannya oleh MUI, karenanya perlu dibentuk suatu lembaga yang konsen menangani ekonomi syariah. Pada bagian konsideran SK DP-MUI tentang pembentukan DSN dinyatakan antara lain, bahawa hal yang melatarbelakangi pembentukan DSN adalah dalam rangka mewujudkan aspirasi umat Islam mengenai masalah perekonomian dan mendorong penerapan ajaran Islam dalam bidang perekonomian/kewangan yang

melaksanakan tugas-tugas MUI dalam menangani masalah-masalah yang berkaitan dengan aktiviti LKS, maka DSN diharapkan boleh berfungsi untuk mendorong pelaksanaan ajaran Islam dalam kehidupan ekonomi.⁵²

Kedudukan dan legitimasi keputusan DSN MUI ini dalam mengatur ketentuan aspek syariah pada lembaga kewangan syariah dilindungi dan diakui oleh Peraturan Perundangan yang berlaku di Indonesia, antaranya: Surat Keputusan Direksi Bank Indonesia Nombor 32/34/1999, di mana dalam bagian 31 menyatakan:

“Untuk melaksanakan kegiatan-kegiatan usahanya, bank umum syariah diwajibkan untuk memperhatikan keputusan DSN MUI”

Lebih lanjut dalam Surat Keputusan tersebut menyatakan:

“Demikian pula dalam hal bank akan melakukan kegiatan usaha sebagaimana dimaksudkan dalam bagian 28 dan 29, jika ternyata kegiatan usaha yang dimaksudkan belum diputuskan oleh DSN, maka bank wajib meminta persetujuan DSN sebelum melaksanakan usaha kegiatan tersebut”.

Kemudian Peraturan Bank Indonesia Nombor 11/3/PB/2009 ini memperkukuh kedudukan DPS, yang menyatakan bahawa setiap usaha Bank Umum yang membuka unit Syariah diharuskan mengangkat DPS, dengan tugas utamanya ialah memberi nasihat dan saranan kepada CEO serta mengawasi kesesuaian Syariah dalam kegiatan unit tersebut.⁵³

Dalam Undang-undang Nombor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan, secara tersirat mengakui autoriti DSN yang secara tersurat menyebutkan tentang kewajipan LKS dalam kesesuaian produk dan jasanya wajib tunduk kepada prinsip syariah yang

dilaksanakan sesuai dengan tuntunan syariat Islam. Lihat DSN MUI dan Bank Indonesia, *Himpunan Fatwa DSN MUI*, edisi revisi, (Jakarta: CV. Gaung Persada, 2006), 281.

⁵² Dalam Peraturan Bank Indonesia, dijelaskan bahawa DSN adalah lembaga yang dibentuk oleh MUI. Pada Keputusan DSN MUI Nombor 01 Tahun 2000 tentang Pedoman Dasar DSN MUI pada bahagian III ayat 1 disebutkan bahawa DSN merupakan bagian dari Majelis Ulama Indonesia. DSN adalah badan kepengurusan yang secara struktural di bawah MUI. Sebagai badan kepengurusan di bawah MUI, kedudukan DSN sama seperti kedudukan Lembaga Pengawasan Ubat dan Makanan (LPPOM-MUI).

⁵³ Lihat bahagian 35 Peraturan BI, dinyatakan bahawa DPS bertugas dan bertanggungjawab memberikan nasihat dan saran kepada Direksi serta mengawasi kegiatan Bank agar sesuai dengan prinsip Syariah.

difatwakan oleh MUI kemudian diaplikasikan dalam Peraturan Bank Indonesia.⁵⁴ DSN⁵⁵ berperan secara aktif dalam menanggapi perkembangan masyarakat Indonesia yang dinamis dalam bidang ekonomi dan kewangan. Oleh itu, DSN memiliki peranan antaranya:

- 1) Memperluaskan penerapan nilai-nilai syariah dalam aktiviti ekonomi pada umumnya dan kewangan pada khususnya.
- 2) Mengeluarkan keputusan-keputusan yang berkaitan dengan aktiviti kewangan.
- 3) Mengeluarkan keputusan-keputusan yang berkaitan dengan produk dan perkhidmatan kewangan syariah.
- 4) Mengawasi pelaksanaan keputusan-keputusan yang telah dikeluarkan.⁵⁶

Di samping tugas seperti yang disebut di atas, DSN⁵⁷ juga berkuat kuasa untuk:

- 1) Mengeluarkan keputusan-keputusan yang mengikat DPS di masing-masing lembaga kewangan syariah dan menjadi dasar pelaksanaan hukum pihak berkaitan.
- 2) Mengeluarkan keputusan-keputusan yang menjadi landasan bagi ketentuan/peraturan yang dikeluarkan oleh ibu pejabat yang berkuat kuasa, seperti Kementerian Kewangan dan Bank Indonesia.
- 3) Memberikan rekomen nama-nama yang akan menjawat sebagai DPS pada salah satu lembaga kewangan syariah.
- 4) Menjemput para ahli untuk menjelaskan suatu masalah yang diperlukan dalam perbahasan ekonomi syariah, termasuk *autoriti moneter*/lembaga kewangan dalam mahupun luar negara.

⁵⁴ Undang-undang Republik Indonesia Nombor 21 Tahun 2008, bahagian 26 ayat (2) dan (3).

⁵⁵ Dalam pelaksanaan, DSN memperoleh dana operasional dari Pemerintah (Kementerian Kewangan), Bank Indonesia, dan sumbangan masyarakat. Dan DSN menerima dana yuran bulanan dari setiap lembaga kewangan syariah yang ada. DSN mempertanggungjawabkan kewangan tersebut kepada MUI.

⁵⁶ DSN dan Bank Indonesia, *Himpunan Fatwa...*, 281.

⁵⁷ Penubuhan DSN sebagai wujud dari antisipasi atas kekhawatiran munculnya perbezaan keputusan di kalangan DPS. Karena bersifat *fiqhiyah*, kemungkinan terjadi perbezaan pendapat sangat besar, karena sifatnya yang *ijtihadī*. Untuk itu, dengan dibentuknya sebuah dewan pembuat keputusan berkaitan ekonomi Islam yang berlaku secara nasional diharapkan tidak terjadi perbezaan *istinbāt* dan *taṭbīq* hukum. Keputusan DSN menjadi pegangan bagi DPS untuk mengawasi apakah lembaga kewangan syariah menjalankan prinsip syariah dengan benar. Lihat Muhammad Firdaus (peny.), *Sistem dan Mekanisme Pengawasan Syariah*, cet.ke-1.(Jakarta: Renaisan, 2005), 13.

- 5) Memberikan notis kepada lembaga kewangan syariah untuk menghentikan penyimpangan dari keputusan-keputusan yang telah dikeluarkan oleh DSN.
- 6) Mengusulkan kepada ibu pejabat yang berkuat kuasa untuk mengambil tindakan apabila notis tidak dilaksanakan.⁵⁸

Berbincang mengenai struktur organisasi⁵⁹, dapat difahamkan bahawa DSN adalah suatu badan kepengurusan berkaitan dengan ekonomi yang ditubuhkan oleh MUI dan kerana itu DSN merupakan sebahagian daripada MUI.⁶⁰ Dalam melaksanakan tugasnya DSN dibantu oleh kepengurusan harian iaitu Badan Pelaksana Harian (BPH). Secara umum, carta pengerusi DSN MUI dapat dibezakan kepada dua bahagian: pengurus yang bersifat umum (Pengurus Pleno) dan pengurus harian (Badan Pelaksana Harian). Pimpinan dan anggota pleno DSN MUI memiliki masa jawatan 2010-2015 iaitu terdiri dari 45 orang yang meliputi: seorang ketua, seorang ketua pelaksana, empat orang timbalan ketua, seorang setiausaha, dua orang naib setiausaha, dan 36 anggota. Sedangkan pengurus BPH DSN MUI semasa iaitu bermula 2010 sehingga tamat tempoh pada tahun 2015 adalah terdiri dari 25 orang yang meliputi: seorang pengetua harian, tiga orang timbalan ketua, seorang setiausaha, tiga orang naib setiausaha, seorang bendahari dan 16 orang anggota yang dibahagi kepada empat kelompok kerja.⁶¹ Senarai nama-nama pengurus dapat dilihat dalam jadual 3.2:

⁵⁸ DSN dan Bank Indonesia, *Himpunan Fatwa...*, 282.

⁵⁹ Struktur dan organisasi merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Hal ini karena, organisasi merupakan suatu kerangka hubungan yang berstruktur yang di dalamnya terdapat peranan, tanggungjawab dan pembahagian kerja untuk menjalankan sesuatu fungsi tertentu. Konsekuensi dari hubungan ini adalah adanya hierarki, iaitu adanya pimpinan, bawahan dan kerani.

⁶⁰ Lihat Keputusan DSN MUI No. 1 tahun 2000 tentang Pedoman Dasar DSN MUI, bahagian 3 ayat 1.

⁶¹ Berdasarkan Surat Keputusan MUI Nombor: Kep-487./MUI/IX/2010.

Jadual 3.2. Senarai Pengurus BPH DSN (Periode 2010-2015)

NO	NAMA PENERUSI	JAWATAN
1	K.H. Ma'ruf Amin	Pengetua
2	Dr. H.M. Anwar Ibrahim	Timbalan Pengetua
3	Ir. H. Adiwarmanto A. Karim, MBA, MAEP	Timbalan Pengetua
4	Prof. Dr. H. Fathurrahman Djamil, MA	Timbalan Pengetua
5	Drs. H.M. Ichwan Sam	Setiausaha
6	Drs. Zainuttauhid Sa'adi, M.Si	Timbalan Setiausaha
7	H Kanny Hidayat, SE, MA	Timbalan Setiausaha
8	Dr. Hasanudin, M.Ag	Timbalan Setiausaha
9	Dr. Ir. HM. Nadraturzaman Hosen, M.Ec	Bendahari
10	H. Cecep Maskanul Hakim, M.Ec	Anggota Kelompok Kerja Perbankan dan Pegadaian
11	H. Ikhwan A. Basri, MA, M.Sc	
12	Dr. H. Setiawan Budi Utomo, Lc	
13	Prof. Drs. H.M. Nahar Nahrawi, SH, MM	
14	Dr. KH. A. Malik Madani, MA	
15	dr. H. Endy M. Astiwara, MA, AAAIJ	Anggota Kelompok Kerja Asuransi dan Bisnis
16	Drs. H. Aminudin Yakub, MA	
17	Drs. H. Moh. Hidayat, MBA, MBL	
18	Ir. Agus Haryadi, AAAIJ, FIIS, ASAI	
19	Amin Musa, SE	
20	Achmad Setya Rahmanta, SE	Anggota Kelompok Kerja Pasar Modal dan Program
21	M. Gunawan Yasni, SE.Ak, MM	
22	Muhammad Touriq, SE, MBA	
23	Yulizar Jamaludin Sanrego, MA	
24	Prof. Dr. Jaih Mubarak, SE, MH, M.Ag	
25	Iggi H. Ahsien, SE	

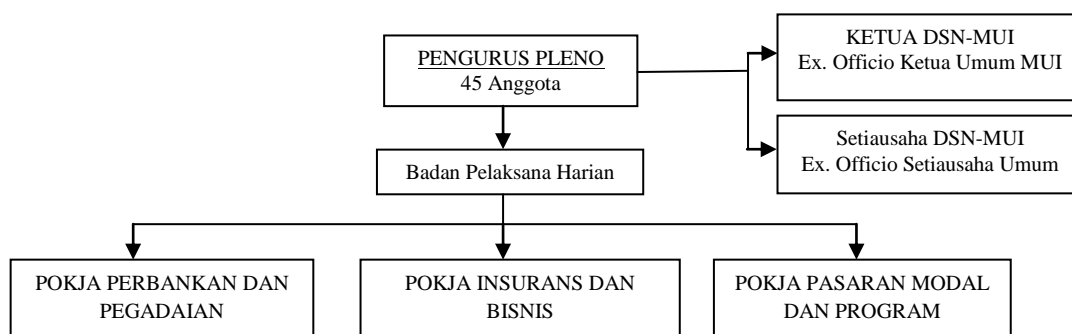
Sumber Data: Telah diubahsuai dari arsip DSN MUI, *Mengenal Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Sekretariat DSN MUI, 2011), 8-9.

Perbezaan antara susunan pengurus Pleno dengan BPH DSN terletak pada ketua pelaksana, timbalan ketua, bendahari dan kelompok kerja. Dalam pengurus Pleno terdapat ketua dan ketua pelaksana, sedangkan dalam Badan Pelaksana Harian hanya terdapat ketua sahaja.

Bahkan pengurus Pleno memiliki 4 timbalan ketua, sedangkan dalam BPH hanya ada 3 timbalan ketua. Dalam pengurus Pleno juga terdapat 2 timbalan setiausaha, manakala dalam BPH hanya terdapat 2 timbalan setiausaha.

Untuk itu, pengurus Pleno tidak memiliki Bendahari, sedangkan dalam BPH memiliki Bendahari. Berkaitan dengan perbahasan di atas, maka struktur organisasi DSN MUI secara umum dapat kita lihat dalam carta 3.3 berikut:

Carta 3.3: Struktur Organisasi DSN MUI



Sumber Data: Telah diubahsuai dari arsip DSN MUI, *Mengenal Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Sekretariat DSN MUI, 2011), 6-9

Mengikut penulis, carta 3.3 di atas menunjukkan bahawa DSN MUI sudah memiliki struktur organisasi yang jelas. Struktur organisasi DSN MUI termasuk dalam kategori struktur organisasi yang sederhana. Oleh itu, dengan menggunakan struktur yang sederhana maka tidak sukar melakukan koordinasi organisasi, konflik yang timbul dalam organisasi mungkin rendah, hanya sahaja ianya agak sedikit formal, dan mempunyai peranan yang desentralisasi pada seseorang.

Struktur organisasi seperti ini cukup memadai bagi organisasi DSN MUI dalam melaksanakan tugas utama dan fungsinya, namun ia masih kurang efektif kerana struktur tersebut, wujudnya ada level (tingkat) setelah MUI, iaitu Pimpinan Harian, kemudian BPH. Meskipun struktur ini menempatkan modal insan sebagai bahagian organisasi pada suatu pola interaksi yang terkoordinasi, bentuk struktur tersebut sangat menentukan pola-pola interaksi, koordinasi dan tingkah laku yang berorientasikan pada tugas dan tanggung jawab.

Penjelasan struktur organisasi DSN MUI sebagaimana terdapat dalam carta di atas ialah pengurus Pleno dan BPH. Pengurus Pleno yang merupakan organisasi tertinggi dalam DSN MUI. Ketua Pleno adalah *ex. Officio* ketua umum MUI, sehingga koordinasi tertinggi dalam organisasi DSN berada di tingkat Pleno. Pengurus Pleno inilah yang akan bertanggungjawab kepada *stakeholder* (pihak berkepentingan) DSN,

yakni MUI. Anggota Pengurus Pleno terdiri daripada para pimpinan MUI, beberapa anggota komisi fatwa, para pakar hukum Islam dari perguruan tinggi Islam, para pakar ekonomi dan kewangan Islam, para pelaku ekonomi dan kewangan Islam, dan para ahli dalam bidang muamalah dari pondok pesantren.

BHP adalah organisasi yang secara teknikal menjalankan tugas-tugas DSN MUI. BPH yang terdiri daripada para ahli hukum Islam dan para ahli di bidang ekonomi dan kewangan Islam, sama ada dalam bidang perbankan, insurans, pasaran modal, pegadaian, perniagaan lain yang bersifat Islam. BPH bertanggungjawab langsung kepada pengurus Pleno DSN. Pelaksanaan tugas BPH terbahagi kepada tiga kelompok kerja yang masing-masing di ketuai oleh seorang koordinator. Mereka adalah kelompok kerja bidang perbankan dan pegadaian, kelompok kerja bidang insurans dan urus niaga syariah, kelompok kerja bidang pasaran modal dan program.

Struktur organisasi seperti ini memungkinkan pimpinan organisasi menjalankan fungsinya dengan baik, seperti mendelegasikan hak dan sebagainya. Faktor kepemimpinan menjadi penting kerana berjalan dan tidaknya suatu organisasi sangat ditentukan oleh kemampuan seorang pemimpin dalam memimpin dan menyelaraskan pelaksanaan tugas dan tanggungjawab orang bawahannya. Autoriti, tanggungjawab dan kewajipan dari masing-masing struktur telah diatur dalam Pedoman Dasar Rumah Tangga DSN MUI.

DSN MUI dianggotai oleh para ulama, pengamal dan pakar dalam bidang-bidang yang berkaitan dengan ekonomi dan muamalah syariah yang memiliki akhlak mulia. Anggota DSN MUI ditunjuk dan diangkat oleh MUI untuk tempoh 4 (empat) tahun. Setelah jangka masa tersebut habis, yang bersangkutan dapat dipertimbangkan semula untuk diangkat semula sebanyak dua kali dalam tempoh dua penggal. Sedangkan anggota BPH DSN ditunjuk dan diangkat oleh MUI.⁶²

⁶² Surat Keputusan DSN MUI Nombor 02 Tahun 2000 tentang Pedoman Rumah Tangga DSN MUI, bahagian. 2.

Kesimpulan dari data-data sekunder di atas menunjukkan bahawa dari jumlah keseluruhan anggota dan pimpinan DSN MUI yang ada pada saat ini berjumlah 70 orang, akan tetapi dari 70 orang tersebut ada yang jawatan ganda. Mereka terdiri 9 orang dari unsur Pimpinan dan 36 orang unsur pleno serta 25 orang unsur BPH, di mana 16 orang di antaranya merupakan professor dalam bidang pengajian Islam. Sedangkan di lihat dari sudut tingkat pendidikan, 17 orang dari jumlah tersebut telah menyelesaikan pendidikan tingkat Doktor dan Doktor Falsafah (Ph. D), 21 orang telah menyelesaikan pendidikan tingkat sarjana (Master), 7 orang berpendidikan Sarjana Muda (Sarjana Strata.1), 4 orang berpendidikan Diploma (Sarjana Muda) dan latar belakang pendidikan hanya setakat pesantren sahaja. Hal ini dapat dilihat seperti KH. Ma'ruf Amin yang dilantik sebagai ketua pelaksana DSN MUI dan juga sebagai ketua BPH DSN MUI. Begitu juga Drs. H.M. Ichwan Syam yang ditunjuk sebagai setiausaha DSN MUI dan juga sebagai setiausaha BPH DSN MUI. Begitu juga dengan Dr. H. Hasanuddin yang menjawat jawatan ganda pada timbalan setiausaha baik pengerusi DSN mahupun BPH DSN. Jumlah tingkat pendidikan pengerusi tersebut di atas, lebih lanjut dapat dilihat pada jadual 3.3 berikut:

Jadual 3.3. Tingkat Pendidikan Pimpinan dan Anggota DSN-MUI

NO.	TINGKAT PENDIDIKAN	JUMLAH
1	Professor	16
2	Doktor Falsafah (Ph. D)	19
3	Sarjana (Master)	21
4	Sarjana Muda (Sarjana Strata.1)	7
5	Diploma (Sarjana Muda)	3
6	Pesantren	1
	Jumlah	67

Sumber Data: Telah diubahsuai dari arsip DSN MUI, *Mengenal Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Sekretariat DSN MUI, 2011), 8-9

Perbincangan selanjutnya tentang mekanisme dan pola kerja DSN MUI. Dalam hal ini pengkaji akan membahaskan terlebih dahulu yang berkaitan dengan mekanisme kerja DSN MUI. Mekanisme kerja DSN MUI yang telah disusun dalam keputusan MUI

mengenai susunan pengurus DSN MUI, pada dasarnya merupakan lanjutan daripada tugas dan hak kuasa DSN yang sudah dijelaskan sebelumnya.

Pada mekanisme kerja DSN MUI, didapati wujudnya tiga unsur yang mustahak diperhatikan, iaitu: DSN MUI, BPH DSN MUI, dan DPS. Mekanisme kerja yang berkaitan dengan DSN MUI, ialah: (1). DSN mengesahkan rancangan keputusan yang diusulkan oleh BPH, (2). DSN melakukan mesyuarat Pleno, paling kurang satu kali dalam tiga bulan atau apabila diperlukan, (3). DSN membuat laporan tahunan yang berisi pernyataan yang dimuat dalam laporan tahunan (*annual report*) mengenai lembaga kewangan syariah yang telah/tidak memenuhi seluruh ketentuan syariah sesuai dengan keputusan yang dikeluarkan DSN.⁶³

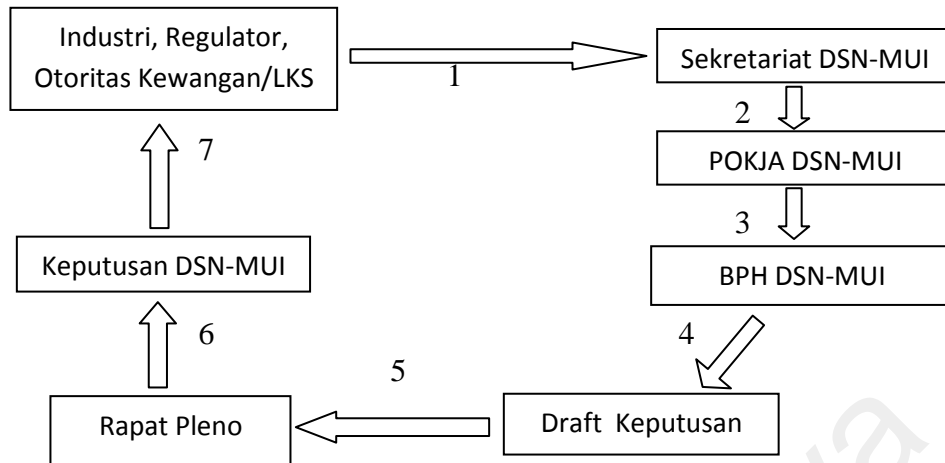
Sedangkan mekanisme kerja yang berkaitan dengan BPH DSN MUI, ialah: *pertama* BPH menerima cadangan atau pertanyaan hukum mengenai satu produk lembaga kewangan syariah. Cadangan ataupun pernyataan diajukan kepada pejabat BPH; *kedua* pejabat yang di pimpin oleh setiausaha apabila menerima satu cadangan atau sebarang soalan harus menyampaikan permasalahan tersebut kepada ketua selewat-lewatnya satu hari kerja; *ketiga* ketua BPH bersama anggota dan staff ahli selambat-lambatnya 20 hari kerja setelah cadangan atau pertanyaan itu ada, membuat memorandum khas yang berisi kajian dan pembahasan pertanyaan atau cadangan yang ada; *keempat* ketua BPH membawa hasil pembahasan tersebut ke dalam mesyuarat pleno DSN untuk mendapat pengesahan; dan *kelima* keputusan atau memorandum DSN ditandatangani oleh Ketua dan Setiausaha DSN.⁶⁴

Mekanisme atau tahapan penyusunan keputusan DSN MUI dapat dilihat dalam rajah 3.1:

⁶³ Surat Keputusan DSN MUI Nombor: 02 Tahun 2000, tentang Pedoman Dasar DSN MUI, nombor 1 pada mekanisme kerja bahagian B.

⁶⁴ *Ibid.*

Rajah 3.1. Tahapan Penyusunan Keputusan DSN MUI



Sumber Data: Diubahsuai dari Arsip DSN MUI, *Mengenal Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat DSN MUI, 2011), 10-11.

Berdasarkan rajah 3.1 di atas, menunjukkan bahawa mekanisme pembuatan keputusan dimulai dari penyampaian permohonan oleh masyarakat/industri, kemudian otoriti kewangan dan regulator menyampaikan permohonan tersebut kepada pentadbiran DSN MUI terkait permasalahan di bidang pasaran modal Islam. Setelah itu, pihak pentadbiran meneruskan permohonan kepada kelompok kerja pasaran modal Islam yang beranggota 5 orang. Pada tahap ini kelompok kerja melakukan: *pertama*, *case hearing* dengan pemohon, kemudian *kedua*, pengelompokan masalah, diakhiri *ketiga*, pembuatan rumusan masalah.

Tahapan selanjutnya ialah penyerahan rumusan masalah dari kelompok kerja ke pengerusi BPH DSN MUI. Kemudian BPH DSN MUI melakukan mesyuarat mingguan yang dihadiri oleh 25 orang anggota pengerusi harian termasuk dua orang wakil tetap Bank Indonesia dan dua orang wakil tetap juga dari kementerian kewangan. Pada tahap ini, BPH DSN MUI melakukan kajian Hukum, *hearing* dengan pihak Industri dan otoriti kewangan serta regulator, kemudian membuat draf rumusan cadangan, yang diakhiri dengan melakukan pengesahan dengan Regulator (pihak Kerajaan). Seterusnya dalam penyusunan draft keputusan tersebut, pengerusi BPH DSN MUI melakukan kajian mendalam dengan melibatkan para pakar di bidang terkait dan melakukan

penggalan dalil dari kitab-kitab *fiqh* baik klasik mahupun kontemporari. Pada tahapan ini, draft keputusan yang telah diselesaikan oleh BPH DSN MUI, kemudian diajukan dan dibahaskan dalam mesyuarat pleno DSN MUI yang dihadiri oleh seluruh anggota DSN MUI. Di mana dalam mesyuarat Pleno tersebut, DSN MUI melakukan: pemaparan draft keputusan oleh BPH, kemudian diadakan sebuah sesi tanggapan anggota pleno (umum dan khusus) terhadap draft, setelah itu dilakukan penyempurnaan draft keputusan dengan melakukan persepaduan dengan aturan yang lain, kemudian draft keputusan tersebut disetujui dan menjadi sebuah keputusan. Semua tahapan ini diakhiri dengan penyerahan keputusan kepada masyarakat/industry serta kuasa kewangan.

Berkaitan dengan pola kerja DSN MUI, dapat diuraikan sebagai berikut: *pertama* DSN menyelenggarakan mesyuarat pleno sekali dalam tiga bulan atau pada masa yang dianggap perlu; *kedua* waktu dan tempat mesyuarat serta lembaga yang ikut dalam mesyuarat ditentukan oleh BPH DSN dengan persetujuan ketua atau setiausaha; *ketiga* surat jemputan mesyuarat disampaikan sekurang-kurangnya tiga hari sebelum mesyuarat dilaksanakan; *keempat* surat jemputan mesyuarat ditandatangani oleh ketua dan setiausaha.

Mesyuarat pleno yang diselenggarakan DSN MUI tersebut adalah dengan tugas untuk:

- (1). Menetapkan, merubah, atau mencabut pelbagai keputusan dan pedoman kegiatan lembaga kewangan syariah;
- (2). Mengesahkan atau menjernihkan hasil kajian terhadap cadangan atau pertanyaan mengenai suatu produk atau jasa lembaga kewangan syariah;
- (3). Bahan mesyuarat sebagaimana dimaksudkan perenggang a dan b disiapkan dan dianjurkan oleh BPH DSN. Kemudian DSN mengeluarkan laporan tahunan dalam bentuk *annual report* secara teratur disertai dengan pernyataan secara resmi lembaga kewangan syariah yang bersangkutan telah/tidak memenuhi ketentuan syariah.

DSN memberikan cadangan-cadangan pengembangan lembaga kewangan syariah kepada Direksi atau kepada suruhanjaya lembaga kewangan syariah yang berkaitan dan dapat menerima cadangan atau pertanyaan hukum mengenai suatu produk atau jasa lembaga kewangan yang ditunjukkan langsung kepada pejabat BPH DSN.⁶⁵

Pola kerja yang diatur oleh organisasi DSN sangat ideal dan cukup teratur, akan tetapi aturan ini tidak mencerminkan tujuan DSN sebagai pembuat keputusan, pengawas syariah, dan pendorong penerapan agama secara utuh dalam amalan perniagaan. Hal ini berlaku kerana DSN lebih banyak menunggu pertanyaan, bahkan majoriti keputusan yang dikeluarkan hanya jika ada pemohon sebuah keputusan sama ada dari pihak masyarakat mahupun pihak industri, bahkan konsekuensi produk keputusan tersebut merupakan tolak ukur dari pertanyaan masyarakat, bukan dari inisiatif dan gagasan DSN yang hendak mendorong perkembangan *fiqh* muamalah di Indonesia sahaja.

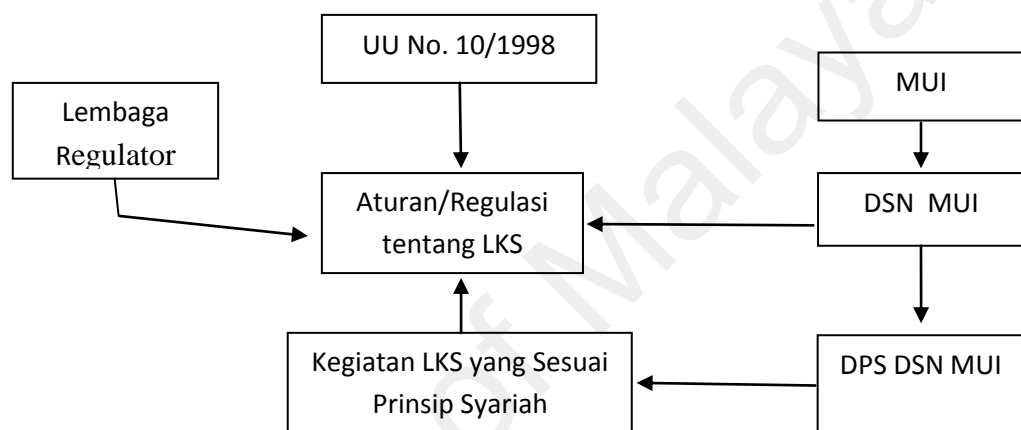
Dalam hal pengawasan, DSN menubuhkan institusi pengawasan syariah iaitu Dewan Pengawas Syariah (di singkat DPS)⁶⁶. Di mana prosedur penetapan keputusan DPS di LKS dan Lembaga Bisnis Syariah (di singkat LBS) adalah sebagai berikut: *pertama* LKS mengajukan permohonan penempatan DPS kepada DSN melalui pejabat setiausaha DSN. Permohonan tersebut boleh disertai nama calon DPS atau meminta calon kepada DSN; *kedua* permohonan tersebut di bahaskan dalam mesyuarat BPH DSN-MUI; *ketiga* apabila diperlukan diadakan silaturahmi antara BPH DSN MUI dengan calon DPS untuk mengenal lebih jauh keperibadian dan kepantasannya; *keempat* hasil mesyuarat BPH DSN MUI dilaporkan kepada pengetua DSN-MUI; *kelima* pengetua DSN MUI menetapkan nama-nama yang diangkat sebagai DPS.

⁶⁵ *Ibid*, bahagian 3.

⁶⁶ DPS bertugas mengawasi secara periode pada LKS yang berada di bawah pengawasannya agar sesuai dengan ketentuan dan prinsip syariah yang telah diputuskan oleh DSN, serta berfungsi sebagai penasihat dan pemberi saran kepada direksi (CEO), pengetua unit usaha syariah, dan juga sebagai wakil DSN dalam mengawasi pelaksanaan keputusan DSN di LKS, serta memberikan pendapat (*opini*) syariah. DPS berkewajiban mengajukan usul-usul pengembangan LKS kepada pengetua lembaga yang bersangkutan dan kepada DSN. DPS melaporkan perkembangan produk dan operasional LKS yang diawasinya dalam Mesyuarat rutin mingguan tiap hari Rabu. Kemudian DPS merumuskan permasalahan yang memerlukan pembahasan DSN. (lihat <http://mui.or.id/>)

Berkaitan dengan belum ditetapkan keputusan, maka ada sebuah pendapat (*opini*) syariah⁶⁷ boleh dijadikan pedoman sementara sebelum adanya keputusan DSN mengenai masalah tersebut. Di mana kedudukan pendapat syariah tersebut bersifat sementara, sampai keluarnya keputusan DSN. Sebelum adanya keputusan DSN, *opini* syariah dibenarkan atau boleh dijadikan landasan pelaksanaan produk LKS. Oleh itu, antara DSN MUI dan LKS dalam penetapan sebuah keputusan mempunyai kaitan yang erat, dan dapat di lihat dalam rajah 3.2 berikut:

Rajah 3.2. Hubung kait antara DSN MUI dengan LKS



Sumber Data: Diubahsuai dari Data DSN MUI yang diperolehi daripada Kanny Hidayat, (Naib Setiausaha DSN MUI) dalam temu bual dengan penulis pada 15 Jun 2011 di pejabat DSN MUI Jakarta.

3.3.2 Kedudukan Keputusan DSN MUI dalam Perundangan Negara

Keputusan adalah pandangan ahli/ulama dalam menetapkan hukum Islam tentang suatu peristiwa yang memerlukan ketetapan hukum. Seorang ahli/ulama tidak hanya berperanan sebagai seorang ahli/ulama dalam ilmu *fiqh* sahaja, akan tetapi ia juga seorang yang mampu menguasai sesuatu masalah yang akan diberikan ketetapan hukumnya (*taṣawwur al-mas'alah*). Berkaitan dengan karakter fatwa muamalah, dalam Islam dikenal dengan istilah keputusan *fiqh* muamalah, dan dapat juga diperkatakan bahawasanya suatu keputusan adalah sesuatu yang tidak ada keterikatan. Maksudnya, keputusan berbentuk fatwa yang dikeluarkan tidak memiliki kekuatan untuk mengikat

⁶⁷ Pendapat (*Opini*) syariah adalah pendapat kolektif dari DPS yang telah di bahaskan secara cermat dan mendalam mengenai kedudukan/ketentuan *syar'i* yang berkaitan dengan produk atau aktiviti LKS.

sesiapa bahkan pada pihak yang meminta keputusan (*mustaftī*)⁶⁸. Hal ini kerana, seorang *mustaftī* yang tidak berpuas hati dengan sesuatu keputusan yang dikeluarkan boleh sahaja mengajukan permasalahan yang sama kepada *muftī* lain untuk mendapatkan pandangan yang berbeza (*second opinion*) dari *muftī* yang berbeza.⁶⁹ Karakter ini ditegaskan oleh al-Haṭṭab bahawa *iftā'* bermakna penerangan tentang hukum Islam yang tidak wajib untuk diikuti.⁷⁰ Menurut al-Syāṭibī, fatwa dalam erti *al-iftā'* adalah keterangan-keterangan tentang hukum Islam yang tidak bersifat mengikat untuk diikuti.⁷¹

Hal ini berbeza sedikit dengan keputusan berbentuk fatwa yang telah dikeluarkan oleh ulama/ahli DSN MUI yang berkaitan dengan muamalah (pasaran modal Islam), di mana keputusan tersebut dapat dijadikan panduan dan aturan oleh lembaga kewangan dan non-kewangan syariah di Indonesia. Ini kerana, keputusan yang ditetapkan oleh DSN MUI tentang pasaran modal Islam berdasarkan permintaan dari institusi regulator kewangan syariah yang memiliki kepentingan terhadap keputusan tersebut untuk mendapatkan dasar aturan (*regulation*) kewangan dan non-kewangan syariah. Ini bermakna, keputusan tersebut dapat mengikat apabila telah diterima dalam peraturan perundangan.

Untuk itu, autoriti DSN MUI dalam bidang syariah adalah sangat penting untuk menjamin kesesuaian LKS di Indonesia dengan ajaran Islam. Hal itu sebagaimana diatur dalam Undang-undang Republik Indonesia Nombor: 10 Tahun 1992 dan Undang-undang Republik Indonesia Nombor: 7 Tahun 1998. Keberadaan DSN MUI sebagai sebuah institusi yang mempunyai kemampuan dalam bidang keagamaan dan mempunyai hak dalam menetapkan keputusan tentang ekonomi dan kewangan Islam

⁶⁸ Pihak yang secara aktif berkepentingan terhadap lahirnya keputusan.

⁶⁹ Sahal Mahfudh, "Agenda Krusial Bahtsul Masa'il: Mempertimbangkan Realiti di Hadapan Kebenaran Teoritik", (makalah Rakernas Lembaga Bahtsul Masail PBNU, 06 sampai 09 Ogos 2007), 2.

⁷⁰ Wizarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islāmiyyah, *Al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah*. (Kuwait: t.n.p, 1990), 25:238. Lihat juga Ahmad Hidayat Buang, "Bentuk dan Statistik Fatwa", dalam *Fatwa di Malaysia*. (Kuala Lumpur: Jabatan Syariah dan Undang-undang, API-UM, 2004), 117.

⁷¹ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsa ibn Muḥammad al-lakhnī al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Aḥkām*, (Beirut: Dār Al-Ma'rifah, 1986) 4: 148.

telah diakui oleh Bank Indonesia (BI) sebagai pemegang kekuasaan dan sebagai pusat di bidang kewangan dan kementerian kewangan sebagai pemegang kekuasaan di bidang fiskal. Kedua institusi pemerintahan tersebut telah menetapkan DSN MUI sebagai rakan dalam mengatur LKS yang menjadi tanggung jawab masing-masing.

Kedua-dua institusi pemerintah tersebut menyerahkan sepenuhnya hak aturan syariah yang berkaitan dengan LKS kepada DSN MUI, misalnya dalam hal memeriksa salah satu kebenaran prinsip penubuhan LKS di Indonesia, di mana LKS tersebut telah disyaratkan agar mematuhi dan memenuhi aspek syariah. Maka, semua penentuan yang dilaksanakan di lembaga tersebut sama ada betul-betul memenuhi aspek dan tuntutan syariah atau tidak, semuanya bergantung pada peranan DSN MUI⁷². Selain itu, dalam hal produk dan akad yang diguna pakai oleh LKS untuk menjalankan operasi dan aktiviti juga mesti merujuk kepada dasar ketetapan keputusan yang telah dikeluarkan oleh DSN MUI. Dengan itu, LKS tidak dibenarkan untuk mendasarkan prinsip syariah dan operasinya hanya merujuk kepada pendapat ulama tertentu tanpa merujuk kepada keputusan daripada DSN MUI.

Dengan demikian, dapatlah disimpulkan bahawa keputusan DSN MUI akan mempunyai daya tarikan yang kuat dalam pelaksanaan keputusannya berbentuk fatwa tentang *fiqh* muamalah yang diterapkan dalam pasaran modal Islam di Indonesia apabila telah dijadikan peraturan (*regulation*) oleh institusi regulator, yakni Undang-undang, Bank Indonesia, atau kementerian kewangan. Hal ini yang kemudiannya menjadi suatu fahaman di kalangan pemikir Islam tentang bagaimana wujudnya atau diterimanya keputusan ulama dalam aturan negara secara automatik. Tapi, masalah ini tidak akan dapat wujud dengan sendirinya kerana DSN MUI bukan lembaga kerajaan tetapi merupakan lembaga swasta yang tidak mempunyai autoriti untuk mengatur dengan

⁷² Dapat dilihat pada bahagian 31 SK DIR BI Nombor: 32/34/1999 yang menyatakan bahawa untuk melakukan usaha-usahanya, bank umum syariah diwajibkan untuk merujuk kepada keputusan DSN MUI. Demikian pula pada bahagian 28 dan 29 disebutkan bahawa bank yang mahu melakukan aktiviti atau suatu usaha yang belum ditetapkan keputusannya oleh DSN MUI, maka bank tersebut wajib memohon persetujuan dahulu dari DSN MUI sebelum melaksanakan kegiatan tersebut.

sendirinya LKS yang tumbuh.⁷³ Oleh yang demikian, jika keputusan DSN MUI mahu dijadikan sebagai panduan dan rujukan utama LKS di Indonesia maka perlunya keputusan tersebut dijadikan sebagai peraturan terlebih dahulu oleh regulator.

Dalam hal ini, untuk menangani permasalahan tersebut di atas, DSN MUI diberi hak untuk memastikan keputusan yang telah ditetapkan dapat diserap dalam setiap operasi LKS. Yang kemudian dalam melakukan fungsi mengawal, DSN MUI menubuhkan DPS yang diberikan kepercayaan untuk mengawal pelaksanaan keputusan DSN MUI tersebut di LKS, di samping itu juga bertugas memberikan pandangan syariah terhadap permasalahan agama yang timbul di mana permasalahan itu belum ditetapkan keputusannya. Akan tetapi pandangan DPS ini hanya bersifat sementara, jika DSN MUI telah mengeluarkan keputusan terhadap masalah yang dikehendaki, maka aktiviti LKS tersebut mestilah mengikuti keputusan yang baru tersebut.⁷⁴ Akan tetapi, masyarakat umum Indonesia berpendapat lain, iaitu menyatakan bahawa keputusan DSN MUI hanyalah bersifat ajakan moral sahaja, yang tidak terikat dan tidak wajib diikuti. Mengikut penulis pendapat masyarakat ini terjadi kerana masyarakat Muslim Indonesia majoritinya bergabung dengan organisasi masyarakat (ORMAS) Islam seperti NU (Nahdlatul Ulama) dan Muhammadiyah, yang tidak berkewajipan untuk mematuhi keputusan DSN MUI tersebut⁷⁵. walaupun secara *de facto* (kenyataan) pengerusi DSN MUI terdiri dari individu yang mewakili organisasi Islam tersebut, meskipun secara *de jure* (hukum) tidak ada ketetapan langsung tentang jumlah wakil organisasi tersebut dalam pengurusan DSN MUI.

Sebenarnya hubungan ORMAS Islam, cendekiawan dan pegawai yang ada dalam keanggotaan MUI ini, saling mempengaruhi dalam penetapan keputusan. Dalam hal ini,

⁷³ Cholil Nafis, "Fatwa Fiqh Muamalah MUI: Studi Analisis ke atas Pemikiran Hukum, Metod Instibat dan Penyerapannya ke dalam Peraturan Perundangan", dalam *Tesis* Doktor Falsafah untuk jabatan Syariah dan Undang-undang, pada Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, (2010), 128-130.

⁷⁴ Temu bual bersama Kanny Hidayat, Naib Setiausaha BPH DSN MUI, pada 15 Jun 2011.

⁷⁵ Ini kerana tidak adanya aturan yang berhubung kait secara tersusun antara ORMAS Islam dengan DSN MUI, sehinggalah setiap keputusan tersebut hanyalah merupakan seruan moral dan pandangan ulama DSN MUI dalam alternatif hukum

terdapat tiga klasifikasi tentang hubungan penetapan keputusan dengan ORMAS Islam, antaranya: *pertama*, suatu masalah hukum yang telah dibahasakan oleh ORMAS Islam seperti NU dan Muhammadiyah akan menjadi asas penetapan keputusan DSN MUI⁷⁶; *kedua*, ORMAS Islam akan mengkaji sendiri suatu masalah begitu pun DSN MUI⁷⁷, di sini tiada kaitan dan hubungannya antara ketetapan hukum ORMAS Islam dengan DSN MUI, akan tetapi kedua-duanya bertujuan untuk memenuhi tuntutan masyarakat masing-masing; *ketiga*, terdapat hubungan antara keputusan yang dibuat oleh ORMAS Islam dengan keputusan DSN MUI disebabkan semua masalah dan pengetahuan berada di bawah kuasa pengerusi yang berperanan di DSN MUI dan ORMAS Islam⁷⁸.

Kedudukan keputusan DSN MUI ini, tidak mempunyai daya tarikan kepada masyarakat yang lebih cenderung kepada ORMAS Islam sama ada NU mahupun Muhammadiyah. Masyarakat memutuskan keputusan hukum berdasarkan aliran pemikiran hukum yang dibawa oleh ORMAS Islam tanpa banyak dipengaruhi oleh DSN MUI. Akan tetapi individu yang menjawat jawatan sebagai pengurus di DSN MUI dan di ORMAS Islam secara tidak langsung telah memindahkan keputusan tersebut, demikian pula keputusan yang ada dalam ORMAS Islam secara tidak langsung telah mempengaruhi cara fikir dalam proses pengambilan keputusan DSN MUI. Hal ini kerana, pengurus di DSN MUI dipilih berdasarkan kemampuan anggota bukan kerana

⁷⁶ Contohnya: fatwa tentang haram bunga bank konvensional. Keputusan awalnya diputuskan oleh MUNAS dan konferensi besar ulama NU tahun 1992 di Bandar Lampung yang memutuskan bahawa bank Islam adalah tanpa bunga, kemudian dalam sidang Lajnah Tarjih Muhammadiyah tahun 1968 di Sidoarjo yang menyarankan kepada pengerusi Pusat agar berusaha mewujudkan konsep system ekonomi sesuai dengan kaedah Islam. kemudian keputusan ini pakai sebagai bahan pertimbangan untuk membuat keputusan tentang haram bunga bank (lihat dalam ijtima ulama komisi fatwa MUI se-Indonesia tentang faedah bank, yang diselenggarakan pada 16 Disember 2003, namun fatwanya dikeluarkan pada 24 Januari 2004)

⁷⁷ Contohnya: fatwa tentang wakaf wang yang hukumnya harus dengan menentu bahawa nilai asalnya tidak terjual, tidak boleh dijual, dihibahkan dan atau diwariskan. Fatwa ini dikeluarkan pada 1 May 2002M/28 Safar 1423H. sedangkan NU dalam hal ini memutuskan dalam Mesyuarat Nasional 'Alim Ulama pada 28 Julai 2002/17 Rabi'ul al-Thani 1423H menetapkan bahawa hukum wakaf wang tidak boleh, kerana tidak memenuhi syarat-syarat wakaf menurut sebahagian ulama Hanafiyyah, Malikiyyah, Shāfi'iyah dan Hanābillah. Akan tetapi sebahagian ulama Hanafiyyah membolehkannya.

⁷⁸ Contohnya: keputusan DSN MUI tentang reksa dana syariah yang dikeluarkan dalam mesyuarat Nasional 'Alim Ulama pada 29-30 Julai 1997M/24-25 Rabi'ul awa 1417H, ini relative sama dengan keputusan 'Alim Ulama NU pada mesyuarat nasional tanggal 17-21 November 1997M/16-20 Rejab 1415.

penglibatan ORMAS Islam, meskipun aliran pemikiran hukum di kalangan ORMAS Islam tidak lari daripada mewarnai pemikiran hukum Islam di DSN MUI⁷⁹.

Oleh itu, keputusan yang disampaikan oleh DSN tidak hanya sebagai ajakan moral sahaja yang secara teknikal operasinya tidak mempunyai kekuatan hukum sama sekali (sulit diimplementasikan). Dengan perkataan lain, DSN tidak lebih hanya sebagai lembaga *taqnīn al-ahkām*⁸⁰ sahaja dan setakat memberikan pendapat hukum (*legal opinion*) bahawa semua transaksi yang diselenggarakan di pasaran modal harus sesuai dengan keputusan DSN, dan akan mendapatkan kekuatan hukum apabila telah diterima dalam sebuah regulasi/peraturan Negara.

3.4 MPS SC Dan Pasaran Modal Islam Malaysia

Bermula dengan kesedaran untuk meningkatkan penglibatan umat Islam dalam aktiviti ekonomi terutamanya di dalam sektor perbankan dan kewangan, maka pihak kerajaan telah membuat keputusan bagi mewujudkan satu sistem kewangan Islam. Ini adalah bagi menarik minat umat Islam untuk terlibat dengan aktiviti ekonomi yang bebas daripada riba dan melakukan sebarang aktiviti yang selaras dengan syarak.

Setelah sistem perbankan Islam mula beroperasi pada tahun 1983 oleh Bank Islam Malaysia Berhad pada fasa pertama dan penubuhan cawangan-cawangan perbankan Islam (*Islamic Windows*) oleh institusi perbankan yang lain melalui Sistem Perbankan Tanpa Faedah (SPTF) atau Sistem Perbankan Islam (SPI) pada fasa kedua iaitu pada tahun 1993, maka dicadangkan penubuhan Pasaran Modal Islam (PMI) yang dapat menjana pertumbuhan ekonomi umat Islam.

Dalam membangunkan pasaran modal negara, Suruhanjaya telah mengenal pasti pembangunan pasaran modal Islam sebagai salah satu daripada agenda utamanya.

⁷⁹ Temu bual bersama Kanny Hidayat, Naib Setiausaha BPH DSN MUI, pada 15 Jun 2011

⁸⁰ Iaitu lembaga yang bertugas mengawasi bagaimana penerapan hukum Islam di Indonesia dalam bidang ekonomi syariah.

Agenda ini diteruskan dalam Pelan Induk Pasaran Modal Malaysia yang dilancarkan pada 22 Februari 2001. Antara objektif utama yang digariskan oleh pelan ini adalah menjadikan Malaysia sebagai pusat pasaran modal Islam antarabangsa.⁸¹

Dalam mencapai hasrat murni ini, Suruhanjaya telah mengambil dua pendekatan, iaitu:⁸²

- 1) Penyediaan prasarana yang diperlukan untuk penyelidikan, perbincangan dan dialog; dan
- 2) Usaha khusus untuk mengembangkan dan memperkukuh pasaran.

Bagi menyelia dan menyelaras instrumen di dalam pasaran modal Islam, memerlukan satu badan yang menjalankan kerja-kerja penyelidikan dan pembangunan produk agar dapat bersaing dengan pasaran modal konvensional. Begitu juga keperluan kepada badan yang dapat menentukan keharusan kepada instrumen atau produk yang dijalankan oleh pasaran modal Islam.

3.4.1 Sejarah Penubuhan MPS SC

MPS adalah Majlis Penasihat Syariah yang ditubuhkan pertama kali oleh Suruhanjaya Sekuriti pada 16 May 1996. Sejarah penubuhan MPS ini bermula apabila pihak Suruhanjaya Sekuriti menubuhkan Kumpulan Penyelidik Instrumen Islam (KPII) pada tahun 1994 yang dianggotai oleh pakar Syariah dan tokoh korporat. Mereka merupakan penyelidik tidak formal yang berperanan sebagai penasihat kepada Suruhanjaya Sekuriti dalam membuat kajian mengenai kedudukan instrumen pelaburan konvensional yang sedia ada di pasaran dari sudut syarak.⁸³

KPII telah menunjukkan kejayaan dalam meneroka asas-asas pembangunan pasaran modal Islam di Malaysia. Hal ini dapat dilihat dari lapan kali mesyuarat yang diadakan oleh KPII sepanjang tahun 1995 hingga 1996. Kemudian dalam usaha lebih untuk membangunkan pasaran modal Islam lebih kompetitif, Suruhanjaya Sekuriti

⁸¹ Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti.*, 2.

⁸² *Ibid.*, 3.

⁸³ Nik Mohamad Rusli Nik Jaafar, "Pembangunan Pasaran Modal Islam di Malaysia..", 7.

kemudian telah menubuhkan satu unit di bawah bahagian dasar dan pembangunan pasaran yang dikenali sebagai Unit Pasaran Modal Islam (UPMI) pada tahun 1994 dan bertindak sebagai sekretariat KPII.⁸⁴

Unit ini diberi tanggungjawab untuk menjalankan penyelidikan dan pembangunan produk pasaran modal Islam dalam sektor ekuiti, hutang dan derivative dan mengkaji sekuriti syarikat tersenarai.⁸⁵ Ia mempunyai pegawai sepenuh masa yang memiliki latar belakang pendidikan syariah, khususnya dalam bidang fiqh muamalat dan juga kewangan moden. Gandingan kerja yang menggabungkan tenaga profesional daripada dua latar belakang berbeza ini adalah penting dalam menghasilkan satu kumpulan kerja yang mampu mencapai matlamat yang telah digariskan.⁸⁶

Untuk itu, Suruhanjaya Sekuriti telah mengembangkan peranan KPII tersebut dan menaikkan taraf menjadi sebuah badan berkanun yang lebih formal yang dinamakan Majlis Penasihat Syariah (MPS) pada may 1996. Ahli-ahli MPS terdiri daripada individu-individu yang berkelayakan bagi memberikan pandangan dan mempunyai pengalaman luas dalam penggunaan prinsip Syariah, terutama dalam bidang muamalat dan kewangan Islam.

Penubuhan MPS ini telah mendapat restu daripada Menteri Kewangan Malaysia dan ia telah diberi mandat dalam memastikan perjalanan pasaran modal Islam selaras dengan prinsip-prinsip syariah. Bidang kuasanya ialah, memberikan nasihat kepada Suruhanjaya dalam semua perkara berhubung pembangunan pasaran modal Islam yang komprehensif dan bertindak sebagai pusat rujukan dalam semua isu pasaran modal Islam.

Berkaitan dengan penubuhan MPS, didapati suatu matlamat bahawa justifikasi penubuhan MPS ini adalah untuk mewujudkan satu badan berkanun yang membentuk

⁸⁴ Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 3-4.

⁸⁵ Hasil penyelidikan dan kajian yang telah dijalankan oleh unit ini akan dibentangkan dalam Majlis Penasihat Syariah (MPS) untuk mendapat kelulusan dan keputusan.

⁸⁶ Nik Mohamad Rusli Nik Jaafar, "Pembangunan Pasaran...", 3.

kriteria dalam mewujudkan satu tanda aras (*benchmark*) bagi penentuan keharusan sekuriti ataupun instrumen yang terdapat di dalam pasaran modal.

Oleh itu, dalam memperkenalkan instrumen-instrumen pasaran modal Islam, MPS telah mengambil dua pendekatan iaitu, *pertama*, dengan mengkaji kesahihan instrumen konvensional yang diamalkan oleh pasaran modal tempatan daripada perspektif syariah. Kajian tertumpu pada struktur, mekanisme dan penggunaan instrumen tersebut sama ada terdapat sebarang percanggahan dengan prinsip-prinsip syariah. *Kedua*, merangka dan membentuk instrumen kewangan baru berlandaskan prinsip-prinsip syariah. Di dalam kajian ke arah pembentukan kriteria syariah, pihak MPS telah mendapatkan nasihat dan pandangan daripada semua pihak sama ada dalam atau luar negeri yang kemudiannya diselaraskan mengikuti keperluan pasaran tempatan.⁸⁷

MPS juga turut bertanggungjawab dalam memastikan operasi dan perjalanan pasaran modal Islam mengikuti lunas-lunas syariah. MPS juga menasihati Suruhanjaya dalam perkara-perkara berkaitan dengan pembangunan pasaran modal Islam yang menyeluruh. MPS juga menjadi pusat rujukan bagi isu-isu berkaitan pasaran modal Islam dan syariah. Begitu juga, MPS akan mengeluarkan senarai sekuriti lulus syariah terhadap sekuriti yang disenaraikan di BSKL. Senarai ini penting dalam membantu pelabur Muslim mengenal pasti sekuriti yang selaras dengan prinsip syariah dan sekali gus meningkatkan keyakinan mereka tanpa sebarang keraguan dalam membuat pelaburan. Senarai sekuriti yang diluluskan syariah pertama kali diterbitkan dan diumumkan pada Jun 1997.⁸⁸

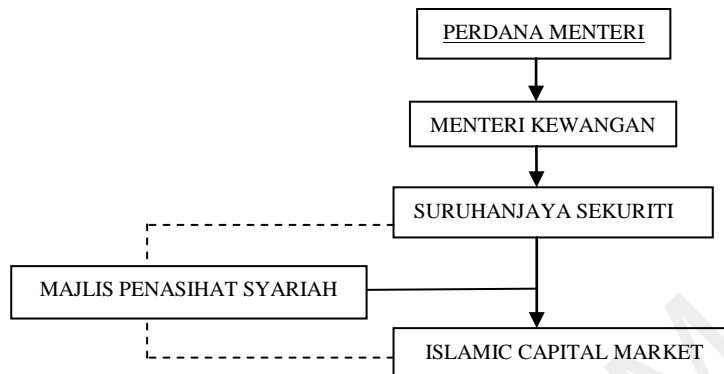
Berbincang mengenai struktur organisasi MPS, dalam seksyen 16 SCA telah memperuntukkan bahawa Suruhanjaya mempunyai kuasa penuh dalam menjalankan tugasnya berdasarkan undang-undang sekuriti. Manakala seksyen 18 SCA menyebutkan

⁸⁷ Nurdin Ngadimon, "Penganalisan Sekuriti-sekuriti Tersenarai: Kriteria Syariah" (Kertas Kerja Seminar Pengenalan Pasaran Modal Islam di Dewan Persidangan Suruhanjaya Sekuriti, 8 Julai 1999), 2.

⁸⁸ Suruhanjaya Sekuriti, *Laporan Tahunan Suruhanjaya Sekuriti 2001*. (Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti, 2002), 2-25

bahawa Suruhanjaya diberi kuasa untuk menubuhkan suatu jawatankuasa yang boleh membantunya menjalankan tugas berdasarkan akta, dan Suruhanjaya juga dibenarkan melantik sesiapa yang layak untuk menganggotai jawatankuasa tersebut. Berkaitan dengan struktur organisasi MPS-SC, dapat dilihat dalam carta 3.3 berikut:

Carta 3.3: Struktur Organisasi MPS SC



Sumber Data: ICM (2010)

Carta 3.4 di atas menunjukkan bahawa MPS memiliki struktur yang jelas dan sederhana, sehingga setiap keputusan dalam mesyuarat dijalankan dengan baik sesuai dengan tugas utama dan fungsinya dalam membuat keputusan mengenai pasaran modal Islam dan memberikan nasihat kepada suruhanjaya sekuriti Malaysia bagi memastikan operasi dan perjalanan pasaran modal Islam mengikut lunas-lunas syariah.

Sedangkan Ahli-ahli MPS adalah terdiri daripada 11 orang ahli dan dilantik oleh Suruhanjaya setiap dua tahun sekali.⁸⁹ Individu yang menganggotai MPS terdiri daripada mereka yang mempunyai latar belakang kepakaran dan pendidikan yang berbeza. Mereka terdiri daripada Mufti, Pengarah Kehakiman Syariah, Ahli Akademik, Hakim *syar'i* dan tokoh korporat. Nama-nama Ahli MPS akan disenaraikan dalam jadual 3.5 berikut:

⁸⁹ Senarai Ahli Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti dalam periode 1 Julai 2012 hingga 30 Jun 2014. Lihat di laman web <http://www.sc.com.my/>; See more at: <http://www.pakdi.net/senarai-ahli-majlis-penasihat-shariah-suruhanjaya-sekuriti-malaysia-20122014/#>

Jadual 3.5: Ahli Majlis Penasihat Syariah SC (1 Julai 2012 - 30 Jun 2014)

No	Ahli Majlis Penasihat Syariah SC		Tarikh Luput Pendaftaran
1.	Tun Abdul Hamid Haji Mohamad	Former Chief Justice of The Federal Court Malaysia	30 Jun 2014
2.	Tan Sri Sheikh Ghazali Hj Abdul Rahman	Shariah Legal Adviser Shariah Section, Advisory Division Attorney General's Chambers	30 Jun 2014
3.	Dato' Dr Abdul Halim Ismail	Pro-Chancellor Insaniah University College and Chairman, Shariah Committee of Shariah-Compliant Funds of Amanah Mutual Bhd	30 Jun 2014
4.	Professor Mohammad Hashim Kamali	Founding Chairman and CEO of the International Institute of Advanced Islamic Studies, Malaysia	30 Jun 2014
5.	Professor Dr Ashraf bin Md Hashim	Head of Consultancy Department, International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance (ISRA)	30 Jun 2014
6.	Associate Professor Dr. Shamsiah Mohamad	Lecturer, Department of Fiqh and Usul Academy of Islamic Studies University Malaya	30 Jun 2014
7.	Associate Professor Dr. Aznan Hasan	Lecturer, Ahmad Ibrahim Kulliyah of Laws International Islamic University Malaysia	30 Jun 2014
8.	Associate Professor Dr. Azman bin Mohd Noor	Department of Fiqh and Usul al Fiqh, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia	30 Jun 2014
9.	Associate Professor Dr. Engku Rabiah Adawiah Engku Ali	Institute of Islamic Banking and Finance (IIBF), International Islamic University Malaysia	30 Jun 2014
10.	Dr. Mohd Daud Bakar	President/CEO Amanie Business Solutions Sdn Bhd dan Chairman, <u>Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia</u>	30 Jun 2014
11.	Dr. Muhammad Syafii Antonio	Rector of TAZKIA University College of Islamic Economics, Bogor, Indonesia	30 Jun 2014

Sumber Data: Dokumentasi SC dalam: <http://www.sc.com.my/main.asp?pageid=682&menuid=629&newsid=&linkid=&type=> dan telah diubahsuai.

Berdasarkan jadual 3.5 di atas, menunjukkan bahawa ahli MPS antaranya 2 orang merupakan Associate Professor dalam bidang pengajian Islam (fiqh usul). Sedangkan dilihat dari sudut tingkat pendidikan, 9 orang dari jumlah tersebut telah menyelesaikan pendidikan peringkat Doktor Falsafah (Ph. D), 2 orang berpendidikan Sarjana Muda. Di antara ahli majlis tersebut ada seorang ahli yang merupakan jemputan dari negara Indonesia. Ini merupakan bukti adanya keterbukaan dalam mencapai kejayaan sesebuah keputusan yang sebenar, dan adanya perhatian yang serius daripada kerajaan akan pentingnya keputusan yang sebenar dari ahli yang berkualiti dari sudut akademik.

Berkaitan dengan kedudukan sebagai penasihat, MPS mempunyai fungsi:⁹⁰ *pertama* sebagai badan penasihat syariah peringkat kebangsaan bagi pasaran modal Islam; *kedua* sebagai penilai hasil kajian instrumen konvensional dan syariah yang dilakukan oleh UPMI; *ketiga* sebagai badan yang memastikan operasi dan perjalanan pasaran modal Islam mengikuti lunas-lunas syariah berdasarkan kuasa yang dimiliki; *keempat* sebagai pusat rujukan bagi isu-isu berkaitan pasaran modal Islam dan syariah apabila timbulnya sesuatu isu; *kelima* sebagai pengkaji dan orang yang merancang pasaran Modal Islam bersama UPMI.

3.4.2 Kedudukan Keputusan dalam Perundangan

Kedudukan dan fungsi keputusan (*shariah advisory board*) MPS SC di negara Malaysia mempunyai kekuatan hukum mengikat dan masuk dalam struktur lembaga pasaran modal negara. Kondisi ini dapat dilihat dari situasi sosial-politik kerajaan Malaysia yang mempunyai sistem pemerintahan monarki konstitusionalisme. Oleh itu, Keputusan MPS SC secara automatik menjadi hukum positif kerana keputusan merupakan ketetapan hukum yang mengikat, bahkan ia masuk dalam struktur di bank sentral. Kedudukan MPS berada di bawah Suruhanjaya Sekuriti yang merupakan badan rasmi tunggal dan berkanun di bawah akta SC 1993 yang kemudiannya dikuatkan dengan akta ICM, di mana ia mempunyai kuasa penyiasatan dan penguatkuasaan serta bertanggungjawab untuk mengawal selia dan membangunkan pasaran modal secara sistemik lagi teratur. Di mana semua keputusan menjadi legal (hukum positif) dan mengikat bagi sektor kewangan di Malaysia, ini dapat dilihat dari diakui keputusan MPS oleh Bank Sentral dan menteri kewangan dengan dihantarkannya oleh SC laporan tahunan kepada menteri kewangan untuk dibentangkan di parlemen.

⁹⁰ Nik Mohamad Ruslin Nik Jaafar, "Kedudukan Pasaran Modal dalam Sistem Ekonomi Negara" (Kertas Kerja Seminar Pasaran Modal Islam di Pusat Islam, 10 November 1999), 10.

Kekuatan hukum yang mengikat ini juga boleh dilihat daripada peranan MPS yang mengkaji instrumen pasaran modal konvensional yang sedia ada untuk menentukan sejauh mana instrumen berkenaan selaras dengan prinsip Syariah, bahkan MPS juga berperanan mengkaji perkara-perkara khusus yang berkaitan dengan operasi pasaran modal untuk memberi panduan dan nasihat kepada industri, pelabur dan juga kerajaan.

3.5 Kesimpulan

Pasaran modal Islam baik di Indonesia mahupun di Malaysia semakin berkembang maju dengan pelbagai produk dan perkhidmatan kewangan telah diperkenalkan. Penggunaan kaedah-kaedah dan prinsip-prinsip syariah yang dahulunya kurang digunakan serta tidak begitu popular kini telah mendapatkan perhatian serta dibincangkan teori pelaksanaannya di kalangan pakar muamalat dan ahli intelektual Islam. Penciptaan produk-produk kewangan yang lebih inovatif dan kompetitif dijangka akan berterusan sejajar dengan kesungguhan dalam meneroka pelbagai prinsip dan kaedah syariah lain yang boleh dilaksanakan dalam pasaran modal Islam. Dengan kewujudan Pasaran Modal Islam ini serta ketelusan operasinya, ia akan membuka peluang kepada umat Islam khususnya untuk menjana modal sebanyak mungkin. Semakin besar modal digemblengkan semakin kukuh kedudukan ekonomi sekaligus dapat membantu pembangunan ekonomi umat Islam secara terancang dan bersepadu.

Pencapaian bentuk ideal dari pasaran modal Islam tersebut harus dilakukan melalui Islamisasi empat pilar pasaran modal, iaitu a) *Emiten* (syarikat) dan efek yang diterbitkan didorong untuk memenuhi kaedah syariah, keadilan, kehati-hatian dan transparansi; b) Pelaku pasar (pelabur) harus memiliki pemahaman yang baik tentang ketentuan muamalah, manfaat dan risiko transaksi di pasaran modal; c) Infrastruktur informasi bursa efek yang jujur, transparan dan tepat waktu yang merata dipublik yang

disokong oleh mekanisme pasaran yang wajar; d) Pengawasan dan penegakan hukum oleh otoritas pasaran modal dapat diselenggarakan secara adil, efisien, efektif dan ekonomis. Selain itu juga perlunya memberikan penekanan (*emphasis*) prinsip-prinsip Syariah pada: (a) Kehalalan produk/jasa dari kegiatan usaha, kerana menurut prinsip Syariah manusia hanya boleh memperoleh keuntungan atau penambahan harta dari hal-hal yang halal dan baik; (b) Adanya kegiatan usaha yang spesifik dengan manfaat yang jelas, sehingga tidak ada keraguan akan hasil usaha yang akan menjadi obyek dalam perhitungan keuntungan yang diperoleh; (c) Adanya mekanisme bagi hasil yang adil baik dalam untung maupun rugi menurut penyertaan masing-masing pihak; dan (d) Penekanan pada mekanisme pasar yang wajar dan prinsip kehati-hatian baik pada emiten maupun investor.

Berkaitan dengan kedudukan keputusan dan fatwa dalam perundangan Negara, Fatwa DSN MUI pada awalnya menempati kedudukan sebagai *legal opinion* (pendapat hukum) yang kurang mendapatkan kekuatan hukum mengikat dalam pelaksanaan, dan ianya akan menjadi kekuatan hukum setelah diadopsi oleh Bank Negara (Bank Indonesia) dan diwartakan dalam regulasi Bank Indonesia. Berbeza halnya dengan Keputusan MPS SC yang mempunyai kekuatan hukum mengikat dari awal ditetapkan sehingga masuk dalam struktur lembaga pasaran modal Negara yang secara automatik menjadi legal (hukum positif) dan mengikat bagi semua sektor kewangan di Malaysia.

Untuk itu, DSN-MUI dan MPS-SC mempunyai peranan yang amat penting bagi menyebarkan pengetahuan Islam kepada masyarakat dan memberi alternatif dalam hukum serta membetulkan kefahaman yang salah khususnya berkaitan pasaran modal tersebut, sehinggalah umat Islam dapat melaburkan modal pada pelaburan yang sesuai dengan kehendak syarak bagi menjana kepada pertumbuhan ekonomi rumah tangga bahkan ekonomi Negara.

BAB IV : ANALISA PERBANDINGAN ANTARA KEPUTUSAN PASARAN MODAL ISLAM DI INDONESIA DAN MALAYSIA

4.0 Pengenalan

Bab ini membincangkan isu-isu Syariah yang terdapat dalam keputusan DSN MUI dan keputusan MPS SC. Kajian distrukturkan dengan huraian berkenaan dengan isu-isu berbangkit yang meliputi isi keputusan, dalil-dalil dan pandangan para fuqaha dalam membincangkan permasalahan yang berlaku, *manhaj istinbāt al-ḥukm* serta faktor-faktor yang memberi kesan dan diambil kira dalam penetapan keputusan. Dalam setiap perbahasan yang diutarakan, penulis akan mengemukakan hasil perbandingan daripada analisa yang dilakukan. Perbahasan berikut akan menganalisa perbandingan antara keputusan DSN MUI dan keputusan MPS SC. Perbandingan ini melibatkan isu-isu berbangkit yang berkaitan pasaran modal Islam terhadap aspek penetapan keputusan yang meliputi dasar-dasar penetapan keputusan dan *manhaj* (metode) *istinbāt al-ḥukm* yang digunakan serta faktor yang memberi kesan dan diambil kira dalam penetapan keputusan pada enam belas isu-isu berbangkit¹. Analisa dalam bahagian ini tertumpu kepada beberapa persamaan dan perbezaan terhadap bentuk atau kaedah yang digunakan ahli DSN MUI dan MPS SC dalam menjelaskan isu yang ditetapkan.

Persamaan pada isu-isu berbangkit wujud kerana pentingnya isu tersebut bagi asas perjalanan pasaran modal Islam, manakala perbezaan wujud kerana sebahagian isu masih dibincangkan di peringkat ulama khususnya ulama Indonesia dalam mengemaskini isu tersebut dengan perkembangan muamalat semasa samada berkaitan dengan keadaan ekonomi, politik mahupun masyarakat Islam itu sendiri.

¹ Yang dibahagikan kepada dua kategori, iaitu: *Kategori pertama* ialah melibatkan keputusan pada isu yang berkaitan dengan aktiviti pasaran modal, keputusan yang terlibat antaranya: isu riba, *gharar*, *maysir* (judi), isu *ghalaṭ*, spekulasi, *da' wa ta'ajjal*, *'umūm balwa*, *ta'wīd*, *najsy* dan *iḥtikār*. *Kategori kedua* pula ialah keputusan yang berkaitan dengan prinsip muamalat dalam pasaran modal Islam. Antara keputusan yang terlibat ialah *Mushārahah Mutanāqishah*, *bay' 'inah*, *bay' ma'dūm*, *bay' wafā'*, *bay' muzayyadah*, serta *bay' 'urbūn*.

4.1 Dasar-dasar Penetapan Keputusan dalam Isu-isu Berbangkit Pasaran Modal

Dasar-dasar penetapan keputusan yang merupakan asas hukum (hujah mengharuskan) yang digunakan pada isu-isu berbangkit pasaran modal Islam, mempunyai beberapa persamaan dan perbezaan dalam penggunaan beberapa dalil daripada ayat al-Quran dan hadis, serta beberapa pandangan ulama samada ulama silam mahupun semasa. Di mana analisisnya akan dihuraikan selepas ini.

4.1.1 Isu-isu Berkaitan dengan Aktiviti Pasaran Modal

Sebagaimana dimaklumi, aktiviti pasaran modal Islam merupakan bahagian daripada aktiviti muamalat. Dalam aktiviti tersebut terdapat pelbagai isu-isu yang diaplikasikan dalam kebolehan ataupun tegahan urus niaga pasaran modal. Berdasarkan kepada aktiviti tersebut telah dikenal pasti beberapa isu-isu syariah berbangkit yang perlu kepada analisa semula. Antara isu-isu syariah tersebut adalah seperti berikut:

4.1.1.1 Isu Riba

Keputusan DSN MUI berkaitan isu ini telah ditetapkan pada mesyuarat pleno jawatankuasa keputusan pada 18 April 2001M bertepatan 24 Muharram 1422H di Jakarta. Kandungan keputusan tersebut berkaitan dengan kesan-kesan yang diwartakan pada kegiatan yang tidak bertentangan dengan Syariah. Teks keputusan bagi isu ini adalah sebagai berikut;

Bahawa “investasi hanya dapat dilakukan pada efek-efek yang diterbitkan oleh pihak (Emiten) yang jenis kegiatan usahanya tidak bertentangan dengan Syariah Islam iaitu riba di antaranya ialah usaha lembaga kewangan konvensional termasuk perbankan dan asuransi konvensional”.²

Begitu juga keputusan MPS SC berkaitan isu ini telah ditetapkan dalam mesyuarat kelima KPII pada 23 Ogos 1995. Berikut adalah teks keputusan bagi permasalahan ini;

² Bahagian 8 ayat 2 huruf b dalam Keputusan DSN MUI nombor 20/DSN-MUI/IV/2001; lihat juga Bahagian 5 ayat 1 dalam Keputusan DSN MUI nombor 40/DSN-MUI/X/2003.

“Bahawa riba merupakan salah satu kriteria utama yang menyebabkan sesuatu sekuriti syarikat tersenarai terkeluar daripada senarai sekuriti patuh. Oleh itu, sekuriti syarikat yang operasi dan aktiviti utamanya berteraskan riba adalah tidak halal seperti bank saudagar, bank perdagangan dan syarikat kewangan”.³

Asal penetapan keputusan DSN MUI⁴ dan MPS SC⁵ diambil daripada dalil ayat al-Quran, hadis mahupun pandangan ulama. Berkaitan dengan dalil ayat al-Quran, DSN MUI dan MPS SC menggunakan ayat antaranya: ayat al-Quran yang menjelaskan tentang halal jual beli dan haram riba, dan ayat tentang pengharaman riba dengan disertai ancaman dalam aktiviti ekonomi dan kewangan. Pandangan ini lebih memudahkan umat Islam menerima perintah dan larangan tersebut dan menepati roh al-Quran berdasarkan firman Allah SWT dalam ayat:

... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ...

Al-Baqarah 2: 275

Terjemahan: “...Padahal Allah telah menghalalkan berjual-beli (berniaga) dan mengharamkan riba...”.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَئِمَّ رُءُوسُ ءَأْمَوَالِكُمْ لآ تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

Al-Baqarah 2: 278-279

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

³ Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis Penasihat Syariah.*, 106.

⁴ Ayat al-Quran ini digunakan pada penetapan keputusan DSN MUI nombor 20/DSN-MUI/IV/2001, nombor 40/DSN-MUI/X/2003, nombor 65/DSN-MUI/III/2008, nombor 66/DSN-MUI/III/2008, nombor 69/DSN-MUI/VI/2008, nombor 76/DSN-MUI/VI/2010.

⁵ Ayat al-Quran ini digunakan pada penetapan keputusan MPS SC tentang riba dan aktiviti syarikat yang berteraskan riba adalah tidak halal serta keputusan mengenai kriteria syariah sekuriti tersenarai.

kamu tidak berlaku zalim kepada sesiapa, dan kamu juga tidak dizalimi oleh sesiapa”.

Bahkan dalam hal ini, DSN MUI juga menggunakan ayat yang menjelaskan tentang larangan memakan harta secara batil dan melakukan urus niaga atas dasar suka sama suka bagi menguatkan hujah terhadap isu riba tersebut. Perintah dan larangan tersebut menepati roh al-Quran berdasarkan firman Allah SWT dalam ayat:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَاْكُلُوْا اَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ ۚ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا ﴿٢٩﴾

Al-Nisā' 4: 29.

Terjemahan: “Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu makan (gunakan) harta-harta kamu sesama kamu dengan jalan yang salah (tipu, judi dan sebagainya), kecuali dengan jalan perniagaan yang dilakukan secara suka sama suka di antara kamu, dan janganlah kamu berbunuh-bunuhan sesama sendiri. Sesungguhnya Allah sentiasa mengasihani kamu”.

Manakala MPS SC juga menambahkan dalam penggunaan dalil ayat al-Quran tersebut dengan mengambil kira ayat al-Quran yang membolehkan untuk mengambil keuntungan sebagai harapan agar perniagaan mereka tidak akan mengalami kerugian bagi menguatkan hujah terhadap isu riba tersebut. Perintah tersebut menepati roh al-Quran berdasarkan firman Allah SWT:

ا- ... يَرْجُوْنَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُوْرَ ﴿٢٩﴾

Fāṭir 35: 29

Terjemahan: “...Mereka (dengan amalan yang demikian) mengharapkan sejenis perniagaan yang tidak akan mengalami kerugian”.

ب- ... وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا ... ﴿٢٤﴾

Al-Taubah 9: 24.

Terjemahan: “...dan perniagaan yang kamu bimbang akan merosot (kerugiannya),...”

Perlu dijelaskan bahawa dalil ayat al-Quran di atas merupakan tafsiran terperinci dalam perintah Allah SWT yang menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba pada semua aktiviti pasaran modal Islam, hal ini menunjukkan bahawa ianya merupakan landasan teoretikal yang boleh difahami oleh semua pembaca dan penerima keputusan. Oleh itu, penggunaan ayat riba sebagai sesuatu yang dilarang dalam aktiviti pasaran modal Islam, menjadikan ianya merupakan salah satu kriteria utama yang membawa kepada terkeluarnya sekuriti syarikat tersenarai daripada senarai sekuriti yang mematuhi syariah. Bahkan terdapat ancaman perang bagi sesiapa yang melakukan aktiviti tersebut. Justeru, segala hukum berkait dengan aktiviti riba dikenakan ke atasnya.

Dalam penggunaan dalil hadis⁶, DSN MUI tidak menggunakan hadis khusus yang berkaitan dengan isu riba, kerana dalil ayat al-Quran sudah jelas menunjukkan ke atas pengharaman riba pada semua aktiviti muamalat termasuklah aktiviti pasaran modal Islam, ia hanya menggunakan hadis Rasulullah s.a.w berkenaan larangan untuk tidak membahayakan diri sendiri dan orang lain. Penggunaan hadis ini dimaksudkan bahawa riba merupakan sebahagian daripada aktiviti yang menyebabkan salah satu pihak merasa rugi sehingga boleh menjejaskan ekonomi pihak tersebut. Antara hadis:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

Terjemahan: “Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh pula membahayakan orang lain”.⁷

⁶ Berkaitan dengan isu riba, DSN MUI tidak mengeluarkan keputusan khusus tentang Riba, hanya sahaja larangan riba dimasukkan dalam keputusan tentang pedoman umum penerapan prinsip syariah pada pasaran modal Islam iaitu keputusan DSN MUI nombor 40/DSN-MUI/X/2003. Akan tetapi dari hasil mesyuarat tentang larangan riba tersebut ahli DSN MUI berkaitan dengan penggunaan hadis salah satunya ada yang merujuk pada fatwa MUI tentang larangan bunga bank yang di dalamnya terdapat hadis berkaitan larangan riba, salah satunya iaitu hadis dari Jābir r.a ia berkata : “Rasulullah s.a.w. melaknat orang yang memakan (mengambil) riba, memberikan, menuliskan, dan dua orang yang menyaksikan.” Ia berkata: “mereka berstatus hukum sama.” (Riwayat Muslim), tetapi hadis ini tidak disebutkan dalam keputusan DSN MUI nombor 40/DSN-MUI/X/2003 tersebut.

⁷ Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Majah dalam *Sunan Ibn Mājah*, Kitab: *al-Ahkām*, Bab: *Man Banā fī Ḥaqqih Mā Yaḍurr bi Jārih* ‘Ubadah bin al-Samit dan Ibn ‘Abbas r.a. (lihat Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*. Aḥmad Sham al-Dīn (taḥqīq), “Kitāb al-Ahkām, Bāb Man Banā fī Ḥaqqih Mā Yaḍurr bi Jārih”. no. hadis 2340 dan 2341, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008), 374). Hadis ini dalam sanad lengkapnya, iaitu:

حدثنا عبد ربه بن خالد النميري، أبو المغلس. حدثنا فضيل بن سليمان. حدثنا موسى بن عتبة. حدثنا إسحاق بن يحيى بن الوليد، عن عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن: ((لا ضرر ولا ضرر))

Imam Ahmad meriwayatkan juga dalam Musnad beliau dengan hadis yang panjang dari ‘Abd Allāh, dari Abū Kāmil al-Jahdari dari al-Fuḍayl Ibn Sulaymān dari Mūsā bin ‘Uqbah dari Ishāq bin Yaḥyā bin al-Wālid bin ‘Ubādah bin al-Ṣāmit, no. hadis 22778.⁸ Tetapi hadis riwayat ‘Ubādah bin al-Ṣāmit dinilai putus sanad nya, sebab pada sanad nya terdapat Ishāq bin Yaḥyā. Abū Zur’ah, Ibn Abū Ḥātim dan al-Daruqutnī menilainya lemah dan ia tidak mendengarnya dari ‘Ubādah bin al-Ṣāmit. Demikian pula dengan riwayat Ibn ‘Abbas r.a. dari jalur Jabir al-Ju‘fi, yakni Jabir bin Yazid al-Harith al-Ju‘fi yang kebanyakan para ulama naqad melemahkan, bahkan beberapa mendustakan, seperti Yaḥyā bin Ma’in, Ibrahim al-Jawzjani, Sa‘id bin Jubayr, Ibn ‘Uyaynah dan selain mereka⁹.

Tapi hadis ini juga diriwayatkan dari jalur lain seperti yang diriwayatkan oleh Imam al-Dāruqutnī, al-Ḥākim dan al-Bayḥaqī dari Abū Sa‘id al-Khudrī r.a, melalui jalur Uthman bin Muḥammad bin Uthman bin Rabi’ah dari al-Darawardī dari Amr bin Yahya al-Mazini dari ayahnya. Al-Ḥākim mengatakan bahawa hadis tersebut *ṣaḥīḥ* menurut syarat al-Bukhārī dan Muslim. Manakala al-Bayḥaqī pula menyebutkan yang al-Darawardi sendirian meriwayatkan hadis itu.¹⁰ Selain itu, hadis ini juga diriwayatkan oleh Imam Mālik dari ‘Amrū bin Yaḥyā al-Māzinī dari ayahnya secara mursal¹¹.

Terjemahan: “Telah menceritakan kepada kami ‘Abd Rabbih bin Khālid al-Numayrī, Abū al-Mughallis. Telah menceritakan kepada kami Fuḍail bin Sulaymān. Telah menceritakan kepada kami Mūsā bin ‘Uqbah. Telah menceritakan kepada kami Ishāq bin Yaḥyā bin al-Wālid, dari ‘Ubādah bin al-Ṣāmit; bahawa sesungguhnya Rasulullah s.a.w. memerintahkan bahawa “Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh pula membahayakan orang lain.” Kemudian disebutkan juga dalam sanad lain pada hadis no. 2341, iaitu

حدثنا محمد بن يحيى. حدثنا عبد الرزاق. أنبأنا معمر عن جابر الجعفي، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((لا ضرر ولا ضرر))

Terjemahan: “Telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Yaḥyā. Telah menceritakan kepada kami Abd al-Razzāq. Telah memberitahukan kepada kami Jābir al-Ju‘fī, dari ‘Ikrimah, dari Ibn ‘Abbās berkata: Rasulullah s.a.w. bersabda: “Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh pula membahayakan orang lain”

⁸ Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. Shu‘ayb al-Arna‘ūt et.al (taḥqīq), (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001), 37:438.

⁹ Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Ḥāmid ‘Abd Allāh al-Maḥallāwī (taḥqīq), (Kaherah: Dār al-Hadith, 1431H/ 2010M), 554-557.

¹⁰ Ibn Aḥmad bin Rajab al-Hanbali, *Jami‘ al-‘Ulūm wa al-Ḥikām fī Sharḥ Khams Ḥadithan min Jawāmi‘ al-Kalīm*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt), 265.

¹¹ Hadisnya iaitu: حدثنا يحيى عن مالك عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((لا ضرر ولا ضرر))

Terjemahan: “Telah menceritakan kepada kami Yaḥyā dari Mālik dari ‘Amrū bin Yaḥyā al-Māzinī dari ayahnya bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda: “Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak

Bahkan hadis ini apabila diriwayatkan dari kumpulan semua perawi dan syawahid nya maka hadis menjadi *hasan*. Sebab hadis tersebut mempunyai banyak perawi dan sebahagiannya menguatkan sebahagian perawi yang lain. Demikian pula hadis ini dinilai *hasan* oleh Imam al-Sūyutī dalam al-Jami' al-Saghir no. hadis 9899¹² dan dinilai *ṣaḥīḥ* oleh Shaykh al-Albānī dalam *Ṣaḥīḥ al-Jami' al-Shaghīr* no. hadis 7517,¹³ dalam *Irwa' al-Ghalīl* no. 896,¹⁴ dan dalam *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah* no. hadis 250.¹⁵

Manakala MPS SC menggunakan hadis tentang larangan jual beli barangan *ribawi*. Sebagaimana dinyatakan oleh Rasulullah s.a.w dalam sabdanya:

الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح
بالمح مثل يدا بيد , فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان
يدا بيد

Terjemahan: “Berjual belilah emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, barli dengan barli, tamar dengan tamar, garam dengan garam dengan jumlah yang sama dan jenis yang sama serta diserahkan di majlis akad. Sekiranya apa yang kamu tukarkan berbeza daripada jenisnya maka kamu boleh berjual beli mengikut kehendak kamu asalkan berlaku secara tunai”.¹⁶

Hadis di atas *ṣaḥīḥ* diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam *Ṣaḥīḥnya*, Kitab *al-Musāqah*, Bab *al-Ribā*, no. hadis 81 dari ‘Ubādah bin Ṣāmit r.a dan Abū Sa‘īd al-Khudrī r.a¹⁷, serta dari hadis Abu Hurayrah r.a¹⁸. Hadis ini diriwayatkan juga oleh

boleh pula membahayakan orang lain”. (lihat Mālik bin Anās, *al-Muwatta’ bi Riwayah Yahyā bin Yahyā al-Laythy*. Khalīl Ma’mūn Shayḥā (taḥqīq), “Kitāb al-Aqdiyyah, Bāb al-Qaḍā fī al-Mirfaq”, no. hadis 1494. (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 2008), 395).

¹² Jalal al-Dīn al-Sūyutī, *al-Jami' al-Saghir fi Aḥādīth al-Bashīr al-Nadhīr*, cet. 6, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1433H/2012M), 2:585.

¹³ Muḥammad Nasīr al-Dīn al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jami' al-Saghir wa al-Ziyāḍah*, cet. 3, (Beirut: Maktabah al-Islāmī, 1408H/1988M), 2:249-1250.

¹⁴ Muḥammad Nasīr al-Dīn al-Albānī, *Irwa' al-Ghalīl fi Takhrij Aḥādīth Manar al-Sabīl*, (Beirut: Maktabah al-Islāmī, 1399H/1979M), 3:408.

¹⁵ Muḥammad Nasīr al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah*, cet. 2, (Riyadh: Maktabah al-Ma‘ārif, 1415H/1995M), 1:498.

¹⁶ Muslim bin Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*. Muḥammad Fuad Abd al-Bāqī (tarqīm), “Kitāb: al-Masāqah, Bab: al-Ribā”, no. hadis: 81, (Kaherah: Dār al-Ḥadīs, 1431H/2010M), 509.

¹⁷ الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثل يدا بيد , فمن زاد أو استزاد فقد أرى . الأخذ والمعطي فيه سواء (Lihat *ibid.*,)

¹⁸ Dengan lafaz: التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح مثل يدا بيد , فمن زاد أو استزاد فقد أرى . إلا ما اختلفت ألوانه (lihat *ibid.*,)

Imam Abū Dāwud dalam Sunannya, Kitab: *al-Buyū*’, Bab: *al-Ṣarf* no. hadis 3349.,¹⁹ Imam al-Tirmidhī dalam Sunannya, Kitab: *al-Buyū*’, Bab *Mā Jā’a anna al-Ḥiṭṭah bi al-Ḥiṭṭah mithla bi mithl wa Kariha al-Tufāḍul fīh*, no. hadis 1240.²⁰ Hadis ini juga diriwayatkan oleh Imam Ibn Majah dalam Sunannya, Kitab *al-Tijārāt*, Bab *al-Ṣarf wa Mā Lā Yajūz Mutafādilan yadan bi yadin* dari ‘Umar bin al-Khaṭṭāb r.a.²¹.

Perlu disebut di sini bahawa Rasulullah melarang jual beli dengan barang yang sejenis --seperti emas dengan emas-- melainkan dengan jumlah yang sama, bahkan tidak boleh dijual beli dengan barang jenis yang sama dengan adanya penambahan. Apabila adanya tambahan daripada jumlahnya maka ia dikira sebagai riba, manakala pelakunya samada yang mengambil mahupun yang memberi tambahan itu sama-sama telah bersekutu dalam melakukan riba. Kecuali apa yang ditukarkan itu berbeza jenisnya, maka itu dibolehkan menurut hadis tersebut.

Daripada analisa dasar-dasar penetapan hukum di atas didapati bahawa DSN MUI dan MPS SC dalam mengharuskan isu riba menjadi salah satu panduan bagi menilai aktiviti pasaran modal Islam ini menggunakan dua dasar penetapan hukum yang sama, antaranya: *pertama* ayat al-Quran dan *kedua* hadis Nabi s.a.w, hanya sedikit sahaja yang berbeza dalam menggunakan hadis Nabi s.a.w. Bahkan MPS SC dalam hujahnya menambahkan kekuatan penghujahannya dengan menggunakan beberapa pandangan fuqaha yang membahaskan tentang pembahagian riba iaitu pandangan al-Jassas²² yang menjelaskan bahawa riba *qurud* adalah haram, kemudian Muhammad Solah al-Sowi²³ yang menjelaskan mengenai riba *buyū*’. Kenyataan ini menjelaskan bahawa terdapatnya

¹⁹ Sulaymān bin al-‘Ash‘ath al-Sajistānī, *Sunan Abī Dāwud*. Abū Ṭāhir Zubayr ‘Alī Zaī (taḥqīq), “Kitab: al-Buyū’, Bab: al-Ṣarf”, no. hadis 3349, (Riyadh: Dār al-Salam, 1430H/2009M), 680.

²⁰ Muḥammad ‘Īsā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (ta‘līq), “Kitab: al-Buyū’ ‘an Rasūl Allāh, Bab: Mā Jā’a anna al-Ḥiṭṭah bi al-Ḥiṭṭah mithlan bi mithl wa Kariha al-Tufāḍul fih”, no. hadis 1240, cet. 2, (Riyadh: Maktab al-Ma‘ārif, 1429H/2008M), 294.

²¹ Dengan lafaz: الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاه، والبر بالبر ربا إلا هاء وهاه، والتمر بالتمر ربا إلا هاء وهاه.

Lihat Muḥammad bin Yazīd al-Qazwaynī, *Sunan Ibn Mājah*. Aḥmad Syams al-Dīn (taḥqīq), “Kitab: al-Tijārāt, Bab: al-Ṣarf wa Mā Lā Yajūz Mutafādilan Yad bi Yad”, no. hadis 2253, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2008), 359-360

²² Al-Jassas, *Aḥkam al-Qurān*, (Beirut: Dār al-Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, tt), 2: 183-189.

²³ Muḥammad Ṣolaḥ al-Sowī, *Mushkilah al-Istismār fī al-Bunūk al-Islamiyyah wa Kaifa ‘Alajaha al-Islām*. (Kaherah: Dār al-Wafā’, 1990),

konsistensi penggunaan sumber-sumber penetapan hukum yang telah disepakati kedua-dua pihak samada DSN MUI mahupun MPS SC yang tertera dalam keputusannya berkaitan sumber penetapan hukum²⁴.

Oleh yang demikian, untuk lebih difahami masyarakat am penulis mencadangkan agar DSN MUI menggunakan beberapa hadis yang berkaitan dengan riba sebagaimana yang telah digunakan MPS SC. Bahkan DSN MUI dan MPS SC juga boleh menambah hadis lain bagi memberikan kefahaman kepada orang ramai khususnya masyarakat industri kewangan bahawa riba merupakan aktiviti yang dilaknat, sehingga mereka takut untuk melakukan aktiviti tersebut. Antaranya hadis daripada Jabir r.a bahawa ia berkata:

لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكِلَ الرِّبَا وَمُؤَكِّلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدِيهِ

Terjemahan: “Rasulullah s.a.w melaknat orang yang memakan riba, orang yang mewakilinya, orang yang membuat catatan mengenainya dan orang yang menjadi saksinya”.²⁵

Mengikut penulis, perbahasan isu di atas merangkumi bahawa aktiviti riba merupakan aktiviti yang ditegah oleh Allah SWT bahkan Rasul-Nya dalam beberapa ayat al-Quran serta hadis. Penetapan ayat riba tersebut menunjukkan bahawa pengharaman riba berlaku pada mana-mana aktiviti muamalat dengan merujuk pada lafaz *الرِّبَا* dengan sighat mufrad yang makrifah yang menjelaskan larangan tersebut berlaku umum,²⁶ samada pada saham, obligasi, waran dan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah dan lain-lain. Bahkan tegahan aktiviti riba ini, secara

²⁴ Lihat Keputusan MUI Nombor: U-596/MUI/X/1997 tentang Pedoman Tata Cara Penetapan keputusan; lihat juga hasil keputusan mesyuarat ketiga pada 30 Oktober 1996 yang menerima semua sumber dan *manhaj* (metodologi) fuqaha *muktabar*, yang meliputi sumber utama dan sokongan yang diterima pakai dalam perundangan Islam sebagai sumber penyelidikan. (Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 8).

²⁵ Muslim bin Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. hadis 1597 (Beirut: Dār al-Fikr, 1995) 6: 23

²⁶ Di antara lafaz-lafaz yang menunjukkan keumuman adalah lafaz mufrad yang makrifah. Lihat: ‘Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, (Damsyik: al-Risalah, 1434H/2013M), 242.

keseluruhannya membawa terhasilnya *maqāṣid al-sharī'ah* samada *maqāṣid al-'ammah* dan *maqāṣid al-khassah* bahkan *maqāṣid al-juz'iyah*.²⁷

Sesuatu yang harus difahami ketika pengambilkiraan terhadap tegahan aktiviti riba yang merupakan kehendak Syarak pada pasaran modal ialah asas Negara samada yang tertera dalam perlembagaan Negara Malaysia mahupun Undang-undang dasar Negara Indonesia bagi menjauhkan masyarakat terpesong daripada ajaran agama sebenar dalam tindakan merugikan pihak lain sehingga mendapat ancaman luaran. Bahkan ianya boleh menjejaskan ekonomi negara dalam wujudnya kerugian dengan berlakunya faedah yang berlipat ganda yang dibayar dari pinjaman modal. Oleh itu, ianya selaras dengan prinsip *siyāsah syar'īyyah*²⁸ dan *siyasah iqtisādiyyah* (siasah ekonomi) bagi menjadikan keputusan tersebut sebagai polisi kerajaan untuk mempertingkatkan ekonomi negara yang berlandaskan ajaran Islam sehingga selaras dengan tujuan samada dalam perlembagaan negara Malaysia²⁹ iaitu Islam merupakan Agama Persekutuan, mahupun Undang-undang Dasar Negara Indonesia iaitu Islam merupakan salah satu agama yang diakui negara.³⁰ Berdasarkan realiti di atas, maka dengan sendiri tertolak suatu anggapan bahawa Malaysia ialah negara sekular,³¹ dan

²⁷ Muḥammad al-Ṭahir Ibn 'Asyur, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Muḥammad al-Ṭahir al-Misawī (ed.), cet. ke-1. (t.tp: al-Baṣā'ir li al-Intāj al-'Ilmi, 1998), 171

²⁸ Sesuai dengan apa yang dinyatakan oleh Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah bahawa kuasa untuk mengatur semua permasalahan negara diberikan syarak kepada pihak berkuat kuasa asalkan tidak bercanggah dengan prinsip umum Syariat Islam. Oleh itu, dalam penyelenggaraan negara yang sebenar harus mengandungi unsur-unsur antaranya: polisi, hukum dan aturan dibuat oleh yang berkuat kuasa ke atas negara, yang diwujudkan untuk kemaslahatan masyarakat dan tidak bercanggah dengan prinsip umum Syariat Islam. Lihat Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Abū Bakr Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ṭurūq al-Ḥukmiyyah fī al-Siyāsah al-Shar'īyyah (al-Firasah al-Mardiyyah fī Ahkām al-Siyāsah al-Shar'īyyah)*, cet. ke-1. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 5: 1627.

²⁹ Lihat dalam Perlembagaan Negara Malaysia dalam Artikel 3 (1).

³⁰ Lihat pasal 29 Undang-undang Dasar Republik Indonesia tahun 1945.

³¹ Memang benar perlembagaan Malaysia tidak menyebut undang-undang Islam sebagai undang-undang Negara, tetapi ia menyebut agama Islam sebagai agama persekutuan. Adalah juga benar perlembagaan tidak menjamin pelaksanaan undang-undang Islam, tetapi jaminan berkenaan ada dalam kebanyakan undang-undang tubuh negeri. Begitu juga benar undang-undang negeri tidak boleh mengatasi undang-undang persekutuan, tetapi sekatan seperti itu tidak menyeluruh pada semua keperluan pelaksanaan Syariah. Akan tetapi masih terdapat ruang yang cukup luas bagi Syariah Islam yang tidak dihalang pelaksanaannya oleh perlembagaan. Satu contoh yang sangat jelas mengenai hakikat ini ialah urusan perbankan dan kewangan Islam yang sedang berjalan lancar pada hari ini. Lihat Ucapnama Seminar Nusantara Islam Di Asia Tenggara: Cabaran Dan Harapan oleh Y.Bhg Prof Dato Dr Sidek Baba, Pensyarah, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia dalam <http://www.suaragenerasibaru.com/?p=57114>

Indonesia negara sekular-nasionalis.³² Kenyataan ini sesuai dengan pernyataan Hazairin³³ dan Suparman Usman,³⁴ bahawa salah satu syarat dapat berlakunya hukum dalam masyarakat harus bersesuaian dengan aspirasi dan keperluan masyarakat tersebut.

Oleh yang demikian, penetapan hukum yang selari dengan perlembagaan dan undang-undang dasar negara menandakan bahawa hukum ataupun undang-undang yang berlaku bagi umat Islam sesuatu Negara yang majoriti masyarakatnya muslim harus sesuai dengan keperluan umat Islam itu sendiri.

4.1.1.2 Isu *Gharar*³⁵

Keputusan DSN MUI berkaitan dengan isu ini telah ditetapkan pada mesyuarat pleno jawatankuasa keputusan pada 18 April 2001M bertepatan 24 Muharram 1422H di Jakarta. Kandungan keputusan tersebut berkaitan dengan jenis transaksi yang dilarang.

Teks keputusan bagi isu ini adalah sebagai berikut;

Bahawa “Pemilihan dan pelaksanaan transaksi investasi harus dilaksanakan menurut prinsip hati-hati (*prudential management* atau *iḥtiyāt*), serta tidak dibolehkan melakukan spekulasi yang di dalamnya mengandung unsur *gharar*”.³⁶ Dan bahawa “Tindakan yang dimaksudkan ayat 1 meliputi:

a. *Najsh*, iaitu melakukan penawaran palsu;

³² Nasionalis Indonesia tidak menerapkan konsep negara sekular yang menolak hubungan agama dengan urusan kenegaraan. Oleh itu, polisi kerajaan Indonesia yang majoriti pemimpinnya Muslim, berusaha menghilangkan konsep negara sekular tersebut dengan menempatkan setiap polisi kerajaan tidak bercanggah dengan syariat Islam. Sehingga dengan sendirinya ia memartabatkan Islam sebagai agama ketamadunan. Lihat Taufiq, “Transformasi Hukum Islam ke dalam Legislasi Nasional” dalam *Jurnal Mimbar Hukum DITBINBAPERA Islam XI*, no. 49 (2000), 164.

³³ Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*. (Jakarta: Tintamas, 1974), 116.

³⁴ Suparman Usman, *Hukum Islam di Indonesia*. (Jakarta: Rajawali Press, tt), 125-126

³⁵ *Gharar* pada asalnya bermaksud tidak tahu (*jaḥl*), penipuan (*al-khidā*) atau ketidakpastian atau risiko (*khāṭr*). Lihat Abū al-Fadl Jamāl al-Din Muḥammad ibn Mukram ibn Manzūr al-Afriqī al-Misrī, *Lisān al-‘Arab*. [Bairūt: Dār al-Fikr, 1990], 5:14-15. Kemudian *Gharar* juga dapat diertikan pada suatu bentuk kurangan (*nuqṣān*). Lihat Ramaḍān Hāfiẓ ‘Abd al-Raḥmān, *Naẓariyyah fi al-Buyū’*. (Kaherah: Dār al-Salām, 2005), 9. Namun definisi *gharār* dalam konteks istilah jual-beli pula berbeza-beza menurut pengucapan para ulama yang walaupun mempunyai maksud yang hampir sama. Seperti Al-Kāṣānī menyebut bahawa *gharar* ialah *الخطر الذي استوى فيه طرف الوجود والعدم* yang maksudnya: “suatu ketidakpastian atau bahaya yang timbul akibat faktor kewujudan dan ketiadaan sesuatu” (lihat Abū Bakr ibn Mas‘ūd al-Kasānī, *Badā‘i al-Sanā‘i fī Tartīb al-Syarā‘i*, cet.ke-2. [Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986], 6:3053).

³⁶ Bahagian 9 ayat 1 dalam Keputusan DSN MUI nombor 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi Untuk Reksa Dana Syariah; lihat juga Bahagian 5 ayat 1 hingga 2 dalam Keputusan DSN MUI nombor 40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pasar Modal Dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah Di Bidang Pasar Modal.

- b. *Bay' al-Ma'dūm* iaitu melakukan penjualan atas barang yang belum dimiliki (*short selling*);
- c. *Insider trading* iaitu menyebarkan informasi yang menyesatkan atau memakai informasi orang dalam untuk memperoleh keuntungan transaksi yang dilarang;
- d. Melakukan investasi pada perusahaan yang pada saat transaksi tingkat (nisbah) hutangnya lebih dominan dari modalnya.³⁷

Keputusan MPS SC berkaitan dengan isu ini telah ditetapkan dalam mesyuarat kelima KPII pada 23 Ogos 1995. Berikut adalah teks keputusan bagi permasalahan ini;

“Bahawa kewujudan *gharar* dalam aktiviti utama syarikat boleh menyebabkan sekuriti syarikat tersenarai di Bursa Malaysia dikeluarkan daripada senarai patuh syariah oleh MPS Suruhanjaya Sekuriti. Oleh itu, sekuriti syarikat yang aktiviti bersifat *gharar* adalah tidak halal. Di mana aktiviti syarikat yang dikategorikan sebagai *gharar* adalah seperti aktiviti insurans konvensional”.³⁸

Dalam hujahnya, tiada dijumpai *naṣ* al-Quran secara khas yang menunjukkan hukum *gharar*. Akan tetapi secara umum DSN MUI menggunakan dalil ayat al-Quran yang membahaskan persoalan memakan harta dengan jalan batil, antaranya: surah al-Baqarah 2: 188³⁹ dan surah al-Nisā’ 4: 29⁴⁰. Penggunaan dalil ini berasaskan bahawa *gharar* adalah merupakan perbuatan yang merujuk kepada adanya unsur-unsur ketidakpastian yang boleh mendedahkan seseorang kepada bahaya dalam urusan niaga, antaranya unsur ketidakpastian dalam akad. Dengan wujud unsur ketidakpastian ini, akan mengakibatkan kesalahan dalam akad sehinggalah seseorang terpesong dalam memakan harta orang lain dengan cara batil. Oleh itu ia merupakan salah satu antara unsur negatif dalam urusan niaga dan dapat merugikan orang ramai bahkan negara. Bagi menguatkan hujah tegahan aktiviti *gharar*, DSN MUI dan MPS SC menggunakan dalil hadis iaitu antaranya hadis yang menjelaskan tentang tegahan Rasulullah terhadap jual beli *gharar*, bahawa Nabi s.a.w bersabda:

³⁷ Bahagian 9 ayat 2, *ibid*.

³⁸ Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 111.

³⁹ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْخِلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٨﴾

⁴⁰ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ (رواه البيهقي عن ابن عمر)

Terjemahan: Rasulullah s.a.w menegah jual beli (yang mengandungi) *gharar*.⁴¹

Hadis ini *ṣaḥīḥ* sebagaimana juga diriwayatkan oleh Imām Muslim dalam *ṣaḥīḥ* beliau.⁴² Begitu pula Abū Dāwud meriwayatkan juga dalam *Sunan Abū Dāwud*,⁴³ dan al-Tirmidhī dalam *Sunan al-Tirmidhī*,⁴⁴ serta al-Nasā’ī dan al-Dārimī dalam *Sunan al-Dārimī*,⁴⁵ menyatakan bahawa hadis riwayat Abū Hurayrah r.a. dengan lafaz seperti ini. Oleh itu, Imām al-Tirmidhī menilainya sebagai hadis *ḥasan ṣaḥīḥ*.

Bahkan hujah tegahan aktiviti *gharar* dikuatkan juga dengan beberapa pandangan ulama, di mana MPS SC menggunakan pandangan ulama yang berkaitan dengan definisi *gharar* sahaja⁴⁶, kerana hadis berkaitan tegahan jual beli *gharar* sudah jelas menunjukkan wujudnya risiko tinggi disebabkan ketidakpastian dalam urus niaga. Manakala DSN MUI tidak menggunakan pandangan ulama dalam hujah melarang aktiviti *gharar* ini, memandangkan hujah dalil daripada ayat al-Quran⁴⁷ dan hadis⁴⁸

⁴¹ Aḥmad bin al-Ḥusayn bin ‘Alī al-Bayhaqī, *Sunan al-Kabīr*. ‘Abd Allāh bin al-Muḥsin al-Turkī (taḥqīq), “Kitāb: al-Buyū’, Bab: al-Nahy ‘an Bay’ al-Gharar”, no. hadis 10951. (Kaherah: Markaz Hajr, 1432H/2011M), 11: 248.

⁴² Muslim bin al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*. “Kitāb al-Buyū’, Bāb Baṭlān Bay’ al-Ḥaṣāḥ wa Bay’ al-ladhī fih Gharar.” No hadis 1513, (Beirut: Dār al-Fikr, 1426H/ 2005M), 4.

⁴³ Abū Dāwud Sulaymān al-Ash’ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*. Abū Ṭāhir Zubayr ‘Alī Za’ī (takhrīj), “Kitāb: al-Buyū’, Bāb fī Bay’ al-Gharār”. No hadis 3376, Riyad: Dār al-Salam, 1430H/2009M), 685.

⁴⁴ Muḥammad bin ‘Īsā bin Sawra al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*. Muḥammad Nasir al-Dīn al-Albānī (ta’līq), “Kitāb: Buyū’ ‘an Rasul allāh saw., Bāb Mā Jā’a fī Karāhiyah bay’ al-Gharār.” Hadis nombor 1230, cet. 2, (Riyad: Maktabah al-Ma’ārif, 1429H/2008M), 292.

⁴⁵ ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Raḥman al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, “Kitāb: al-Buyū’, Bāb: fī al-Nahy ‘an Bay’ al-Gharār.” No hadis 2554.

⁴⁶ Seperti al-Sarakhsī dan al-Zailā’i daripada mazhab Ḥanafī yang mendefinisikan *gharar* sebagai sesuatu perkara yang tidak diketahui akibatnya. (lihat al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, (t.tp: Dār al-Ma’arif, 1989), 12:194); kemudian al-Kasānī, daripada mazhab Ḥanafī yang mendefinisikan *gharar* ialah risiko seimbang yang bakal dihadapi oleh seseorang samada sesuatu yang dikehendaki itu akan wujud atau sebaliknya dalam jual beli, sehingga ia berada dalam kedudukan syak. (lihat al-Kasānī, *Badā’i al-Sanā’i*, 5:163); sedangkan al-Syirāzī mendefinisikan *gharar* sebagai sesuatu yang tidak diketahui keadaannya dan terselindung akibatnya. (lihat al-Syirāzī, *al-Muḥazzab*, 1:262); bahkan al-Syarqawī dan al-Qalyubi daripada mazhab Syāfi’ī serta al-Ramli menyatakan bahawa *gharar* ialah suatu perkara yang mempunyai dua andaian positif dan negatif, namun perkara negatif lebih besar. (lihat al-Shargāwī, *Ḥashīah al-Shargāwī*, (Kaherah: Matba’ah al-Bābī al-Halabi, 1941), 2:9; lihat juga al-Qalyubī wa ‘Umairah, *Ḥashīata Qalyubī wa ‘Umairah*, (Kaherah: Dar Ihya al-Kutūb al-Arabiyyah, tt), 2:161; lihat juga Syams al-Dīn Muḥammad al-Ramli, *Nihāyah al-Muḥtaj*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), 3:405); lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 112-113.

⁴⁷ Surah al-Baqarah 2: 188 dan surah Surah al-Nisā’ 4: 29

⁴⁸ Hadis riwayat al-Bayhaqī dari Ibn Umar

telah menjelaskan tegahan aktiviti *gharar* tersebut. Oleh itu, perbahasan di atas menunjukkan bahawa DSN MUI dalam hujah mengharuskan isu *gharar* sebagai salah satu panduan menilai aktiviti pasaran modal Islam ini menggunakan dua dasar penetapan hukum, antaranya: ayat al-Quran dan hadis Nabi s.a.w. Manakala MPS SC dalam hujahnya menggunakan dua dasar penetapan hukum, iaitu: hadis Nabi s.a.w dan beberapa pandangan ulama berkaitan definisi *gharar*, hanya MPS sahaja yang tidak menggunakan dalil ayat al-Quran bagi menguatkan hujah tersebut.

Kenyataan ini menjelaskan bahawa tiada keselarasan MPS dalam penggunaan sumber penetapan hukum sebagaimana yang telah disepakati dalam keputusan ahli MPS berkaitan sumber penetapan hukum, iaitu sumber utama al-Quran dan hadis⁴⁹ akan tetapi MPS menggunakan dalil ayat al-Quran terus kepada instrument pasaran modal antaranya iaitu kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah (*crude palm oil futures contract*), itupun ayat yang berkaitan dengan kebolehan mengambil keuntungan. Pernyataan tersebut dilihat dari keputusan MPS SC yang menyatakan bahawa tiada unsur *gharar* dalam kontrak terbabit, kerana semua perkara seperti jumlah barangan, jenis, harga, dan penyerahan telah dimaklumkan kepada peserta pasaran dalam kontrak, malah aspek-aspek pengawalseliaan dan perundangan telah disediakan bagi memastikan tidak berlaku penipuan.⁵⁰ Hanya sahaja kerana instrumen ini dikaitkan dengan ketidakpastian untuk memperoleh sesuatu yang dibeli dan keuntungan yang bakal diperoleh masa hadapan, maka ia dikaitkan dengan wujudnya unsur *gharar*. Pada perkara ini, MPS berpandangan bahawa untung dan rugi dalam dunia perniagaan merupakan suatu perkara yang lumrah, walaupun bagi peniaga, memperoleh

⁴⁹ Lihat hasil keputusan mesyuarat ketiga pada 30 Oktober 1996 yang menerima semua sumber dan *manhaj* (metodologi) fuqaha *muktabar*, di mana sumber tersebut meliputi sumber utama dan sokongan yang diterima pakai dalam perundangan Islam sebagai sumber penyelidikan. Lihat dalam Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 8.

⁵⁰ Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 86-87; Sila rujuk akta FIA 1993, *Business Rules (Exchange And Clearing House)*.

keuntungan menjadi cita-cita dan harapan mereka.⁵¹ Ini digambarkan oleh Allah s.w.t. dalam beberapa ayat seperti dalam Surah *Fatir* (35): 29 yang menggambarkan harapan peniaga bahawa perniagaan mereka tidak akan mengalami kerugian. FirmanNya:

يَرْجُونَ تِجْرَةً لَّان تَبُورَ ﴿٢٩﴾

Al-Fatir 9: 24.

Terjemahan: "... mereka itu mengharapakan perniagaan yang tidak akan merugi".

Begitu juga dalam Surah *al-Taubah* (9) ayat 24, digambarkan kekhuatiran terhadap kemungkinan perniagaan membawa kerugian. Firman Allah s.w.t.:

وَتِجْرَةٌ تَحْشَوْنَ كَسَادَهَا ﴿٢٤﴾

Al-Taubah 9: 24.

Terjemahan: "... dan perniagaan yang kamu bimbangi kerugiannya..."

Ini menunjukkan keuntungan dan kerugian adalah sifat perniagaan. Langkah yang diambil oleh peniaga untuk meminimumkan kerugian seberapa boleh jika terdedah kepada keadaan sedemikian.

Persoalan utama dalam kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah tersebut ialah apakah isu *gharar* benar-benar wujud? Elemen penting dalam jual beli yang dibahaskan oleh fukaha ialah *ghalat*.⁵² Perkara ini perlu dijelaskan kerana terdapat salah faham yang menyamakan *ghalat* dengan prinsip *gharar*. Fukaha melihat soal *ghalat* dari sudut *maṣlaḥah istiqrar ta'amul*. Ia bermaksud, peserta pasaran diberi kebebasan untuk mengurus niaga secara normal, reda meredai serta saling percaya mempercayai antara satu sama lain dalam urusan niaga yang dilakukan, bagi menjamin kelancaran perjalanan pasaran. Perkara yang perlu diambil kira yang boleh menyebabkan gangguan kelancaran pasaran ialah penipuan dan manipulasi. Manakala faktor *ghalat* yang melibatkan kesilapan pertimbangan individu (*ghalat 'aqid*) tidak boleh dijadikan asas untuk

⁵¹ *Ibid.*, 85

⁵² Ia bermaksud kesilapan. Sila rujuk keputusan MPS tentang *ghalat* untuk huraian lanjut.

membatalkan akad. Faktor yang boleh membatalkan akad ialah *ghalat wadhīh* iaitu kesilapan yang berlaku adalah jelas akibat daripada penipuan.⁵³ Manakala kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah dilaksanakan dengan jumlah barangan, jenis, harga, dan penyerahan telah dimaklumkan kepada peserta pasaran yang tertera dalam kontrak, sehinggalah tiada unsur *gharar* dalam kontrak terbabit.

Seharusnya MPS bagi menguatkan dalil hujjah isu *gharar* menambahkan dalil ayat al-Quran yang berkaitan dengan kerosakkan perbuatan *gharar* samada pada *ṣīghah* akad mahupun pada subjek akad. Begitupun DSN, dalam hal ini juga tiada ketetapan khas bagi penggunaan pendapat ulama, hal ini mengikut Kanny Hidayah⁵⁴ dikeranakan ayat al-Quran dan hadis sudah cukup bagi panduan penetapan sesebuah keputusan. Sepatutnya dalam hal ini, DSN MUI juga menggunakan pendapat ulama semasa dan silam sebagai perbandingan kerana persoalan pasaran modal merupakan kes baharu dalam aktiviti muamalat yang sedikit sekali dibincangkan dalam al-Quran mahupun hadis yang khas.

Oleh itu DSN MUI dan MPS SC harus konsisten dalam penggunaan sumber-sumber penetapan hukum kerana keputusan ini merupakan hajat orang ramai bagi mendapatkan rezeki yang halal dengan kepastian hukum bagi kes baharu dalam aktiviti muamalah. Hal ini sesuai dengan tujuan disyariatkannya hukum untuk kemaslahatan yang berpunca pada *maqāṣid al-syarī'ah* iaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta sebagaimana yang diutarakan oleh al-Ghazālī⁵⁵. Jadi, kekhawatiran ini dikeranakan persoalan *gharar* sebenarnya tidak hanya terhad kepada ketidakpastian tentang kewujudan atau ketiadaan sesuatu bahkan ia juga meliputi kejahilan tentang sesuatu samada pada *ṣīghah* akad mahupun subjek akad. Penulis bersetuju dengan pentakrifan *gharar* mengikut Shamsiah Mohamad sebagai “sesuatu yang tidak diketahui

⁵³ Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, 390–405

⁵⁴ Temu bual bersama Kanny Hidayat, Naib Setiausaha BPH DSN MUI, pada 15 Jun 2011

⁵⁵ Al-Ghazālī, *al-Muṣṭasfā min 'Ilm...*, 1: 287.

tentangnya atau diragui tentang ada atau tidak sesuatu yang dijual”⁵⁶. Oleh itu jual beli yang mengandungi kejahilan tentang harga barang termasuk dalam jual beli *gharar*.⁵⁷ Kerana ia boleh membawa pertelingkahan. Setiap muamalat yang boleh membawa pertelingkahan sememangnya diharamkan dalam Islam.⁵⁸

Bahkan *gharar* kadang-kadang berlaku juga pada *ṣīghah* akad seperti dalam jual beli *mulāmasah*⁵⁹ dan kadang-kadang berlaku pada subjek akad seperti jahil tentang harga dan sifat-sifat barang yang dijual. Oleh yang demikian, *gharar* dalam aktiviti urus niaga saham, obligasi, waran dan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah amat ditegah kerana membawa padah bagi masyarakat kerana dasar-dasar penetapan hukum yang digunakan sudah amat jelas.

Pada pendapat penulis, sebaiknya DSN MUI dan MPS SC bagi menguatkan keputusannya terhadap tegahan aktiviti *gharar* menambahkan dalil ayat al-Quran berkaitan dengan kejahilan *ṣīghah* dan subjek akad serta kerosakan akibat ketiadaan sesuatu dan juga hadis yang diriwayatkan daripada Ibn Mas‘ūd, di mana Nabi bersabda:

أَلَا تَشْتَرُوا السَّمَكَ فِي الْمَاءِ فَإِنَّهُ غَرَرٌ

Terjemahan: “Janganlah kamu membeli ikan yang masih dalam air (iaitu sungai, laut dan seumpamanya) kerana ia ada unsur *gharar*”⁶⁰

ب- نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ

Terjemahan: Rasulullah s.a.w menegah jual beli *ḥaṣāh* dan jual beli (yang mengandungi) *gharar*.⁶¹

⁵⁶ Shamsiah Mohamad, “Ciri-ciri Keuntungan menurut Perspektif Islam”, artikel dalam *Jurnal Syariah: jurnal Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya* (vol. 10:1, 2002), 128.

⁵⁷ Sebagai contoh jual beli ubi kayu yang masih dalam tanah termasuk juga dalam jual beli *gharar* kerana tidak ada kepastian tentang ada atau tidak ubi kayu dalam tanah tersebut malah dalam masa yang sama terdapat unsur kejahilan tentang kadar atau jumlah ubi kayu tersebut.

⁵⁸ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Bay‘ al-Murābahah li al-Amir bi al-Shirā’* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1987), 18

⁵⁹ Suatu bentuk jual beli di mana pembeli mesti membeli barang yang disentuhnya. Lihat Shamsiah Mohamad, *Ciri-ciri Keuntungan...*, 128

⁶⁰ Al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, hadis no 1564, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), 5: 340.

⁶¹ *Ḥadīth* riwayat Muslim, Kitāb: al-Buyū‘, Bab Buṭlān bay‘ al-ḥaṣāh wa al-bay‘ al-ladhy fihī Gharar, no. hadis 1513. Lihat Al-Qāḍiy ‘Iyād, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim li al-qāḍiy ‘Iyād al-Musammā Ikmal al-Mu‘lim bi al-Fawāid Muslim*, (Beirut, Lubnān: Dār al-Wafā’, 2004), 5: 133.

4.1.1.3 Isu *Maysir*

Keputusan DSN MUI berkaitan isu ini telah ditetapkan pada mesyuarat pleno jawatankuasa keputusan pada 18 April 2001M bertepatan 24 Muharram 1422H di Jakarta. Kandungan keputusan tersebut berkaitan dengan kesan yang diwartakan pada kegiatan usaha yang tidak bertentangan dengan Syariah, antaranya perjudian. Teks keputusan bagi isu ini adalah sebagai berikut;

Bahawa “investasi hanya dapat dilakukan pada efek-efek yang diterbitkan oleh pihak (Emiten) yang jenis kegiatan usahanya tidak bertentangan dengan Syariah Islam di antaranya ialah usaha perjudian dan permainan yang tergolong judi (*maysir*) atau perdagangan yang dilarang”.⁶²

Manakala keputusan MPS SC berkaitan dengan isu ini telah ditetapkan dalam mesyuarat kelima KPII pada 23 Ogos 1995. Berikut adalah teks keputusan bagi permasalahan ini;

Bahawa “Judi merupakan salah satu kriteria utama yang menyebabkan sesuatu sekuriti syarikat tersenarai terkeluar daripada senarai sekuriti patuh syariah oleh MPS SC. Oleh itu, sekuriti syarikat yang aktivitiya menjalankan kegiatan perjudian adalah tidak halal. Antara aktiviti itu termasuklah kasino dan nombor ekor”.⁶³

Dasar penetapan keputusan di atas diambil daripada ayat al-Quran yang menjelaskan tentang pengharaman judi dalam surah al-Mā'idah 5: 90, yang isinya:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ
فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُوْنَ ﴿٩٠﴾

Al-Mā'idah 5: 90

Terjemahan: “Wahai orang-orang yang beriman! Bahawa Sesungguhnya arak, dan judi, dan pemujaan berhala, dan mengundi nasib Dengan batang-batang anak panah, adalah (Semuanya) kotor (keji) dari perbuatan syaitan. oleh itu hendaklah kamu menjauhinya supaya kamu berjaya”.

⁶² Bahagian 8 ayat 2 huruf a dalam Keputusan DSN MUI nombor 20/DSN-MUI/IV/2001; lihat juga Bahagian 5 ayat 1 dalam Keputusan DSN MUI nombor 40/DSN-MUI/X/2003.

⁶³ Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 116.

Merujuk kepada ayat di atas, terdapat doktrin yang jelas bahawa aktiviti *maysir* (judi) termasuk sebahagian yang dilarang dan diharamkan oleh Allah SWT dalam aktiviti pasaran modal. Hujah penggunaan dalil ayat al-Quran tersebut berasaskan daripada tegaknya syariat Islam di atas keadilan dalam semua hukum-hakam, maka ia melarang semua muamalat yang berunsur perjudian kerana merugikan salah satu pihak dengan wujudnya unsur ketidakpastian antara untung dan rugi yang berakhir dengan permusuhan dan kebencian sesama manusia. Oleh itu, dalam perkara ini DSN MUI dan MPS SC hanya berhujah pada dalil daripada ayat al-Quran itu sahaja dan tiada menggunakan dalil lain bagi menguatkan hujah tegahan aktiviti ini, mereka beranggapan kerana doktrin tegahan daripada ayat al-Quran sudah cukup jelas dan pasti.

Akan tetapi kedua-dua pertubuhan ini tidak mengambil kira pada bentuk perjudian yang berbagi-bagai berlaku dalam masyarakat sekarang terutamanya dalam kes kewangan dan pasaran modal konvensional. Kepelbagaian bentuk perjudian akan membuat masyarakat susah untuk menentukan mana sesuatu perbuatan dikategorikan judi atau bukan. Untuk itu perlunya dasar-dasar hukum yang lebih rinci bagi menandakan bahawa sesuatu itu termasuk golongan perjudian. Keraguan ini boleh jadi ditimbulkan terhadap pelbagai aktiviti antara contohnya ialah --meletakkan sejumlah "deposit" wang pada pasaran sebagai bayaran margin sebelum memulakan urusan niaga--. Sebahagian masyarakat awam menganggap tindakan ini seolah-olah sebagai suatu pertaruhan yang diharamkan, dan sebahagian lagi tidak. Serta banyak lagi aktiviti lain yang berhubungkait dengan kewangan dipasaran. Aktiviti ini jika tidak dijelaskan betul perkara sebenarnya melalui definisi dan dasar-dasar hukum yang jelas, boleh jadi aktiviti ini terpesong pada tindakan judi. Akan tetapi jika ada kekuatan mengikat daripada dalil-dalil hukum yang jelas maka tindakan tersebut boleh diambil kira sebagai panduan masyarakat bermuamalah yang halal.

Tindakan sebagaimana contoh di atas, diambil kira oleh MPS berdasarkan keterangan yang umum sahaja tanpa ada panduan dalil, ini boleh dilihat dari keputusan MPS yang tertera dalam buku kumpulan Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti pada bahagian penjelasan berkaitan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah, yang menyatakan bahawa aktiviti dagangan yang meletakkan sejumlah uang “deposit” pada pasaran sebagai margin tidak termasuk dalam judi kerana peningkatan dan penyusutan nilai adalah disebabkan perubahan permintaan dalam pasaran niaga hadapan minyak sawit mentah dan merupakan suatu fenomena yang lumrah dalam dunia perniagaan. Tidak tepat untuk menghukum nilai kontrak yang menyusut atau meningkat akibat perubahan permintaan dalam pasaran hadapan minyak sawit mentah sebagai suatu aktiviti judi. Ini kerana aktiviti perjudian bergantung semata-mata kepada nasib dan tidak berkait dengan permintaan dan penawaran.⁶⁴ Keterangan MPS ini hanya berdasarkan perkiraan ilmu pengetahuan ekonomi sahaja tanpa didasarkan pada dalil-dalil daripada al-Quran, hadis mahupun pandangan ulama samada silam ataupun terdahulu. Begitupun dengan DSN, tidak menggunakan dalil yang lain selain al-Quran antaranya pendapat ulama samada silam mahupun terdahulu, di mana ianya hanya membuat maksud daripada judi tersebut sebagaimana tertera dalam keputusannya iaitu “perjudian dan permainan yang tergolong judi”,⁶⁵ ini juga boleh membuat kurang kefahaman masyarakat awam tentang maksud perjudian yang sebenar dalam urusan kewangan dan pasaran modal. Untuk itu, perlunya dijelaskan makna judi sebenar berlaku dalam kewangan dan pasaran modal beserta dengan dalil daripada ulama semasa dan terdahulu bagi menguatkan kefahaman masyarakat awam tentang makna judi tersebut.

⁶⁴ Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 85.

⁶⁵ Bahagian 3 ayat 2 huruf a dalam Keputusan DSN MUI nombor 40/DSN-MUI/X/2003.

4.1.1.4 Isu *Ghalat*⁶⁶

Berkaitan dengan isu ini, DSN MUI belum membincangkannya pada peringkat keputusan. Manakala MPS SC dalam keputusannya yang telah ditetapkan dalam mesyuarat ke-10 pada 16 hingga 17 Oktober 1997 dan dalam mesyuarat ke-11 pada 26 November 1999 menyatakan;

Bahawa “*Ghalat* merupakan panduan dalam menilai isu pasaran modal ketika membincangkan kontrak urus niaga hadapan minyak sawit mentah”.⁶⁷

Dalam keputusannya, tiada *naş* al-Quran dijumpai secara khusus yang mengatakan tentang hukum *ghalat* yang digunakan sebagai hujah. Akan tetapi, MPS SC mengemukakan dasar penetapan keputusannya dengan menggunakan teori *maşlahah istiqrar ta‘amul*⁶⁸ dengan mengambil kira wujudnya penipuan dan manipulasi dalam jual beli kerana keduanya akan mengganggu kesahihan sesuatu akad. Bagi menguatkan hujahnya, MPS SC menggunakan pandangan sebahagian ulama semasa terhadap teori *ghalat* sebagai unsur negatif dalam sesuatu akad berasaskan kepada prinsip yang digariskan dalam muamalat.⁶⁹ Ini berdasarkan kepada kajian terhadap bentuk kesilapan dalam akad. Di mana perundangan Islam telah memberi hak kepada pembeli untuk membatalkan akad sekiranya berlaku kesilapan melalui *khiyār waşf*⁷⁰, *khiyār ‘aib*⁷¹, dan

⁶⁶ Kesilapan dalam membuat sesuatu tanggapan terhadap sesuatu perkara. (lihat Fairuz Abadi, *al-Qāmūs al-Muḥīt*. (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 61)

⁶⁷ Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 118.

⁶⁸ Lihat Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 120.

⁶⁹ Sebagai contoh, Abd Razzak al-Sanhuri, *Maşādir al-Haq fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Beirut: Dār Iḥya’ al-Turath al-‘Arabī, tt) 2:104-146; Mustafa Aḥmad al-Zarqā’, *al-Madkhal al-fiqh al-‘Ām*. (Beirut: Dār al-Fikr, 1968) 1:390-409; Muḥammad Yūsuf Mūsā, *al-Amwāl wa Nazāriyyah al-Aqd*, (Kaḥerah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1996), 366-369; Waḥbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. (Damshik: Dar al-Fikr, 1989) 4:216-218.

⁷⁰ *Khiyār waşf* ialah hak membuat pilihan yang diberi kepada pembeli apabila mendapati sifat barang yang dibeli berlainan daripada apa yang digambarkan oleh penjual. (lihat *al-Mausū‘ah al-Fiqhiyyah...*, 20:157)

⁷¹ *Khiyār ‘aib* ialah hak membuat pilihan yang diberi kepada pihak-pihak yang berkontrak untuk membatalkan akad apabila terdapat keaiban atau kecacatan pada barang jualan dan juga bayaran. (lihat al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī...*, 4:261).

*khiyār ru‘yah*⁷².

Oleh itu, *ghalat* hanya terjadi apabila seseorang pembeli menganggap apa yang dikehendaki tidak berlaku sepertimana yang diinginkan. Tanggapan tersebut telah menyebabkan pembeli melakukan akad jual beli.⁷³ Termasuk juga dalamnya tanggapan yang melibatkan pertimbangan individu sendiri dalam membuat keputusan untuk sesuatu pembelian.⁷⁴ Berkaitan itu, sekiranya kesilapan pada pihak pembeli (*ghalat ‘aqīd*) dibenarkan untuk membatalkan akad, maka pasaran tidak akan berjalan lancar. Hal ini kerana kesilapan tersebut merupakan suatu perkara yang normal dengan keadaan wujud kepercayaan antara sesama pihak, dimana pembeli sentiasa berpeluang membatalkan akad, kerugian terpaksa ditanggung oleh penjual. Dalam keadaan ini maka pihak penjual tidak akan melakukan aktiviti pasaran lagi kerana ditakuti akan mengalami kerugian yang semakin banyak, sehinggalah menjejaskan ekonomi negara kerana terhentinya aktiviti pasaran. Berbeza dengan kesilapan nyata,⁷⁵ dimana kehendak pembeli jelas diterangkan ketika akad dilaksanakan yang diketahui melalui bukti-bukti dan *qarinah*. Oleh itu, perundangan Islam menggariskan bahawa pihak pembeli hanya berhak membatalkan akad dalam kes kesilapan nyata (*ghalat wadhi*). Berdasarkan kajian tersebut, MPS SC menggariskan ruang lingkup *ghalat* sebagai panduan dalam menilai isu pasaran modal Islam berdasarkan interpretasi kepada beberapa pandangan fuqaha sahaja. Oleh itu, pada pendapat penulis, isu ini boleh diambil perhatian oleh DSN MUI bagi menjadikannya sebagai salah satu panduan dalam menilai aktiviti pasaran modal Islam, walaupun pada asasnya ia sudah pun digunakan dalam aktiviti

⁷² *Khiyār ru‘yah* ialah hak membuat pilihan yang diberi kepada pembeli samada ingin meneruskan kontrak atau membatalkannya apabila telah melihat barang jualan yang tidak dilihatnya semasa melakukan akad. (*Ibid.*, 4:267)

⁷³ Al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi...*, 1:390; lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlisah...*, 119.

⁷⁴ *Ghalat* ini disebut juga sebagai *ghalat ‘aqīd* atau kesilapan pada pihak pembeli.

⁷⁵ Oleh itu, perundangan Islam menggariskan bahawa pembeli hanya berhak membatalkan akad dalam kes *ghalat wadhi*, iaitu kesilapan yang nyata dan berlaku dalam dua keadaan iaitu *‘aqīd* (pihak yang berakad) telah menerangkan kehendaknya dengan jelas ketika akad atau kehendaknya diketahui melalui bukti-bukti dan *qarinah* serta kesilapan yang berlaku adalah daripada pihak penjual dan bukan pembeli. (lihat al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi...*, 1: 390)

urus niaga, namun ia perlu wujud dalam sesebuah keputusan sebagai panduan yang perlu diambil kira.

4.1.1.5 Isu Spekulasi⁷⁶

Keputusan DSN MUI berkaitan isu ini telah ditetapkan pada mesyuarat pleno jawatankuasa keputusan pada 18 April 2001M bertepatan 24 Muharram 1422H di Jakarta. Kandungan keputusan tersebut berkaitan dengan prinsip berhati-hati dalam pelaksanaan transaksi. Teks keputusan bagi isu ini adalah sebagai berikut;

Bahawa “Pelaksanaan transaksi harus dilakukan menurut prinsip hati-hati serta tidak dibolehkan melakukan spekulasi dan manipulasi yang di dalamnya terdapat unsur *ḍarar*, *gharar*, *riba*, *maysir*, *risywah*, maksiat dan kezaliman”.⁷⁷

Manakala MPS SC dalam mesyuarat ke-10 pada 16 hingga 17 Oktober 1997 dan dalam mesyuarat ke-11 pada 26 November 1999 telah menetapkan;

Bahawa “Spekulasi ialah suatu yang diharuskan menurut perundangan Islam ketika membincangkan isu kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah”.⁷⁸

Dasar penetapan keputusan di atas diambil daripada dalil ayat al-Quran, hadis dan pandangan sarjana Islam baik semasa mahupun terdahulu. Berkaitan dengan penggunaan dalil ayat al-Quran, DSN MUI menggunakan ayat al-Quran yang menjelaskan tentang halal jual beli dan haram riba⁷⁹, kemudian ayat yang menjelaskan

⁷⁶ Spekulasi (*speculation*) pada asalnya bermaksud satu agakan atau satu tekaan terhadap suatu kejadian pada masa yang akan datang hasil daripada perkembangan yang sedang berlaku pada masa ini. Lihat *Kamus Dwibahasa*, cet.ke-6. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 1201. Dalam konteks urus niaga saham, spekulasi adalah satu strategi pelaburan yang dibuat oleh pihak pelabur yang mengharapkan keuntungan cepat daripada kenaikan harga saham pada masa yang akan datang dalam jangka masa yang pendek yang walaupun mereka terpaksa menghadapi risiko kerugian jika ramalan yang dibuat itu tidak tepat. Mereka membeli sesuatu saham bukanlah untuk mendapatkan dividen tetapi mengharapkan keuntungan dengan kenaikan nilai modal melalui kenaikan harga saham di pasaran saham. Lihat *kamus ekonomi*, cet.ke-1. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993), 245-246; *kamus kewangan*, cet.ke-1. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996), 162. Ringkasnya mereka memperoleh keuntungan dengan membeli saham pada harga yang rendah dan akan menjualnya dengan harga yang lebih tinggi.

⁷⁷ Bahagian 9 ayat 1 dalam Keputusan DSN MUI nombor 20/DSN-MUI/IV/2001 lihat juga Bahagian 5 ayat 2 dalam Keputusan DSN MUI nombor 40/DSN-MUI/X/2003.

⁷⁸ Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 121.

⁷⁹ Surah al-Baqarah 2: 275, 278 dan 279.

tentang larangan memakan harta secara batil dan melakukan urusan niaga atas dasar suka sama suka⁸⁰. Penggunaan ayat ini menunjukkan bahawa tindakan spekulasi merupakan bahagian aktiviti kejuruteraan hadapan yang boleh menyebabkan kerugian ataupun mendapatkan pulangan yang berlipat ganda. Oleh itu, aktiviti spekulasi boleh dikategorikan memakan harta secara batil kerana mengambil hak orang lain dengan jalan salah (iaitu merugikan pihak lain). Bahkan DSN MUI menguatkan hujah tegahan aktiviti tersebut dengan menggunakan hadis yang menjelaskan tentang tegahan membahayakan diri sendiri dan orang lain⁸¹ dan juga beberapa hadis tentang jual beli yang ditegah Rasulullah s.a.w.⁸²

Dalam keputusan MPS SC tidak dijumpai penggunaan dalil ayat al-Quran, hanya sahaja dalam hujah mengharuskan digunakan hadis⁸³ tentang pernyataan bahawa rezeki masing-masing manusia telah disediakan oleh Allah SWT serta hadis berkaitan amalan Nabi s.a.w untuk tidak campur tangan dalam menentukan harga pasaran, hadisnya:

... دعوا الناس, يرزق الله بعضهم من بعض

Terjemahan: "...Biarkanlah manusia berusaha mencari rezeki masing-masing yang telah disediakan oleh Allah SWT kepada mereka".

⁸⁰ Surah al-Nisā' 4: 29.

⁸¹ (رواه ابن ماجه عن عبادة بن الصامت وأحمد عن ابن العباس ومالك عن يحيى). Terjemahan: "Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh pula membahayakan orang lain". Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Majah dalam *Sunan Ibn Mājah*, Kitab: *al-Aḥkām*, Bab: *Man Banā fī Ḥaqqih Mā Yaḍurr bi Jārih* 'Ubadah bin al-Samit dan Ibn 'Abbas r.a. (lihat Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*. Aḥmad Sham al-Dīn (taḥqīq), "Kitāb al-Aḥkām, Bāb Man Banā fī Ḥaqqih Mā Yaḍurr bi Jārih". no. hadis 2340, 2341, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 374).

⁸² (رواه البيهقي عن ابن عمر) نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ Terjemahan: "Rasulullah s.a.w. menegah jual beli (yang mengandungi) *gharar*". Hadis riwayat Al-Bayhaqī dari Ibnu Umar.

Hadis ini adalah *ṣaḥīḥ*, diriwayatkan juga oleh Imam Muslim dalam *ṣaḥīḥ* beliau. (lihat Muslim bin al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*. "Kitāb al-Buyū", Bāb *Baṭlān Bay' al-Ḥaṣāḥ wa Bay' al-ladhī fih Gharar*." No hadis 1513, [Beirut: Dar al-Fikr, 1426H/ 2005M]. 4); dan di*ṣaḥīḥ*kan juga oleh Abū Dāwud dalam *Sunan Abī Dāwud bāb: fī Nahy 'an Bay' al-Gharar*. (lihat Abū Dāwud Sulaymān al-Ash'ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*. Abū Ṭāhir Zubayr 'Alī Za'ī (takhrij), "Kitāb: al-Buyū", Bāb fī Bay' al-Gharar". no hadis 3376, (Riyad: Dar al-Salam, 1430H/2009M), 685); kemudian di*ṣaḥīḥ*kan juga oleh imam al-Tirmidhī dalam *Sunan al-Tirmidhī*. (Muḥammad bin 'Isā bin Sawrah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*. Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Albānī (ta'līq), "Kitāb: Buyū 'an Rasulillah saw, Bāb Mā Ja'a fī Karāhiyah Bay' al-Gharar." no hadis 1230, cet. 2, (Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, 1429H/2008M), 292); bahkan di*ṣaḥīḥ*kan juga oleh al-Nasā'ī dan al-Darimī dalam *sunan al-Darimī*. (lihat 'Abd Allāh bin 'Abd al-Raḥman al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī* Sayyid Ibrāhīm & 'Alī Muḥammad 'Alī (taḥqīq), "Kitāb: al-Buyū", Bab: fī al-Nahy 'an Bay' al-Gharar." No hadis 2554. (1420H/ 2000M). Hadis di atas diriwayatkan dari hadis Abū Hurayrah r.a dengan lafaz sama seperti di atas.

⁸³ Lihat Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 122.

Hadis daripada riwayat Muslim ini digunakan MPS SC sebagai hujah yang mengharuskan aktiviti spekulasi pada isu kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah. Bahkan hadis di atas juga diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidhī dari Nāṣr bin ‘Alī dan Aḥmad bin Manī’, dan diriwayatkan juga oleh Abū Hurayrah r.a, dimana hadis tersebut matan lengkapnya:

حدثنا نصر بن علي وأحمد بن منيع قالا : حدثنا سفيان بن عيينة عن أبي الزبير عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يبيع حاضر لبادٍ . دَعُوا النَّاسَ , يَرْزُقُ اللهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ .

Terjemahan: “Dari Jābir bersabda Rasulullah s.a.w: Janganlah menjualkan orang bandar ke atas barangan milik orang kampung, biarkanlah manusia berusaha mencari rezeki masing-masing yang telah disediakan oleh Allah SWT kepada mereka”.⁸⁴

Imam al-Tirmidhī menyatakan bahawa hadis Abū Hurayrah r.a dan Jābir di atas adalah hadis yang berstatus *ḥasan ṣaḥīḥ*.⁸⁵ Abū Isa berkata; Hadis Abū Hurayrah dan Jābir di atas adalah hadis *ḥasan ṣaḥīḥ*.⁸⁶ Hadis ini menjadi panduan amal menurut para ulama dari kalangan sahabat Nabi dan selain mereka. Mereka memakruhkan orang bandar menjual barang dagangan orang kampung, namun sebahagian mereka membolehkan orang bandar membeli barang dagangan milik orang kampung. Sedangkan Al-Shāfi‘ī berkata; “Makruh ke atas orang bandar menjual barang dagangan orang kampung namun jika ia menjualnya maka jual belinya dibolehkan”.⁸⁷

Merujuk pada matan hadis di atas, wujud dua *ṣiḡhat* yang perlu diambil perhatian iaitu tegahan menjual barangan milik orang kampung oleh orang Bandar (untuk mencari

⁸⁴ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidhī dari Nāṣr bin ‘Alī dan Aḥmad bin Manī’, dari Ṣufyān bin ‘Uyainah dari Abū al-Zubayr daripada Jābir r.a. (lihat Muḥammad bin ‘Īsā bin Saurah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (ta’līq), “Kitab: al-Buyū‘ ‘an Rasūl Allah s.a.w.” Bab Mā Jā’a Lā Yabi‘ Ḥādār li Bād,” no. hadis 1223, cet. 2, (Riyad: Maktabah al-Ma‘ārif, 1417H), 291).

⁸⁵ lihat *Ibid*.

⁸⁶ حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح وحديث جابر هذا , هو حديث حسن صحيح أيضا (lihat Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Abd al-Raḥīm al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah al-Aḥwadhī bi Sharḥ Jāmi‘ al-Tirmidhī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422H/2001M), 345).

⁸⁷ والعمل على هذا الحديث عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم . كرهوا أن يبيع حاضر لباد . ورخص بعضهم في أن يشتري . وقال الشافعي : يكره أن يبيع حاضر لباد , وإن باع فالبيع جائز (lihat *Ibid*., 346)

keuntungan sendiri)⁸⁸ dan perintah membiarkan manusia untuk berusaha mencari rezeki masing-masing. Mengikut konteks hadis, disebutkan bahawa dua *ṣiġhat* tersebut harus digunakan secara bersamaan dalam satu perbincangan tidak dipisahkan, kerana dikhuatiri wujud pemahaman yang berbeza. Perintah membiarkan manusia berusaha mencari rezeki kerana khawatir tidak mendapatkan rezeki di masa hadapan sedangkan rezeki sebenarnya telah Allah SWT sediakan kepada manusia, dengan kebimbangan orang bandar tidak mendapat rezeki dari keuntungan menjual barangan orang kampung maka wujud tegahan dalam perkiraan atau anggaran keuntungan. Apabila hadis tersebut diambil satu bahagian sahaja, maka maknanya jadi berbeza. Kerana hadis di atas secara konteksnya adalah merupakan hadis tegahan melakukan tindakan spekulasi. Oleh yang demikian, hadis tersebut harus digunakan dalam sanad dan matan yang lengkap bagi mengelakkan terjadinya kesilapan makna. Berkaitan dengan perkara ini, MPS SC menggunakan hadis yang lain yang isinya tentang penentuan harga yang tiada campur tangan Rasulullah s.a.w, iaitu:

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّزَاقُ ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي ، وَكَيْسَ
أَحَدٌ مِنْكُمْ ، يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ ، وَلَا مَالٍ

Terjemahan: “Sesungguhnya Allah SWT yang menentukan suasana kemewahan ekonomi dan kemurungannya, aku tidak mahu mengambil langkah menentukan harga kerana tidak mahu nanti di akhirat ada antara kamu yang menuntut kembali harta dan darahnya dari padaku kerana kezaliman (menentukan harga) tersebut”.⁸⁹

⁸⁸ Maksudnya menjualkan barangan dagang orang kampung secara perlahan dengan pengharapan memperoleh keuntungan berlipat ganda pada masa hadapan. Begitu juga sebagai contoh orang kampung datang kepada orang bandar dengan membawa barangan yang diperlukan oleh masyarakat awam. Ia meminta kepada orang bandar agar barangannya itu dijualkan olehnya (orang bandar) dengan harga menurut pasaran pada hari itu. Kemudian orang bandar itu berkata padanya (orang kampung): “Biarkan di tempat saya sini sahaja untuk saya jualkan dengan perlahan-lahan”. Cara inilah yang diharamkan sebab merugikan orang kampung tersebut tersebut. (lihat http://qurandaily.org/haditsweb/riyadush_shalihin/bab355.htm)

⁸⁹ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidhī daripada Anas bin Mālik r.a no. hadis 1231. Beliau mengatakan hadis ini *ḥasan ṣaḥīḥ*. Abū Dāwud pula meriwayatkan dengan lafaz yg sama dalam Sunannya, no. hadis 2997. Ibn Majah dalam Sunannya no. hadis 2191. Imam al-Dārimī dalam Sunannya, no. hadis 2465. Diṣaḥīḥkan oleh Ibn Hibban dalam Ṣaḥīḥnya, Kitab: al-Buyū‘, Bab: al-Tas‘ir wa al-Iḥtikār, no. hadis 5043.

Konteks hadis di atas menjelaskan tentang tegahan berbuat zalim pada persoalan harta (jual beli), sehinggalah al-Hafiz Ibn Hibban meletakkan hadis ini dalam Kitab: al-Buyū‘, Bab: al-Tas‘īr wa al-Ihtikār⁹⁰ di dalam *Ṣaḥīḥ* beliau. Oleh itu makna hadis ini lebih umum kepada tegahan perbuatan zalim samada dalam hak darah (jiwa) mahupun harga. Ianya menunjukkan kepada makna tegahan meskipun dengan kalimah khobar, kerana antara *ṣiġhat* yang memberikan faedah tegahan selain lafaz “*nahyu*” seperti “*Nahā* Rasulullah s.a.w. *kadha wa kadha...*”, atau “*al-taḥrīm*” seperti *Ḥurrimat ‘alaykum kadha wa kadha..*” juga dengan pemberitaan seperti kalimah di atas⁹¹.

Beberapa dalil hadis di atas, samada yang digunapakai oleh DSN MUI mahupun MPS SC apabila dilihat dari sudut kualiti hadis ia boleh dijadikan hujah kerana dinilai *ṣaḥīḥ* dan *ḥasan ṣaḥīḥ* oleh ramai ulama hadis.

DSN MUI dalam menegah aktiviti spekulasi memandangkan ianya termasuk bahagian jual beli yang mengandungi unsur ketidakpastian yang dikhuatiri wujud kerugian. Dengan penggunaan hadis tentang tegahan jual beli *gharar*, dijangkakan wujud kemaslahatan bagi semua pihak dalam aktiviti pasaran tersebut, kerana membendung kerosakan (*mafsadah*) lebih utama daripada menarik kebaikan *maṣlaḥah*. Kemaslahatan yang diambil kira dalam tegahan aktiviti tersebut sebenar telah memenuhi prinsip-prinsip syariah dan prinsip hati-hati (*prudential management/iḥtiyāt*) dalam keputusan DSN MUI.⁹² Manakala penggunaan hadis dalam keputusan MPS SC yang menjelaskan tentang rezeki manusia telah ditetapkan Allah SWT serta hadis penentuan harga tanpa campur tangan Rasulullah s.a.w, memandangkan spekulasi termasuk sebahagian dalam kehendak mana-mana pihak yang mengurus niaga dalam pasaran modal Islam, demi mewujudkan kemaslahatan samada perseorangan mahupun

⁹⁰ Bab: Penaksiran harga (penentuan harga) dan Penimbunan barang agar terjual mahal (monopoli).

⁹¹ Satria Effendi dan M. zein, *Usul Fiqh*. (Jakarta: Kencana, 2005), 35.

⁹² Lihat Fatwa DSN MUI nombor 40/DSN-MUI/X2003 tentang Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasaran Modal dan Fatwa DSN MUI nombor 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi untuk Reksa dana Syariah.

kemaslahatan bersama demi kepentingan negara dalam mendapatkan modal.⁹³ Dalam hal ini, MPS SC merujuk kepada jual beli yang dibolehkan dengan konsep *bay' muzayyadah*⁹⁴ dan *murabahah* kerana *bay' muzayyadah* relevan dalam banyak isu pasaran modal Islam khususnya yang berkaitan dengan tindakan peserta pasaran mengambil keuntungan⁹⁵ hasil daripada perbezaan harga.

Oleh itu, tegahan tindakan spekulasi dalam urus niaga pasaran modal Islam dalam keputusan DSN MUI adalah berasaskan kepada ayat al-Quran tentang tegahan memakan harta secara batil dan interpretasi kepada dua hadis Rasulullah s.a.w.; *pertama* hadis berkaitan dengan tegahan membahayakan diri sendiri dan orang lain, dan *kedua* hadis yang berkaitan tentang tegahan Rasulullah s.a.w terhadap jual beli *gharar*.

⁹³ Manakala seruan hadis dalam keputusan MPS SC kepada membiarkan manusia berusaha mencari rezeki masing-masing dan Nabi s.a.w tiada campur tangan dalam urusan harga, memandangkan wujud kemaslahatan dalam urus niaga pasaran modal samada bagi perseorangan mahupun kemaslahatan bersama bagi kepentingan mendapatkan modal. Kerana pada masa sekarang perkara spekulasi dapat dikawal dan diawasi dalam mewujudkan keadilan di kalangan peserta pasaran sehingga perkara tersebut dapat diminimumkan. Oleh itu wujud daripada kemaslahatan umum lebih utama untuk diambil kira dengan merujuk kepada *maṣāliḥ darūriyah* (Al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt.*, 2: 8-10) dalam kerangka *ḥifz al-māl* (bermaksud memelihara harta) ke arah kekukuhan ekonomi sebagai salah satu perkara yang mesti diambil perhatian kepada penerusan dan kemajuan umat Islam. Perbahasan *maṣāliḥ darūriyah* merujuk kepada lima kepentingan utama yang amat diperlukan oleh manusia iaitu pemeliharaan terhadap agama, diri, akal, zuriat dan harta. Kerana dengan kawalan tersebut peningkatan harga di pasaran berjalan secara normal bukan kerana kegiatan manipulasi bahkan kenaikan harga akibat permintaan merupakan ruang untuk penjual mendapat lebih keuntungan daripada suasana pasaran yang wujud, sedangkan menentukan harga bermakna memaksa penjual menjual pada harga yang ditetapkan dan menghalangnya daripada mendapat peluang kelebihan rezeki yang diberi oleh Allah SWT. Kenyataan ini merupakan aktiviti yang tidak bertentangan dengan kehendak syarak jika peserta mengambil keuntungan kesan daripada kenaikan dan penurunan harga berdasarkan permintaan dan penawaran sebenar harga sesuatu perkara yang ditawarkan. Oleh itu, MPS SC dalam isi keputusannya telah memutuskan bahawa spekulasi ialah suatu yang diharuskan menurut perundangan Islam ketika membincangkan isu kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah sahaja. Dengan menjalankan beberapa kajian MPS SC mendapati hasil iaitu bahawa aktiviti spekulasi wujud dalam apa jua bentuk perniagaan dan tidak terhad kepada dagangan pasaran saham sahaja⁹³ termasuk dalamnya isu kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah dengan alasan dimungkinkan wujudnya kebenaran daripada apa yang dijangkakan sekarang pada masa hadapan kerana faktor teknologi pertanian yang dimiliki sudah maju dan di samping adanya amalan nilai budaya tempatan mendapati amalan spekulasi oleh spekulator tidak melampau kerana masih dalam batas kawalan kerajaan sehinggalah tidak mendatangkan kemudaratan yang amat besar. (Lihat Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 122-123).

⁹⁴ *Bay' muzayyadah* merupakan tindakan penjual menawarkan barangan jualan di pasaran, kemudian diikuti permintaan beberapa orang pembeli yang berlumba-lumba menawarkan bayaran lebih tinggi. Yang kemudian, proses ini berakhir dengan penjual menjual barangan tersebut kepada sesiapa yang menawarkan harga tertinggi. Dalam erti kata jual beli ini sama dengan jual beli lelong. (Lihat dalam Nazih Hammad, *Mu'jam al-Mustalahāt...*, 245-246; lihat juga dalam Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 32)

⁹⁵ Mengikuti pandangan Shamsiah Mohamad yang menyatakan bahawa keuntungan harus bebas daripada unsur riba, *gharar*, *iḥtikār*, dan lain-lain. (lihat Shamsiah Mohamad, "Ciri-ciri Keuntungan menurut Perspektif Islam", artikel dalam *Jurnal Syariah*, 10: 1 Januari 2002. (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2002), 121-137.

Manakala MPS SC dalam mengharuskan tindakan spekulasi bagi kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah hanya berdasarkan kepada interpretasi kepada dua hadis Rasulullah s.a.w sahaja yang menjelaskan: *pertama* tentang perintah bagi manusia mencari rezeki masing-masing, dan *kedua* tentang tiada campur tangan Rasulullah s.a.w dalam menentukan harga. Perlu dijelaskan di sini bahawa kesemua hadis yang digunapakai MPS SC sebagai hujah dalam keputusan di atas merupakan hadis tegahan melakukan tindakan kezaliman⁹⁶, ketidakpastian⁹⁷ bahkan tindakan mengagak⁹⁸ dalam aktiviti urus niaga, sehingga ianya menjadikan perubahan hukum asal muamalat. Oleh itu pada pendapat penulis, spekulasi adalah merupakan satu aktiviti yang boleh menyebabkan kerosakan kerana wujudnya ketidakpastian samada berkaitan dengan harga mahupun objek sesebuah urus niaga.

Merujuk kepada perbahasan di atas, pada zahirnya perkara urus niaga pasaran bagi mendapatkan tambahan modal adalah perlu, tetapi berkemungkinan dengan aktiviti spekulasi boleh membawa kepada perkara yang tidak pasti akan merugikan salah satu pihak. Oleh itu, penggunaan pendekatan untuk menyekat perkara yang boleh membawa seseorang terjebak ke dalam perkara haram iaitu konsep *ṣadd al-dharī'ah*⁹⁹ adalah perlu diambil kira untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudaratan. Kemaslahatan yang diambil kira dalam tegahan aktiviti spekulasi sebenar telah memenuhi prinsip-prinsip syariah dan prinsip berhati-hati (*prudential management/ ihtiyāt*),¹⁰⁰ jika tidak diterapkan prinsip ini dalam urus niaga pasaran boleh menyebabkan kerugian bagi pelabur kerana adanya unsur *gharar*. Kerugian serta pulangan yang berlipat ganda yang wujud dalam spekulasi, menjadikan aktiviti ini

⁹⁶ ... يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ ، وَأَنَا مَالٌ

⁹⁷ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ dan hadis لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرِيرَ

⁹⁸ لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ ...

⁹⁹ Di mana konsep penolakan terhadap *mafsadah* secara total berlaku dalam *sadd al-dharā'ī'*. (lihat Ahmad Djazuli, *Kaedah-Kaedah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*, ed.1, cet.1. (Jakarta: Kencana, 2006), 128-137.

¹⁰⁰ Lihat Fatwa DSN MUI nombor 40/DSN-MUI/X2003 tentang Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasaran Modal dan Fatwa DSN MUI nombor 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi untuk Reksa dana Syariah.

termasuk dalam unsur aktiviti riba, bahkan ia boleh mendedahkan seseorang kepada bahaya kerana wujudnya unsur *gharar* (ketidakpastian) dalam urus niaga pasaran iaitu satu anggapan atau satu tekaan terhadap suatu kejadian pada masa yang akan datang hasil daripada perkembangan yang sedang berlaku pada masa sekarang dengan menghadapi risiko kerugian.¹⁰¹

Pada pendapat penulis, bagi menguatkan hujah terhadap aktiviti spekulasi pandangan ulama semasa boleh diambil perhatian walaupun fuqaha silam tiada pandangan berkaitan aktiviti spekulasi, antaranya iaitu:

‘Abd al-Raḥīm al-Sā‘atī, yang menyatakan bahawa spekulasi dalam urus niaga pasaran adalah satu bentuk *gharar* yang sangat melampau (*gharar fāḥisy*) yang tidak dibenarkan oleh syariat Islam, bahkan beliau menyatakan bahawa kesan transaksi spekulasi sebenarnya hampir sama sahaja dengan aktiviti perjudian (*qimār*)¹⁰² yang hanya bergantung pada nasib semata-mata.¹⁰³ Bahkan keuntungan yang didapati daripada urus niaga tersebut sudah tentu daripada kerugian orang lain, seperti disebut dalam teori ekonomi konsep ini dinamakan ‘*zero-sum game*’¹⁰⁴. Bagaimanapun, sebahagian fuqaha semasa ada mengambil pendirian bahawa spekulasi adalah sesuatu yang tidak dilarang oleh Islam, di mana spekulasi akan dilarang jika melibatkan

¹⁰¹ Jika ramalan yang dibuat itu tidak tepat maka keuntungan yang didapat, maka jika tidak tepat kerugian yang didapat. Ramalan dan agakan atau tekaan inilah boleh mendedahkan para pihak pada ketidakpastian dalam urus niaga pasaran.

¹⁰² Suatu bentuk perjudian yang diharamkan oleh syariah. Pengharaman *qimār* menurut al-Syawkānī adalah berasaskan kepada ayat al-Quran surah al-Mā‘idah 5: 91 yang bermaksud “Sesungguhnya syaitan itu hanyalah bermaksud mahu menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu dengan sebab arak dan judi dan mahu memalingkan kamu daripada mengingat Allah daripada mengerjakan sembahyang”. Menurut al-Shawkānī lafaz *maysir* di dalam al-Quran adalah sama maksudnya dengan al-*qimār* iaitu berjudi pada nasib yang tidak ada kaitannya dengan sebarang bentuk usaha. Lihat al-Shawkānī, *Nayl al-Awtār...*, 8:95

¹⁰³ ‘Abd al-Raḥīm ‘Abd al-Ḥamid al-Sā‘atī, “Naḥw al-Mushtaqqāt al-Māliyyah li Idārah al-Makhātīr al-Tijāriyyah”, dalam *Journal of King Abdulaziz University Islamic Economic*, bil. 1, (1999); lihat juga Ahmad Sufian Che Abdullah, “Pasaran Derivatif Dalam Sistem Kewangan Islam di Malaysia: Analisa Berdasarkan *al-‘urf*”, *Disertasi Sarjana Syariah untuk Jabatan Syariah dan Kepengurusan APIUM*, Malaysia, (2007), 157

¹⁰⁴ Sāmīr Abd al-Ḥamid Riḍwān, *al-Mutaqqāt Māliyyah wa Dawruhā fī Idārah al-Mukhātīr wa dawr al-Handsah al-Māliyyah fī Sinā‘ah Adawātiha*. (Kaherah: Dār al-Nashr li al-Jāmi‘āt, 2005), 572.

perkara-perkara negatif.¹⁰⁵ Walau bagaimanapun sebahagian besar fuqaha semasa berpendapat bahawa spekulasi itu ialah merupakan satu cara bermain judi,¹⁰⁶ ini kerana ianya merupakan satu pertaruhan dalam keadaan yang tidak pasti tentang kemungkinan untuk mendapatkan ketepatan sesuatu ramalan. Akan tetapi, mengikut Siti Rohani Yahya dalam kajiannya menyatakan bahawa terdapat juga beberapa unsur positif yang boleh dilihat sebagai kesan daripada spekulasi, di mana pada umumnya para spekulasi berupaya untuk menjadikan sesuatu pasaran saham itu aktif dan cergas, selain itu ianya juga mampu untuk menstabilkan harga pasaran, tetapi ia hanya berlaku pada spekulasi yang positif.¹⁰⁷

Perlu dijelaskan juga bahawa tindakan pelaku spekulasi dapat dibezakan dengan tindakan pelaku perdagangan (pelabur) daripada tingkat ketidakpastian yang dihadapinya, oleh itu perlu perincian karakter pelaburan dan tingkat spekulasi yang akan diuraikan berikut: *Pertama* pelabur di pasaran modal adalah mereka yang memanfaatkan pasaran modal sebagai tempat untuk melabur pada syarikat-syarikat yang diyakini memiliki prospek dan menguntungkan, bukan untuk tujuan mencari

¹⁰⁵ Mengikut Abdullah Ibrahim yang menganggap bahawa spekulasi atau ramalan untuk mendapat keuntungan merupakan perkara biasa dalam aktiviti perniagaan kerana itu ia tidaklah dilarang oleh Islam, di mana spekulasi akan dilarang jika melibatkan perkara-perkara negatif yang lain seperti menjual sesuatu saham sebelum memilikinya atau jika ia boleh menimbulkan suasana yang tidak tenteram kepada masyarakat, sistem kewangan ataupun Negara. (lihat Jurnal *Dunia Islam*, November (1991), 27-30); Dalam hal ini Syed Othman al-Habsyi juga berpendapat bahawa spekulasi dibenarkan dalam Islam dengan memberikan contoh perbandingan jika seseorang itu membeli tanah untuk dijual semula yang pada ramalannya harga tanah itu akan naik pada masa yang akan datang. Lihat Othman Yong, *Pasaran Saham dan Anda*, cet.ke-1. (Kuala Lumpur: Leeds Pub, 1995), 110-111

¹⁰⁶ Dalam hal ini, Ungku Aziz berpendapat bahawa spekulasi itu merupakan satu cara bermain judi, di mana sepatutnya saham-saham dibeli dengan niat untuk menyimpan wang dalam bentuk pelaburan bukan untuk di spekulasi. (lihat Jurnal *Dunia Islam*, Mac (1992), 46-48); bahkan Fatimah Mohd. Arsad yang mempunyai pendapat yang sama dengan pendapat Ungku Aziz, akan tetapi dia sedikit menambahkan dengan kajian yang bersifat realiti, di mana ia menyatakan bahawa spekulasi adalah sama seperti perjudian, ini kerana perjudian adalah suatu pertaruhan dalam keadaan yang tidak pasti tentang pelbagai kemungkinan untuk mendapatkan ketepatan sesuatu ramalan dan ia benar-benar bergantung hanya pada nasib sahaja, tetapi sebaliknya spekulasi pula merupakan satu ramalan prestasi harga berdasarkan realiti yang berlaku hari ini dan ia boleh dikira dan diteliti. (lihat Surat Kabar *Berita Harian*, Ogos (1993), 10); manakala 'Alī 'Abd al-Rasul ketika membincangkan tentang pasaran niaga hadapan saham telah mengatakan bahawa ia dilarang oleh Islam, kerana wujudnya amalan spekulasi seperti sejenis perjudian samada seseorang pemain saham itu akan mendapat keuntungan atau sebaliknya. (lihat 'Alī 'Abd al-Rasul, *al-Mabādī al-Iqtisādiyyah fī al-Islām wa al-Binā' al-Iqtisādi lī Dawlah al-Islāmiyyah*, cet. ke-2. (t.tp: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1980), 272)

¹⁰⁷ Siti Rohani Yahya, *Konsep Asas Ekonomi*, cet.ke-2. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988), 191.

capital gain (keuntungan) melalui *short selling*. Mereka meletakkan keputusan untuk melaburkan modalnya melalui maklumat yang paling dipercayai tentang faktor-faktor asas ekonomi dari syarikat tersebut melalui kajian yang teliti. Sementara pelaku spekulasi akan melakukan aktiviti tersebut bertujuan untuk mendapatkan keuntungan yang biasanya dilakukan dengan mempermainkan harga jualan (samaada dalam bentuk saham atau kontrak niaga). *Kedua*, spekulasi bukan merupakan pelaburan, meskipun di antara keduanya ada persamaan. Perbezaan yang sangat kentara di antara keduanya adalah terletak pada “spirit” yang menjiwainya, bukan pada bentuknya. Para spekulasi membeli sekuriti untuk mendapatkan keuntungan dengan menjualnya kembali secara *short term*. Sedangkan para pelabur membeli sekuriti dengan tujuan untuk mengambil bahagian secara langsung dalam perniagaan yang lazimnya bersifat *long term*. *Ketiga*, spekulasi adalah kegiatan *game of chance*, sedangkan perniagaan adalah *game of skill*.¹⁰⁸ Oleh itu mengikut penulis seseorang dianggap melakukan kegiatan spekulasi apabila ia ditemui memiliki motif memanfaatkan ketidakpastian tersebut untuk mendapatkan keuntungan jangka pendek.

Berasakan karakter di atas, apabila seorang pelabur dengan ghairah untuk mendapatkan *capital gain* semata-mata ketika jualan dilakukankan maka ia termasuk dalam golongan spekulator. Maka daripada itu, hukum syarak secara tegas melarang tindakan pelaku spekulasi seperti ini, sebab secara am ia bertentangan dengan nilai-nilai *illāhiyyah* dan *insāniyyah*. Karakter ini membuktikan bahawa aktiviti spekulasi dalam pasaran modal wujud kerana adanya harapan untuk memenuhi keperluan diri sendiri. Tindakan menyokong kenaikan harga-harga jualan terbabit menyebabkan orang semakin ghairah untuk membeli kembali jualan (saham atau kontrak niaga) yang telah mereka jual sehinggalah mengakibatkan harga jualan yang lain bertambah.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Afzalur Rahman, *Economic Doctrines of Islam*. (Lahore: Islamic Publication 1974), 3:112.

¹⁰⁹ Abd al-Razzaq al-‘Afi‘i, *Bursyah al-Awrāq al-Māliyyah wa al-Ḍaraib*, cet. 1. (Riyāḍ: Dār al-Syāmi‘ī, 2001M/1422H), 188.

Oleh yang demikian, pada asasnya spekulasi dalam aktiviti pasaran modal dilarang bukan kerana ketidakpastian yang ada di hadapan, melainkan tujuan (niat) dan cara orang mempergunakan ketidakpastian tersebut. Wujud larangan spekulasi atas dasar ketidakpastian kerana aktiviti tersebut selaras dengan aktiviti *gharar* dan *maysir* dalam Islam. *Al-Gharar* dan *al-Maysir* merupakan konsep yang sangat berkaitan dengan mudarat (*negative result*) dan bahaya (*hazard*). Tegahan Aktiviti ini selaras dengan kaedah fiqh yang menyatakan bahawa (لا ضرر ولا ضرار) “tiada mudarat dan tidak boleh menyebabkan kemudaratan” dan ia disokong juga oleh kaedah lain yang menyatakan bahawa sebarang kemudaratan hendaklah dihilangkan (الضرر يزال)¹¹⁰. Bahkan pada pendapat penulis ianya bersesuaian dengan prinsip dasar yang harus difahami dalam interaksi ekonomi yang menjadi batasan sesuatu aktiviti tersebut sah atau tidak iaitu prinsip *gharar*, *darar* dan *zulm* yang dikembangkan menjadi prinsip MAGHRIB (*maysir*, *gharar*, haram, riba, dan batil).

4.1.1.6 Isu *Ḍa‘ wa ta‘ajjal*¹¹¹

Keputusan ini merupakan keputusan yang dikeluarkan oleh MPS SC sahaja dan tiada rekod menunjukkan keputusan tersebut pernah dikeluarkan oleh DSN MUI. MPS SC dalam isu di atas telah mengeluarkan keputusan rasmi pada mesyuarat ke-10 pada 16-17 Oktober 1997. Berikut adalah teks penuh keputusan;

Bahawa “MPS bersetuju untuk menerima pakai kaedah *Ḍa‘ wa ta‘ajjal* bagi memajukan instrumen pasaran modal Islam”.¹¹²

Berkaitan dengan dasar penetapan keputusan, tiada *naṣ* al-Quran dijumpai secara khusus yang mengatakan tentang hukum *Ḍa‘ wa ta‘ajjal* dalam keputusan MPS SC,

¹¹⁰ ‘Abd al-Rahmān, *al-Qawā‘id wa al-Ḍawābiṭ*..., 1: 277; lihat juga Al-Suyūṭī, *al-Ashbah wa al-Nazā‘ir*..., 83-84

¹¹¹ Tindakan pemiutang menggugurkan sebahagian daripada hutangnya apabila penghutang melunaskan baki hutang tersebut lebih awal.

¹¹² *Ibid.*, 131

akan tetapi MPS SC mengemukakan dasar penetapan keputusannya dengan merujuk kepada hadis dan pandangan fuqaha, antaranya iaitu:

عن ابن عباس قال : أمر النبي صلى الله عليه وسلم بإخراج بني نضير من المدينة .
جاءه الناس منهم فقالوا : يا رسول الله إنك أمرت إخراجهم ولهم على الناس ديون
لم تحل . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ضعوا وتعجلوا

Terjemahan: “Diriwayatkan daripada Ibnu ‘Abbas bahawa Nabi s.a.w. telah mengarahkan Bani Nadir keluar dari kota Madina lalu ada di kalangan mereka yang memberitahu Baginda: ‘wahai Rasulullah, kamu mengarahkan mereka keluar, sedangkan masih ramai orang yang berhutang dengan mereka’. Maka Nabi bersabda: ‘berikan pengurangan hutang dan pencepatan bayaran’.”¹¹³

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bayhaqi daripada Ibnu ‘Abbas dalam Sunan Kubra beliau, Kitab al-Buyū‘, no. hadis 11137, kemudian Imam al-Dāruqutnī juga meriwayatkan dalam Sunannya, Kitab: al-Buyū‘, no hadis 2921,¹¹⁴ dan Imam al-Hakim dalam Mustadraknya, kitab: al-Buyū‘ no. hadis 2325,¹¹⁵ kesemuanya dari Muslim bin Khalid. Berkaitan hadis ini, Imam Hakim menilai isnadnya *ṣahīḥ*, akan tetapi al-Hafiz al-Dhahabi mengatakan: al-Zanjī yakni Muslim bin Khālid al-Zanjī adalah seorang yang *ḍa‘īf*.¹¹⁶ Kemudian digunapakai juga hadis Nabi s.a.w, iaitu:

عن كعب أنه تقاضى ابن أبي حدرد دينا كان له عليه في المسجد فارتفعت أصواتها حتى سمعها رسول الله وهو في بيته فخرج إليهما حتى كشف سحف حجرته فنادى يا كعب. قال : لبيك يا رسول الله, قال ضع من دينك هذا و أوما إليه أي الشطر قال : لقد فعلت يا رسول الله . قال : قم فاقضه!

Terjemahan: “Daripada Ka’ab bahawa beliau mempunyai hutang yang mesti ditunaikan oleh Ibnu Abi Hadrad, mereka telah berbincang tentang hutang tersebut di Masjid dan mereka telah mengangkat suara mereka hingga didengari oleh Rasulullah s.a.w. yang sedang berada di rumahnya. Lalu Baginda s.a.w. keluar menemui kedua-duanya hingga kelihatan langsir biliknya. Baginda berseru: “Wahai Ka’ab!” Lalu

¹¹³ Aḥmad bin al-Ḥusayn bin ‘Alī al-Bayhaqī, *Sunan al-Kubrā*. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā (taḥqīq), “Kitab: al-Buyū‘”, no. hadis 11137, cet. 3, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424H/2003M), 6: 46.

¹¹⁴ ‘Alī bin ‘Umar al-Dāruqutnī, *Sunan al-Dāruqutnī*. Majdī bin Maṣṣūr bin Sayyid al-Shūrā (taḥqīq), “Kitab: al-Buyū‘”, no. hadis: 2921, cet. 3, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1432H/2011), 3-4: 41.

¹¹⁵ Muḥammad bin Abd Allāh al-Ḥakim, *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣahīḥayn*. Mustafa Abd al-Qādir ‘Aṭā (taḥqīq), “Kitab: al-Buyū‘”, no. hadis: 2325, cet. 3, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), 2: 61.

¹¹⁶ *Ibid*.

Ka'ab menjawab: “Ya, Wahai Rasulullah.” Baginda bersabda: “Kurangkan hutangmu ini.” (dengan memberi isyarat sebahagian daripadanya). Jawab Ka'ab: “Saya telah melaksanakannya wahai Rasulullah s.a.w.” Rasulullah s.a.w. lantas bersabda (kepada Ibn Abi Hadrad) : “Bangunlah dan tunaikan hutang kamu.”¹¹⁷

Hadis ini *ṣaḥīḥ*, telah diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam *ṣaḥīḥ*-nya, kitab: al-Ṣalah, Bab: al-Taḳāḍī wa al-Mulāzamah fī al-Masjid no. hadis 457, dan Bab: Raf' al-Ṣawt fī al-Masjid, no. hadis 470.¹¹⁸ Imam Muslim juga meriwayatkan dalam *ṣaḥīḥ*-nya, Kitab: al-Musāqah, Bab: Istihbāb al-Waḍ' min al-Dayn, no. hadis 20.¹¹⁹ Dan diriwayatkan pula oleh Imam al-Nasā'ī dalam Sunannya, Kitab: Adāb al-Quḍāh, Bab: Ḥukm al-Ḥākim fī Dāriḥ no. hadis 5418.¹²⁰ Bahkan Ibn Majah juga meriwayatnya dalam Sunannya, kitab: al-Ṣadaqah, bab: Habs fī al-Dayn wa al-Mulāzamah, no. hadis 2429.¹²¹

Oleh itu, hujah mengharuskan *ḍa' wa ta'ajjal* adalah berasaskan kepada interpretasi kepada dua hadis Rasulullah s.a.w.; *pertama* hadis riwayat al-Bayhaqī yang mengisahkan tentang pengusiran keluar golongan Yahudi Bani Nadir di mana golongan ini mengadu kepada Rasulullah s.a.w. bahawa ramai di kalangan penduduk Madina masih berhutang dengan mereka. Sebagai penyelesaian kepada masalah tersebut, mereka (Bani Nadir) diarahkan mengurangkan jumlah hutang dan sebagai balasan golongan yang berhutang perlu mempercepatkan bayaran. Keadaan ini menunjukkan bahawa Rasulullah s.a.w. mengharuskan *ḍa' wa ta'ajjal*. Hadis ini jika ditinjau daripada

¹¹⁷ Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Muḥammad bin Fuad Abd al-Bāqī (tarqīm), “kitab: al-Ṣalah, Bab: al-Taḳāḍī wa al-Mulāzamah fī al-Masjid”, no. hadis: 457, (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1422H/2011M), 94.

¹¹⁸ Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Muḥammad bin Fuad Abd al-Bāqī (tarqīm), “kitab: al-Ṣalah, Bab: al-Taḳāḍī wa al-Mulāzamah fī al-Masjid”, no. hadis: 457 dan 470, (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1422H/2011M), 94 dan 96.

¹¹⁹ Muslim bin Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*. Muḥammad Fuad Abd al-Bāqī (tarqīm), “Kitab: al-Musāqah, Bab: Istihbāb al-Waḍ' min al-Dayn”, no. hadis 20, (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1431H/2010M), 501.

¹²⁰ Aḥmad bin Shu'ayb bin 'Alī al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*. Aḥmad Shams al-Dīn (taḥqīq), “Kitab: Adāb al-Quḍāh, Bab: Ḥukm al-Ḥākim fī Dāriḥ”, no. hadis: 5418, cet. 2, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), 857.

¹²¹ Muḥammad bin Yazīd al-Qazwaynī, *Sunan Ibn Majah*. Aḥmad Shams al-Dīn (taḥqīq), “Kitab: al-Sadaqah, Bab: al-Habs fī al-Dayn wa al-Mulāzamah”, no. hadis: 2429, cet. 2, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2008), 389.

sudut *sanad* ia termasuk di dalam kategori hadis yang mempunyai *sanad* yang lemah (*da'if*).¹²² Kedua MPS SC menetapkan keharusan *da' wa ta'ajjal* berasaskan hadis *Muttafaq 'Alayh* (riwayat al-Bukhārī dan Muslim) yang sememangnya berada dalam kategori hadis *Ṣaḥīḥ*. Hadis ini pada hakikatnya mengisahkan Ibn Abī Hadarada meminjam wang daripada Ka'ab bin Mālik. Oleh kerana sebab tertentu Ibn Abī Hadarada tidak mampu membayar balik sejumlah hutang tersebut. Justeru itu, berlaku sedikit pertengkaran yang didengar oleh Rasulullah s.a.w dan kemudian baginda mengarahkan Ka'ab mengurangkan hutangnya. Ketika Ka'ab menjelaskan kepada Rasulullah s.a.w bahawa beliau telah pun mengurangkan jumlah hutang tersebut maka Rasulullah s.a.w. seterusnya mengarahkan Ibnu Abī Hadrat melunaskan hutang tersebut.¹²³

Selain daripada dua hadis di atas MPS SC juga menggunakan *qawl al-ṣaḥabī* sebagai sumber sokongan bagi mengharuskan prinsip *da' wa ta'ajjal*. *qawl al-ṣaḥabī* yang dipilih ialah daripada pendapat Ibnu 'Abbas yang dikutip oleh Ibn al-Qudāmah yang mengharuskan *da' wa ta'ajjal*, iaitu: *أنه جائز لأنه من باب أخذ لبعده حقه وتارك لبعضه*

¹²² Mengikuti al-Haythāmī (al-Ḥāfiẓ Nūr al-Dīn 'Alī bin Abī Bakar) pengarang Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id kesemua perawi bagi hadis ini (Abu 'Abd Allah al-Ḥāfiẓ, Abū Nasr Aḥmad bin Saḥl, Saleh bin Muḥammad al-Ḥāfiẓ Jazrah, Muḥammad bin 'Alī, Yazid bin Rukanah, Dawūd bin Ḥusayn, 'Ikramah dan Ibn 'Abbas) adalah *thiqah* kecuali Muslim bin Khalid al-Zinji al-Makki yang berada dalam kategori *da'if*. Waḥbah al-Zuhaylī juga dalam *al-Fatāwā al-Mu'asarah* menyatakan pandangan yang sama.

¹²³ Jika ditinjau daripada sanad, hadis ini mempunyai empat sanad yang berbeza perawi. *Sanad* pertama seperti yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam Kitāb *al-Solat* dalam bāb *Raf' al-Sawt fī al-Masjid*, (lihat al-Bukhārī, *al-Jami' al-Ṣaḥīḥ*..., 2: 168) di mana perawinya ialah Aḥmad (*thiqah ḥāfiẓ*), Ibnu Wahab (*thiqah ḥāfiẓ*), Yūnus bin Yazīd (*thiqah*), Ibn Shihab (*muttafaq 'alā jalāliḥ wa 'itqaniḥ*), Abd Allah bin Ka'ab (*thiqah*) dan Ka'ab bin Mālik (*Awshaq al-Naṣ atau al-Ṣaḥabah*). *Sanad* kedua seperti yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam Kitāb *al-Khusumat* bāb *Kalam al-Khusum Ba'duhum fī Ba'd* perawinya ialah Harmalah bin Yaḥya (*saduq*), 'Abd Allah bin Wahab (*thiqah ḥāfiẓ*), Yūnus bin Yazīd (*thiqah*), Ibn Syihab al-Zuhri (*muttafaq 'alā jalāliḥ wa 'itqaniḥ*), Abd Allāh bin Ka'ab (*thiqah*) dan Ka'ab bin Mālik (*Awthaq al-Naṣ atau al-Ṣaḥabah*). *Sanad* yang ketiga pula seperti yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam Kitāb *al-Sulḥ* Bab *al-Sulḥ bi al-Dayn wa al-'Ayn*, perawinya ialah Ishāq bin Ibrahim (*thiqah ḥāfiẓ*), Muslim bin 'Umar (*thiqah ḥāfiẓ*), Yūnus bin Yazīd (*thiqah*), Ibn Shihab al-Zuhri (*muttafaq 'alā jalāliḥ wa 'itqaniḥ*), Abd Allah bin Ka'ab (*thiqah*) dan Ka'ab bin Malik (*Awthaq al-Naṣ atau al-Ṣaḥabah*). *Sanad* keempat seperti yang diriwayatkan oleh al-Muslim dalam Kitāb *al-Musaqāt Bāb Istijab al-Wad' min al-Dayn* perawinya ialah Alya (*thiqah sabit*), Ja'far bin Rabi'ah (*thiqah*), Abd al-Raḥman bin Ḥurmuz (*thiqah sabit*), Abd Allāh bin Ka'ab (*thiqah*) dan Ka'ab bin Mālik (*Awthaq al-Naṣ atau al-Ṣaḥabah*). Oleh itu pada pendapat penulis berasaskan kepada penilaian sanad yang telah dilakukan, hadis ini mempunyai sanad yang baik dan tidak ada sifat para perawinya yang mencacatkan hadis tersebut.

yang bermaksud: “Ia (*ḍa‘ wa ta‘ajjal*) diharuskan kerana termasuk dalam perkara mengambil sebahagian daripada haknya dan melepaskan sebahagian yang lain”.¹²⁴

Berasaskan kepada hadis dan *qawl al-ṣaḥābī* di atas MPS SC telah mengambil keputusan untuk mengharuskan prinsip *ḍa‘ wa ta‘ajjal*. Prinsip ini penting dalam usaha membangunkan bon korporat Islam di pasaran sekunder di mana bon Islam yang dikeluarkan di Malaysia adalah berasaskan konsep *ijārah*, *istisnā’*, *murābahah*, *musyārakah* dan *muḍārabah*. Bagi membolehkan bon ini didagangkan di pasaran sekunder, pemegang sekuriti ini akan menjualnya dengan harga yang lebih rendah berasaskan konsep *ḍa‘ wa ta‘ajjal*. Bahkan dalam perbincangan isu ini MPS SC juga mengambil kira pandangan Ibnu al-Qayyim menyatakan bahawa tidak terdapatnya *naṣ*, *ijmā‘* dan *qiyas* yang *ṣaḥīḥ* yang mengharamkan isu ini¹²⁵, oleh itu MPS SC menerima pakai prinsip pengurangan hutang dalam pasaran modal Islam. Kebolehan isu ini dilakukan adalah kerana dalam usaha membangun bon korporat Islam di pasaran sekunder yang dikeluarkan berasaskan konsep *ijarah*, *istisnā’*, *murabahah*, *musyārakah* dan *muḍarabah*, pemegang sekuriti akan menjualnya dengan harga yang lebih rendah, jika digunakan konsep *ḍa‘ wa ta‘ajjal* tersebut.

Pada pendapat penulis, bagi menguatkan hujah penggunaan kaedah *ḍa‘ wa ta‘ajjal* bagi memajukan instrumen pasaran modal Islam, sebaiknya MPS SC juga menggunakan dalil daripada ayat al-Quran yang menjelaskan tentang larangan memakan harta secara batil dan menunaikan urusan niaga atas dasar suka sama suka¹²⁶, kerana tindakan pemiutang menggugurkan sebahagian daripada hutangnya apabila penghutang melunaskan baki hutang tersebut lebih awal adalah merupakan tindakan yang tidak termasuk dalam memakan harta secara batil, kerana hak atas harta yang telah digugurkan adalah hak penghutang. Dan juga tidak menggunakan hadis yang mempunyai *sanad* yang lemah (*ḍa‘īf*). Dalam perkara ini, DSN MUI sebaiknya juga

¹²⁴ Al-Qudamah, *al-Mughnī...*, 4: 189; lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 133.

¹²⁵ Al-Qayyim, *I‘lām al-Muwaqqi‘in...*, 3: 371; lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 134.

¹²⁶ Surah al-Nisā’ 4: 29.

mengambil perhatian terhadap isu *da' wa ta'ajjal* bagi memajukan instrumen pasaran modal Islam di Indonesia, kerana konsep ini pada dasarnya tidak bertentangan dengan dalil ayat al-Quran tentang kebolehan jual beli dan larangan memakan harta secara batil dan menunaikan urus niaga atas dasar suka sama suka¹²⁷, serta beberapa *ijmā'* dan *qiyas*. Dengan penggunaan isu ini, dijangkakan pasaran modal Islam Indonesia akan dapat meningkatkan ekonomi negara kerana penggunaan prinsip pengurangan hutang dalam pasaran modal Islam boleh menambah keyakinan masyarakat umum dan masyarakat industri kewangan untuk melaburkan modal pada instrumen pasaran modal Islam.

4.1.1.7 *'Umūm balwā*¹²⁸

MPS telah mengeluarkan keputusan rasmi berkaitan dengan isu ini ketika membincangkan isu ukur rujuk elemen haram dalam syarikat bercampur pada mesyuarat kedua pada 21 Ogos 1996. Berikut adalah teks penuh keputusan;

Bahawa “situasi yang dikategorikan sebagai *'umūm balwā* perlu diambil kira dalam menentukan status syarikat bercampur”.¹²⁹

DSN MUI berkaitan dengan isu di atas, belum membincangkannya dalam peringkat keputusan. Hanya sahaja pada situasi yang conditional isu *'umūm balwā* dapat digunakan dalam pasaran modal Islam¹³⁰, di kerana *'umūm balwā* merupakan panduan bagi memberikan asas kemudahan kepada masyarakat dalam menjalankan aktiviti transaksi di pasaran modal dan sekiranya kemudahan ini tidak diberikan maka masalah umum akan terjejas terutama dalam bidang ekonomi yang melibatkan penguasaan *mal* dan perdagangan.

¹²⁷ Surah al-Nisā' 4: 29.

¹²⁸ Menurut istilah fuqaha ialah sesuatu situasi tidak baik yang meluas (dalam hal ini apabila nisbahnya yang sedikit adalah dimaafkan oleh syarak) terkena kepada kebanyakan orang dan sukar untuk menghindarkan diri daripadanya. Lihat Naziḥ Hammad, *Mu'jam al-Mustalahāt al-Iqtisadiyyah fi Lughah al-Fuqaha*. (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1993), 203; lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 135

¹²⁹ *Ibid.*, 135

¹³⁰ Temu bual bersama Kanny Hidayat, Naib Setiausaha BPH DSN MUI, pada 15 Jun 2011

Berkaitan dengan dasar penetapan keputusan, tiada penggunaan dalil ayat al-Quran oleh MPS SC dalam mengambil kira *'umūm balwā* sebagai panduan penentu status syarikat bercampur, hanya sahaja dalam perbahasan ini MPS SC menggunakan beberapa kaedah fiqh yang membolehkan prinsip *taysīr* (keringanan) digunakan supaya tidak menimbulkan kesusahan kepada umat Islam pada penguasaan *mal* dan perdagangan sehingga tidak menjejaskan aktiviti bidang ekonomi. Antara kaedahnya: المشقة تجلب التيسير (maksudnya “kesusahan mengharuskan kemudahan”), dan kaedah الأمر إذا ضاق اتسع (maksudnya “sesuatu perkara apabila ada kesukaran maka Syarak mengizinkan kelapangan sebagai jalan keluar”) serta ما عمت بليته خفت قضيته (maksudnya “sesuatu perkara yang berlaku secara meluas [dan sukar dielakkan] Syarak mengizinkan keringanan kepada yang terkena”). Semua kaedah ini selaras dengan prinsip muamalat antaranya “muamalat dilakukan atas pertimbangan *maṣlaḥah* dan memelihara nilai-nilai keadilan”. Oleh itu, penggunaan situasi *'umūm balwā* dalam menjalankan aktiviti pasaran modal Islam adalah merupakan salah satu panduan yang boleh diambil kira dalam menentukan status syarikat bercampur. Dan isu ini boleh diambil perhatian oleh DSN MUI bagi menjadikannya sebagai salah satu panduan dalam menilai aktiviti pasaran modal Islam.

4.1.1.8 *Ta'wīḍ*

Keputusan DSN MUI berkaitan dengan isu ini telah ditetapkan pada mesyuarat pleno jawatankuasa keputusan pada 11 Augustus 2004M bertepatan 24 Jumadil Akhir 1425H di Jakarta. Kandungan keputusan tersebut berkaitan dengan larangan *ta'wīḍ*. Teks keputusan bagi isu ini adalah sebagai berikut;

Bahawa dalam ketentuan umum dinyatakan: (i). Ganti rugi (*ta'wīḍ*) hanya boleh dikenakan atas pihak yang dengan sengaja atau kerana kelalaian melakukan sesuatu yang menyimpang dari ketentuan akad dan

menimbulkan kerugian pada pihak lain. (ii). Kerugian yang dapat dikenakan *ta'wīd* sebagaimana dimaksudkan dalam ayat 1 adalah kerugian riil yang dapat diperhitungkan dengan jelas. (iii). Kerugian riil sebagaimana dimaksudkan ayat 2 adalah biaya-biaya riil yang dikeluarkan dalam rangka penagihan hak yang seharusnya dibayarkan. (iv). Besaran ganti rugi (*ta'wīd*) adalah sesuai dengan nilai kerugian riil (*real loss*) yang pasti dialami (*fixed cost*) dalam transaksi tersebut dan bukan kerugian yang diperkirakan akan terjadi (*potential loss*) kerana adanya peluang yang hilang (*opportunity loss* atau *al-furshah al-dha-i'ah*). (v). Ganti rugi (*ta'wīd*) hanya boleh dikenakan pada transaksi (akad) yang menimbulkan hutang piutang (*dayn*), seperti salam, *istisnā'* serta *murabahah* dan *ijārah*. (vi). Dalam akad *Muḍarabah* dan *Musyarakah*, ganti rugi hanya boleh dikenakan oleh *ṣāhibul mal* atau salah satu pihak dalam *musyarakah* apabila bagian keuntungannya sudah jelas tetapi tidak dibayarkan. Kemudian dalam ketentuan khusus dinyatakan bahawa: (i). Ganti rugi yang diterima dalam transaksi di LKS dapat diakui sebagai hak (pendapatan) bagi pihak yang menerimanya. (ii). Jumlah ganti rugi besarnya harus tetap sesuai dengan kerugian riil dan tata cara pembayarannya tergantung kesepakatan para pihak. (iii). Besarnya ganti rugi ini tidak boleh dicantumkan dalam akad. (iv). Pihak yang cedera janji bertanggungjawab atas biaya perkara dan biaya lainnya yang timbul akibat proses penyelesaian perkara.

Sedangkan MPS telah mengeluarkan keputusan rasmi berkaitan dengan isu ini pada mesyuarat ke-20 pada 14 Julai 1999 dan diteruskan dalam mesyuarat ke-30 pada 8 November 2000. Berikut adalah teks penuh keputusan;

Bahawa “bersetuju untuk mengharuskan pengenaan bayaran *ta'wīd* (ganti rugi) atas kelewatan membayar balik sesuatu pembiayaan Islam. Kemudian bayaran *ta'wīd* diharuskan bagi (i) bayaran tertunggak dan (ii) kegagalan membuat bayaran selepas tarikh matang, adalah diharuskan untuk pembiayaan Islam yang terbentuk berasaskan *'uqud mu'awadāt* (akad pertukaran) termasuk sekuriti hutang Islam. Selanjutnya *ta'wīd* boleh dikenakan setelah didapati wujudnya unsur *mumatil* (sengaja melengah-lengahkan pembayaran) pada pihak penerbit instrumen untuk menjelaskan pembayaran pokok atau keuntungan. Sedangkan kadar *ta'wīd* atas kelewatan membuat pembayaran keuntungan ialah 1% setahun atas jumlah tertunggak serta tidak boleh di kompaun. Manakala kadar *ta'wīd* atas kegagalan menjelaskan bayaran pokok adalah berdasarkan kadar pasaran semasa dalam pasaran wang antara bank secara Islam (IIMM) dan ia juga tidak boleh di kompaun”.¹³¹

Keputusan di atas didasarkan daripada beberapa dalil samada ayat al-Quran, hadis mahupun pandangan ulama. Berkaitan dengan dalil ayat al-Quran, dalam keputusannya

¹³¹ Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 137.

MPS SC tiada penggunaan dalil ayat al-Quran dalam mengharuskan *ta'wīd*, manakala DSN MUI menggunakan ayat yang menjelaskan tentang kewajipan memenuhi janji dan menyempurnakannya dalam surah al-Mā'idah 5: 1¹³² dan surah Al-Isra 17: 34¹³³, kemudian beberapa ayat yang menjelaskan tentang larangan berbuat aniaya dalam surah al-Baqarah 2: 194 dan surah al-Baqarah 2: 280. Antara ayatnya iaitu:

... فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا

أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿١٩٤﴾

Al-Baqarah 2: 194.

Terjemahan: "...Oleh itu sesiapa yang melakukan pencerobohan terhadap kamu maka balaslah pencerobohan itu seimbang dengan pencerobohan yang dilakukannya kepada kamu; dan bertakwa lah kamu kepada Allah serta ketahuilah: Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang bertakwa.

وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾

Al-Baqarah 2: 280

Terjemahan: "Dan jika orang yang berhutang itu sedang mengalami kesempitan hidup, maka berilah tempoh sehingga ia lapang hidupnya dan (sebaliknya) bahawa kamu sedekahkan hutang itu (kepadanya) adalah lebih baik untuk kamu, kalau kamu mengetahui (pahalanya yang besar yang kamu akan dapati kelak)".

Ayat al-Quran di atas digunakan sebagai dasar penetapan hukum dengan pertimbangan bahawa sesuatu pencerobohan yang dilakukan dengan sengaja daripada penyimpangan ketentuan akad dalam urus niaga adalah merupakan perbuatan yang boleh menimbulkan kerugian, oleh itu wajib bagi pihak yang ditimpa kerugian itu meminta ganti rugi ke atas pencerobohan yang terjadi, kerana Islam telah mengharuskan manusia untuk memenuhi janji dengan sebaik mungkin dalam urusan muamalat serta bolehnya melakukan tindak balas terhadap pencerobohan yang terjadi. Hanya apabila wujud kesempitan dalam urus niaga antaranya pembayaran hutang, Islam menganjurkan

132 يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

133 ... وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ ۗ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا

untuk memberi kelapangan masa (tempoh) untuk melunaskannya bahkan Islam menganjurkan menyedekahkan hutang tersebut untuk mendapatkan pahala yang lebih besar dari Allah.

Bagi menguatkan hujah mengharuskan pengenaan bayaran *ta'wīd* (ganti rugi) ke atas kelewatan membayar balik sesuatu pembiayaan Islam, DSN MUI dan MPS SC menggunakan dalil hadis antaranya hadis tentang kezaliman orang yang melengahkan pembayaran hutang, iaitu:

مطل الغني ظلم

Terjemahan: “Seorang kaya (mampu) yang melengahkan pembayaran hutang adalah melakukan kezaliman”.¹³⁴

Hadis di atas digunakan sebagai dasar penetapan keputusan yang diambil dari interpretasi yang menyatakan bahawa seorang yang kaya dan mampu untuk membayar hutang tetapi sengaja melewatkan adalah termasuk dalam kategori orang yang zalim. Begitu juga dalam kes-kes pembiayaan Islam, kelewatan penghutang membayar semula pembiayaan yang diberikan kepadanya akan menyebabkan pemiutang (institusi yang mengeluarkan pembiayaan) akan kehilangan peluang pelaburan dan menyebabkannya mengalami kerugian. Atas dasar inilah keharusan pengenaan bayaran *ta'wīd* (ganti rugi). Hadis ini adalah tergolong dalam hadis *Ṣaḥīḥ Muttafaq ‘Alayh* yang jika dikaji daripada sudut sanad nya diriwayatkan daripada perawi-perawi yang *thiqah*.¹³⁵ Bahkan hadis ini dinyatakan *Ṣaḥīḥ* juga dari riwayat Imam al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥnya*, dan

¹³⁴ Hadis ini *ṣaḥīḥ* diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam *ṣaḥīḥnya*, dan Imam Muslim dengan lafaz: *مطل الغني ظلم وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع*. (lihat dalam Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Fuad Abd al-Bāqī (tarqim), “kitab: al-Musāqah, Bab: Tahrim Maṭl al-Ghanī wa Ṣiḥḥah al-Ḥawālah wa istiḥbāb Qabūliha idhā Aḥīla ‘alā Mālī”, no hadith 1564, (Kaherah: Dār al-Hadis, 1431H/2010M), 502).

¹³⁵ Perawi-perawi tersebut ialah Musaddad bin Musrihad bin Musrabil (*thiqah ḥāfīz*), ‘Abd. al-‘Ā’la bin ‘Abd. al-‘Ā’la (*thiqah*), Ma’mar bin Rashīd (*thiqah thabit*), Hishām bin Munabbih (*thiqah*) dan Abū Hurayrah (*Awshaq al-Naṣ/al-Ṣaḥabah*).

Imam Muslim¹³⁶ serta Abū Dāwud¹³⁷, dan hadis ini juga diriwayatkan oleh al-Nasā'ī¹³⁸ serta Ibn Majah¹³⁹ dalam Sunan mereka, dengan lafaz:

مطل الغني ظلم وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع

Namun dalam hal ini, DSN MUI menambahkan hadis lain bagi menguatkan hujah keharusan bayaran *ta'wid* (ganti rugi), antaranya:

لِيُؤَاغِدِ الْوَاجِدِ يُجِلُّ عِرْضَهُ وَ عُقُوبَتَهُ

Terjemahan: “Menunda-nunda (pembayaran) yang dilakukan oleh orang mampu menghalalkan harga diri dan pemberian sangsi kepadanya”.¹⁴⁰

Hadis ini *ṣahīḥ* diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam *ṣahīḥ*nya, secara *mu'allaq*, kitab: al-Istiqrād wa Ada' al-Diwān wa al-Ḥajr wa al-Taflīs, Bab: lī Ṣahīb al-Hāq Maqal, no. 2271. Dan juga di*ṣahīḥ*kan oleh Abū Dāwud dalam Sunannya, Kitab: al-Aqdiyah, Bab fī al-Habs fī al-Dīn wa Ghayrih, no. 3628. Bahkan juga di*ṣahīḥ*kan oleh Imam al-Nasā'ī dalam Sunannya, Kitab al-Nikaḥ, Bab: al-Tazwīj 'ala al-'Itq, no. 6079.

Bagi menguatkan hujah isu *ta'wid* (ganti rugi), DSN MUI dan MPS SC menggunakan juga beberapa pandangan ulama semasa, antaranya: Pandangan Kadi Syurayh yang digunakan MPS SS dengan merujuk pada kes sewa, yang menyatakan bahawa syarat yang dinyatakan oleh bakal penyewa adalah syarat yang terpakai. Keputusan ini berasaskan daripada hadis yang diriwayatkan oleh Bukhārī daripada Ibn

¹³⁶ Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qushayrī, *Ṣahīḥ Muslim*, Fuad Abd al-Bāqī (tarqīm), “kitab: al-Musāqah, Bab: Taḥrīm Maṭl al-Ghanī wa Ṣiḥḥah al-Ḥawālah wa istiḥbāb Qabūliha idhā Aḥīla ‘alā Mālī”, no hadis 1564, (Kaherah: Dar al-Ḥadīth, 1431H/2010M), 502.

¹³⁷ Sulaymān bin al-Ash'ath al-Sajistānī, *Sunan Abī Dāwud*. Abu Tahir Zubayr ‘Alī Za’ī (taḥqīq), Kitab: al-Buyū’, Bab: fī al-Maṭl”, no hadis 3345, (Riyad: Dār al-Salam, 1430H/2009M), 680.

¹³⁸ Abd al-Raḥman Aḥmad bin Shu‘ayb al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī*, “Kitab: al-Buyū’, Bab: Maṭl al-Ghani”, no hadis 4697, cet. 2, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), 753.

¹³⁹ Muḥammad bi Yazīd al-Qazwainī Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, “Kitab: al-Sadaqat, Bab: al-Hawalah”, no hadis 2403 dan 2404, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2008), 385.

¹⁴⁰ Hadis Nabi riwayat Nasā’ī dari Syurayd bin Suwayd, Abū Dāwud dari Syuraid bin Suwaid, Ibu Majah dari Syurayd bin Suwayd, dan Aḥmad dari Syurayd bin Suwayd

Sirin tentang sewa menyewa. Di samping itu juga menggunakan pandangan al-Zarqa' yang merumuskan dengan perkataan: "Ganti rugi terhadap kerugian (yang ditanggung oleh pihak yang terlibat dalam suatu urusan niaga) akibat menunggu dan tergendalnya sesuatu urusan."¹⁴¹

Pandangan Ibnu Qudamah yang digunakan DSN MUI tentang penangguhan pembayaran kewajiban dapat menimbulkan kerugian (*ḍarar*) dan ianya harus dihindarkan; antaranya pandangan beliau: "Jika orang berhutang bermaksud melakukan perjalanan, atau jika pihak pemiutang berniat melarang pihak berhutang (melakukan perjalanan), perlu kita perhatikan sebagai berikut: Apabila jatuh tempoh hutang ternyata sebelum masa kedatangannya dari perjalanan --misalnya, perjalanan untuk haji di mana pihak yang berhutang masih dalam perjalanan haji sedangkan jatuh tempoh hutang pada bulan Muharram atau Zulhijah-- maka pihak berpiutang boleh melarang melakukan perjalanan. Hal ini kerana ia (pihak berpiutang) akan menderita kerugian (*ḍarar*) akibat kelambatan (memperoleh) haknya pada saat jatuh tempoh. Akan tetapi, apabila pihak berhutang menunjukkan penjamin atau menyerahkan jaminan (*qadai*) yang cukup untuk membayar hutangnya pada saat jatuh tempoh, ia boleh melakukan perjalanan tersebut, kerana dengan demikian, kerugian pihak berpiutang dapat dihindarkan."¹⁴²

Kemudian pandangan ulama semasa yang lain yang digunakan DSN MUI dalam isu *ta'wīd* antaranya: Waḥbah al-Zuhaylī yang berpandangan bahawa "*ta'wīd* (ganti rugi) adalah menutup kerugian yang terjadi akibat pelanggaran atau kekeliruan".¹⁴³ Kemudian beliau menyatakan pula bahawa dalam hal ini, wujud ketentuan umum yang berlaku pada ganti rugi antaranya: (a) menutup kerugian dalam bentuk benda (*ḍarar*, bahaya), seperti memperbaiki dinding...; (b) memperbaiki benda yang dirosakkan menjadi utuh kembali seperti semula selama dimungkinkan, seperti mengembalikan benda yang dipecahkan menjadi utuh kembali. Apabila hal tersebut sukar dilakukan,

¹⁴¹ Al-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqhi...*, 1:496; lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 140)

¹⁴² Al-Qudamah, *al-Mughni...*, 4: 342

¹⁴³ Waḥbah al-Zuhaylī, *Nazāriyah al-Ḍaman*, (Damshiq: Dar al-Fikr, 1998), 87.

maka wajib menggantinya dengan benda yang sama (sejenis) atau dengan wang”. Sementara itu menurut beliau, “hilangnya keuntungan dan terjadinya kerugian yang belum pasti di masa akan datang atau kerugian immaterial, maka menurut ketentuan hukum fiqh hal tersebut tidak dapat diganti (meminta ganti rugi). Hal itu kerana objek ganti rugi adalah harta yang ada dan konkrit serta berharga (diizinkan syariat untuk memanfaatkannya”¹⁴⁴.

Bahkan dalam persoalan ini, ‘Abd al-Hamid Mahmud al-Ba’li, berpendapat bahawa: “Ganti rugi kerana penundaan pembayaran oleh orang yang mampu berdasarkan pada kerugian yang terjadi secara nyata akibat penundaan pembayaran dan kerugian itu merupakan akibat logik dari kelambatan pembayaran tersebut.”¹⁴⁵ Oleh itu, menurut pandangan ‘Isyam Anas al-Zaftawi, menyatakan bahawa:

الضَّرْرُ يُزَالُ حَسَبَ قَوَاعِدِ الشَّرِيعَةِ، وَلَا إِزَالَةَ إِلَّا بِالتَّعْوِيزِ، وَمُعَاقِبَةُ الْمَدِينِ الْمَطَاطِلِ لَا تُفِيدُ الدَّائِنَ الْمَضْرُورَ

Terjemahan: “Kemudaratan harus dihilangkan berdasarkan kaedah syariah dan kerugian itu tidak akan hilang kecuali jika diganti; sedangkan pengenaan sangsi atas debitur mampu yang menunda-nunda pembayaran tidak akan memberikan manfaat bagi kreditur yang dirugikan”¹⁴⁶.

Bahkan beliau juga berpandangan bahawa “Penundaan pembayaran hak sama dengan *qhasb* (merampas); kerana itu, seyogianya status hukumnya pun sama, iaitu pelaku *qhasb* bertanggungjawab atas manfaat benda yang di*qhasb* (dirampas) selama masa *qhasb*, menurut majoriti ulama, di samping ia pun harus menanggung harga (nilai) barang tersebut bila rosak.”¹⁴⁷

Merujuk kepada keputusan yang dikeluarkan oleh DSN MUI dan MPS SC mendapati bahawa keharusan membayar *ta’wīd* (ganti rugi) atas kelewatan membayar balik sesuatu pembiayaan Islam dan juga dikenakan ke atas pihak yang sengaja atau

¹⁴⁴ *Ibid.*, 93, 96.

¹⁴⁵ ‘Abd al-Hamid Mahmud al-Ba’li, *Mafāhim Asāsiyyah fī al-Bunūk al-Islāmiyah*, (Kaherah: al-Ma’had al-‘Alami li-al-Fikr al-Islāmi, 1996), 115.

¹⁴⁶ ‘Isyam Anas al-Zaftawi, *Hukm al-Gharamah al-Maliyah fī al-Fiqh al-Islami*, al-Qahirah: al-Ma’had al-‘Alami li-al-Fikr al-Islami, 1997), 15.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 16.

kerana kelalaian melakukan sesuatu yang menyimpang dari ketentuan akad sehingga menimbulkan kerugian pihak lain. Oleh itu, isu ini sangat mustahak digunapakai dalam aktiviti pasaran modal Islam supaya tidak menjadikan pihak pelabur kerugian samada dari pihak masyarakat, industri kewangan mahupun negara. Kenyataan ini selaras dengan kaedah fiqh yang menyatakan bahawa: kemudaratan itu harus dihilangkan (الضَّرَرُ يُزَالُ)¹⁴⁸.

Oleh itu, dari perbahasan di atas menunjukkan bahawa DSN MUI dalam mengharuskan *ta'wīd* (ganti rugi) ini konsiten dalam penggunaan sumber penetapan hukum sebagaimana yang tertera dalam panduan tata cara penetapan hukum MUI¹⁴⁹ iaitu menggunakan tiga dasar penetapan hukum, iaitu: *pertama* ayat al-Quran yang menjelaskan tentang pencerobohan yang dilakukan dibalas dengan pencerobohan yang seimbang dan ayat al-Quran yang menyatakan bahawa keharusan memberikan tempoh bagi orang yang mengalami kesempitan hidup dalam membayar hutang serta kebolehan menyedekahkan hutang tersebut bagi mendapatkan pahala. *Kedua* hadis Nabi s.a.w yang menyatakan bahawa orang kaya yang melengahkan pembayaran hutang adalah melakukan kezaliman, dan hadis yang menjelaskan bahawa menunda pembayaran bagi orang yang mampu harus diberikan sangsi. *Ketiga* beberapa pandangan fuqaha yang menyatakan bahawa penundaan pembayaran kewajipan dapat menimbulkan kerugian (*ḍarar*) dan kerananya harus dihindarkan oleh itu pengenaan "*ta'wīd* (ganti rugi) adalah merupakan penutup kerugian yang terjadi akibat pelanggaran atau kekeliruan tersebut. Manakala MPS SC dalam hujah mengharuskan, tiada keselarasan penggunaan sumber penetapan hukum sebagaimana yang telah disepakati dalam keputusan MPS berkaitan

¹⁴⁸ 'Abd al-Rahmān, *al-Qawā'id wa al-Ḍawābiṭ* ..., 1: 277.

¹⁴⁹ Selaras dengan panduan yang telah diberikan oleh MUI kepada DSN dalam penggunaan sumber-sumber penetapan hukum bagi menetapkan sebuah keputusan iaitu al-Quran, hadis, *ijmā'* dan *qiyās*. Lihat dalam Keputusan MUI Nombor: U-596/MUI/X/1997 tentang Pedoman Tata Cara Penetapan keputusan.

panduan penetapan keputusan iaitu sumber utama dan sokongan¹⁵⁰, hal ini dapat dilihat daripada digunakannya hanya dua dasar penetapan hukum sahaja, iaitu: *pertama* hadis yang menyatakan bahawa orang kaya yang melengahkan pembayaran hutang adalah melakukan kezaliman, *kedua* beberapa pandangan fuqaha yang menyatakan bahawa keharusan ganti rugi terhadap kerugian (yang ditanggung oleh pihak yang terlibat dalam suatu urusan niaga) akibat menunggu dan tergendala nya sesuatu urusan.

4.1.1.9 Isu *Najsh*¹⁵¹

Keputusan yang berada di dalam kategori ini ialah keputusan yang dikeluarkan oleh DSN MUI sahaja dan tiada keputusan tersebut dalam buku keputusan MPS SC. Dalam hal ini, DSN MUI telah mewartakan keputusan bagi isu di atas dalam mesyuarat pleno jawatankuasa keputusan pada 18 April 2001M bertepatan 24 Muharram 1422H di Jakarta. Namun dalam isi keputusannya DSN MUI menjadikan satu teks sahaja bagi isu-isu tersebut. Berikut adalah teks keputusan bagi isu ini;

Bahawa “Pemilihan dan pelaksanaan transaksi investasi harus dilaksanakan menurut prinsip hati-hati (*prudential management* atau *iḥtiyāt*), serta tidak dibolehkan melakukan spekulasi yang di dalamnya mengandung unsur *gharar*”. Dan bahawa “Tindakan yang dimaksudkan ayat 1 meliputi: (a). *Najsh*, iaitu melakukan penawaran palsu;¹⁵²

Keputusan yang dikeluarkan oleh DSN MUI menunjukkan adanya larangan isu tersebut dalam aktiviti pelaburan kerana ianya merupakan antara unsur negatif yang mengelirukan pelabur dalam urusan niaga pasaran modal. Dalam keputusan ini, DSN MUI

¹⁵⁰ Sebagaimana yang telah dinyatakan dalam hasil keputusan mesyuarat ketiga pada 30 Oktober 1996 yang menerima semua sumber dan *manhaj* (metodologi) fuqaha *muktabar*, di mana sumber tersebut meliputi sumber utama dan sokongan yang diterima pakai dalam perundangan Islam sebagai sumber penyelidikan. Lihat dalam Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 8.

¹⁵¹ Maksudnya penipuan dalam proses tawar-menawar, iaitu apabila penjual telah berpakat dengan seseorang agar memainkan harga iaitu dengan berpura-pura membuat tawaran yang lebih mahal untuk membeli sesuatu barang supaya harganya menjadi lebih tinggi tetapi hakikatnya dia tidak mahu membelinya. Lihat Muhammad Abū Bakr al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*, cet.ke-1. (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1995), 603; lihat juga Hairon ibn Zainal Abidin, “Permasalahan *Gharār* dalam Urus niaga Saham di Bursa Saham Kuala Lumpur”, dalam Dissertation Sarjana Syariah untuk Jabatan Syariah dan Ekonomi, API-UM, Malaysia (2003), 78. Oleh itu, pembeli yang berhajat membelinya terpaksa membayar lebih banyak daripada yang sepatutnya berbanding jika harga tidak dimainkan.

¹⁵² Bahagian 9 ayat 1 dan 2 dalam Keputusan DSN MUI nombor 20/DSN-MUI/IV/2001; lihat juga Bahagian 5 ayat 1 dan 2 dalam Keputusan DSN MUI nombor 40/DSN-MUI/X/2003.

menggunakan dalil al-Quran surah al-Baqarah 2: 275 dan 278-279 yang menjelaskan tentang penghalalan jual beli dan haram melakukan riba. Kesemua ayat ini, pada intinya tidak menunjukkan kekhususan pada aktiviti penawaran palsu (*najsh*) sahaja, tapi ayat tersebut menunjukkan lafaz umum yang mencakupi semua aktiviti muamalat yang wujud seperti unsur memakan hak orang lain dengan batil adalah merupakan perbuatan yang dilarang oleh Allah SWT, termasuklah di dalamnya persoalan penawaran palsu (*najsh*) yang merupakan aktiviti memakan hak orang lain, kerana penawarannya dapat membuat orang lain rugi dan kehilangan haknya. Kemudian berkaitan dengan permasalahan di atas, DSN MUI menguatkan dalil al-Quran tersebut dengan dalil hadis yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Umar r.a yang mengatakan bahawa “Nabi s.a.w telah melarang melakukan aktiviti *al-najsh* ini”:

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ النَّجْشِ (متفق عليه)

Terjemahan: Rasulullah s.a.w., menegah untuk melakukan penawaran palsu.¹⁵³

Hadis di atas *ṣaḥīḥ* yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam *ṣaḥīḥ*nya, Kitab *al-Buyū‘*, Bab *wa Man Qala La Yajuz dhalik al-Bay‘* dari hadis Ibn ‘Umar r.a. Di mana hadis ini lengkapnya ialah:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ النَّجْشِ

Terjemahan: Telah menceritakan kepada kami Abdullah bin Maslamah telah menceritakan kepada kami Malik dari Nafi‘ dari Ibn ‘Umar r.a. berkata: Nabi s.a.w. telah melarang dari melakukan penawaran palsu”.

¹⁵³ Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*..., 3:24; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawawī*, kitab *al-Buyū‘*, bab *Tahrīm Talaqqi al-Jalb*, no. hadis 1516, 10:125; lihat juga Abū Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jamī‘ al-Ṣaḥīḥ*. Kitāb “*al-Buyū‘*, Bāb *wa Man Qāla La Yajuz dhalik al-Bay‘*.” No. hadis 2142. Muhib al-Dīn al-Khatīb (*taḥqīq*). (Kaerah: al-Matba‘ah al-Salafīyyah, 1403H), 2:100. Dalam lafaz lain yang telah disepakati oleh Bukhārī dan Muslim, dari hadis Abū Hurayrah ra.:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تلقوا الركبان، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، ولا تناجشوا، ولا يبيع حاضر لباد

Oleh itu, hujah mengharuskan *najsh* sebagai panduan bagi menilai aktiviti pasaran modal Islam adalah menggunakan dua dasar penetapan hukum iaitu: *pertama* ayat al-Quran yang menjelaskan tentang tegahan melakukan tindakan memakan harta orang lain dengan jalan batil dan *kedua* interpretasi kepada hadis *ṣaḥīḥ* yang menjelaskan bahawa Rasulullah s.a.w menegah (untuk) melakukan penawaran palsu. Perlunya penambahan hadis Nabi s.a.w:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ النَّجْشِ. وَفِي لَفْظٍ وَ
لَا تَنَاجَشُوا. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ

4.1.1.10 Isu *Ihtikār*¹⁵⁴

MPS SC dalam isu ini tiada membincangkan dalam buku keputusannya. Manakala DSN MUI telah mewartakan keputusan bagi isu di atas dalam mesyuarat pleno jawatankuasa keputusan pada 18 April 2001M bertepatan 24 Muharram 1422H dan 04 Oktober 2003M bertepatan 08 Sya'ban 1424H di Jakarta. Namun dalam isi keputusannya DSN MUI menjadikan satu teks sahaja dengan isu-isu lain. Berikut adalah teks keputusan bagi isu ini;

Bahawa “Tegahan transaksi yang mengandungi unsur *ḍarar*, *gharar*, *riba*, *maysir*, *risywah*, maksiat dan kezaliman sebagaimana dimaksudkan ayat 1 di atas meliputi: *Ihtikār* (menyorok), iaitu melakukan pembelian atau dan pengumpulan suatu Efek Syariah untuk menyebabkan perubahan harga Efek Syariah, dengan tujuan mempengaruhi Pihak lain.¹⁵⁵

Merujuk kepada keputusan di atas, menunjukkan adanya larangan isu tersebut dalam aktiviti pelaburan kerana ianya merupakan antara unsur negatif yang mengelirukan pelabur dalam urusan niaga pasaran modal. Dalam keputusan ini, DSN MUI

¹⁵⁴ Dalam bahasa Arab *ihtikār* bererti menahan, mengumpulkan dan menguasai sesuatu. Dalam istilah fiqh, ia ditakrifkan sebagai menghalang barang yang amat diperlukan oleh orang ramai dengan niat menaikkan harga barang tersebut samada dengan cara menyimpannya (di suatu tempat) atau merosakkannya dengan sengaja atau enggan menjual barang berkenaan kecuali dengan harga tinggi. (lihat Shamsiah binti Mohammad Ismail, *al-Ribḥ fī al-Fiqh al-Islāmī Ḍawābituh wa Tahdīdih fī al-Mu'assasah al-Māliyyah al-Mu'āṣarah*, cet.1, (Amman: Dār al-Nafā'is, 2000), 17-dst; lihat juga Shamsiah Mohammad, *ciri-ciri Keutungan...*, h. 129)

¹⁵⁵ Lihat Bahagian 5 ayat 2 huruf g dalam Keputusan DSN MUI nombor 40/DSN-MUI/X/2003.

menggunakan dalil al-Quran surah al-Baqarah 2: 275 dan 278-279 serta surah al-Nisā' 4: 29 yang menjelaskan tentang jual beli yang halal dan haram melakukan riba dan memakan harta orang dengan batil. Kesemua ayat di atas, pada intinya juga tidak menunjukkan kekhususan pada aktiviti *Ihtikār* (menyorok), tapi ayat tersebut menunjukkan lafaz umum yang mencakupi semua aktiviti muamalat yang wujud unsur memakan hak orang lain dengan *batil* serta tidak adanya upaya memenuhi janji ketika akad telah dilaksanakan adalah merupakan perbuatan yang dilarang oleh Allah SWT, termasuklah di dalamnya persoalan *Ihtikār* (menyorok), yang merupakan aktiviti memakan hak orang lain, kerana ketiadaan stok barang yang dapat membuat orang lain rugi dan kehilangan haknya untuk memiliki barang dalam harga yang berpatutan.

Dalil ayat al-Quran dalam isu *Ihtikār* (menyorok) ini juga dikuatkan dengan dalil hadis yang menyatakan bahawa aktiviti *Ihtikār* (menyorok) ini amat dilarang oleh Islam. Nabi s.a.w., pernah bersabda:

عن معمر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ (رواه مسلم)

Terjemahan: "Dari Ma'mar bin Abd Allāh, dari Rasulullah s.a.w bersabda: Tidaklah melakukan *ih̥tikār* (menahan/monopoli) kecuali orang yang bersalah (berdosa)".¹⁵⁶

Di samping dalil hadis di atas, pada pendapat penulis pengharaman *ih̥tikār* ini dijelaskan dalam banyak hadis lain yang mesti diambil kira oleh DSN MUI bagi larangan aktiviti tersebut, antaranya hadis:

الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ

Terjemahan: "Peniaga yang berusaha akan dilimpahi rezeki sedangkan orang yang menimbun barang adalah dilaknat".¹⁵⁷

من احتكر على المسلمين طعاما ضربه الله بالجذام والافلاس

¹⁵⁶ Hadis riwayat Muslim, (lihat dalam Yaḥyā ibn Sharf al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī*, cet. 2. (Beirut: Dār al-Khayr, 1996), 11:43).

¹⁵⁷ Hadis riwayat Ibn Mājah, dalam *al-Muqaddimah* (Kitab *al-sunah*)..., 2:728.

Terjemahan: “Barang siapa yang *ihtikār* (menahan/menyorok) makanan ke atas orang Islam, Allah akan menimpakan ke atas mereka penyakit judham¹⁵⁸ dan menjadikannya muflis”¹⁵⁹

Bahkan perlu dijelaskan pula bahawa sesiapa sahaja yang melakukan sesuatu yang boleh menaikkan harga barang yang amat diperlukan oleh orang ramai dikira sebagai *muhtakir* (orang yang melakukan *ihtikār*). Justeru, segala hukum berkaitan dengan *ihtikār* terlaksana ke atasnya.¹⁶⁰ Oleh itu berdasarkan beberapa dalil di atas, *ihtikār* diharamkan dalam Islam kerana ianya membawa kemudaratkan kepada orang ramai.¹⁶¹ Dalam Islam kepentingan (*maṣlahah*) orang ramai diutamakan daripada kepentingan individu.

¹⁵⁸ Sejenis penyakit di atas kepala yang boleh merenak ke muka.

¹⁵⁹ Ibn Majah, *Sunan Ibn Majāh*, hadis no. 2155. (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Thurāth al-‘Arabī, tt), 2: 729; Lihat juga Shamsiah Mohammad, *ciri-ciri Keutungan...*, 129

¹⁶⁰ Shamsiah Mohammad, *ciri-ciri Keutungan...*, 129

¹⁶¹ Sebahagian besar fuqaha mengharamkan *ihtikār* secara mutlak (tidak dikhususkan bahan makanan), berdasarkan sabda Nabi: *مَنْ احْتَكِرَ فَهُوَ خَاطِئٌ فَيَقِيلُ لِسَعِيدٍ فَإِنَّكَ تَحْتَكِرُ قَالَ سَعِيدٌ إِنَّ مَعْمَرًا الَّذِي كَانَ يُحَدِّثُ هَذَا الْحَدِيثَ كَانَ يَحْتَكِرُ* yang bermaksud: “Barang siapa menimbun maka dia telah berbuat dosa. Lalu Sa’id ditanya, “Kenapa engkau lakukan ihtikar?” Sa’id menjawab, “Sesungguhnya Ma’mar yang meriwayatkan hadis ini telah melakukan *ihtikār*” (riwayat Muslim, dalam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim.*, no hadis 1605). Dalam hal ini, Imam Ibnu Abd al-Bar mengatakan: “Kedua orang ini (Said bin Musayyab dan Ma’mar (perawi hadis) hanya menyimpan minyak, kerana keduanya memahami bahawa yang dilarang adalah khusus bahan makanan ketika sangat diperlukan sahaja, dan tidak mungkin bagi seorang sahabat mulia yang merawikan hadis dari Nabi s.a.w dan seorang tabi’in [mulia] yang bernama Said bin Musayyab, setelah mereka meriwayatkan hadis larangan *ihtikār* mereka berselisih pandangan (ini menunjukkan bahawa yang dilarang hanyalah bahan makanan saja). Oleh itu, menimbun yang diharamkan menurut kebanyakan ulama fiqh bila memenuhi 3 kriteria: (a). Barang yang ditahan (disorok) melebihi keperluannya dan kebutuhan keluarga untuk masa satu tahun penuh. Kita hanya boleh menyimpan barang untuk keperluan kurang dari satu tahun sebagaimana pernah dilakukan Rasulullah s.a.w; (b) Menahan (menyorok) untuk dijual, kemudian pada waktu harganya membumbung tinggi dan kebutuhan rakyat sudah mendesak baru dijual sehingga terpaksa rakyat membelinya dengan harga mahal; (c) Yang disorok (dimonopoli) ialah kebutuhan pokok rakyat seperti pangan, sandang dan lain-lain. Apabila bahan-bahan lainnya ada di tangan banyak pedagang, tetapi tidak termasuk bahan pokok kebutuhan rakyat dan tidak merugikan rakyat. maka itu tidak termasuk menimbun. Akan tetapi ada sebahagian fuqaha membolehkan *ihtikār* secara mutlak, mereka menjadikan hadis Nabi s.a.w yang memerintahkan orang yang membeli bahan makanan untuk membawanya ke tempat tinggalnya terlebih dahulu sebelum menjualnya kembali sebagai dalil dibolehkan *ihtikār*, seperti dalam hadis:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ رَأَيْتُ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ الطَّعَامَ مُجَازِفَةً عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَوْنَ أَنْ يَبِيعُوهُ حَتَّى يُؤْوُوهُ إِلَى رِحَالِهِمْ yang bermaksud: Dari Ibnu Umar r.a. beliau berkata: “Aku melihat orang-orang yang membeli bahan makanan dengan tanpa ditimbang pada zaman Rasulullah s.a.w mereka dilarang menjualnya kecuali harus mengangkutnya ke tempat tinggal mereka terlebih dahulu.” (riwayat al-Bukhārī, lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no hadis 2131; lihat juga Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim.*, 5: 8). Bahkan Al-Hafidz Ibnu Hajar al-Asqalānī berkata: “Imam Bukhārī sepertinya berdalil atas bolehnya menyorok/*ihtikār* dengan (hadis ini), kerana Nabi s.a.w memerintahkan pembeli bahan makanan supaya mengangkutnya terlebih dahulu ke rumah-rumah mereka sebelum menjualnya kembali, dan seandainya *ihtikār* itu dilarang, maka Rasulullah s.a.w tidak akan memerintahkan hal itu”. (lihat Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī.*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1993) 4: 439-440).

Tapi perlu dijelaskan bahawa tidak semua perbuatan menahan atau menyorok disifatkan sebagai *ihtikār*. Ini kerana terdapat syarat-syarat yang perlu dipenuhi. Secara amnya, syarat menentukan *ihtikār* dibahagikan kepada tiga: (1) Barang yang disorok haruslah barang yang amat diperlukan orang ramai;¹⁶² (2) Tempat barang-barang yang di*ihtikār*kan diperolehi daripada pasar tempatan ataupun import;¹⁶³ (3) Tempoh *ihtikār* tidak ditentukan berapa lamanya selagi masih wujudnya *ḍarar*.

Akhirnya penulis menyatakan bahawa inilah beberapa isu-isu berbangkit berkaitan dengan aktiviti pasaran modal Islam yang dapat dikaji dan dianalisis. Melalui perbincangan ke atas 10 (sepuluh) isu-isu berbangkit ini telah didapati adanya perbezaan dan persamaan dalam penggunaan dasar-dasar penetapan hukum. Persamaan penggunaan dasar-dasar penetapan hukum ianya menandakan bahawa amat mustahaknya rujukan sumber-sumber utama bagi memperolehi kekuatan hukum sesuatu kes berkaitan muamalat bahkan pandangan ulama semasa amat diperlukan kerana kes-kes pasaran modal merupakan kes yang sebahagian baharu bagi aktiviti masyarakat sekarang. Manakalah terdapatnya beberapa perbezaan dalam penggunaan dasar-dasar penetapan hukum ianya menandakan bahawa tiada konsistennya ahli majlis dalam penggunaan sumber penetapan hukum yang telah disepakati. Hal ini menandakan pertubuhan tersebut belum mencuba untuk menyelesaikan perkara-perkara yang berlaku pada masa kini melalui pendekatan panduan tata cara penetapan hukum yang telah

¹⁶² Berkaitan barang yang disorok penulis bersetuju dengan pandangan Shamsiah Mohamad yang menyatakan bahawa barang yang disorokkan itu adalah barang yang amat diperlukan oleh orang ramai dan penyorokan itu boleh mendatangkan kemudaran kepada orang ramai. Dan sebagai kayu ukur penentuan barang *ihtikār* ialah “sesuatu itu haruslah amat diperlukan orang ramai” dan “mendatangkan kemudaran”. Oleh itu beliau mengatakan bahawa menghadkan kepada makanan sahaja sebagai barang *ihtikār* adalah kurang tepat, ini kerana ada ketikanya manusia amat memerlukan barangan selain daripada makanan dan kesukaran untuk mendapatnya kecuali dengan harga yang tinggi akibat aktiviti *ihtikār* telah mendatangkan kemudaran kepadanya. Contohnya keperluan kepada ubat yang hanya dengannya boleh diubati suatu penyakit. (lihat Shamsiah Mohamad, “Ciri-ciri Keutungan...”, 131)

¹⁶³ Berkaitan dengan barang yang diperolehi daripada import yang dijadikan asas daripada perbuatan *ihtikār* dengan syarat barang import tersebut amat diperlukan orang ramai dan menahannya dengan tujuan menaikkan harganya bagi memperolehi keutungan sehingga boleh mendatangkan mudarat pada orang ramai. Ini kerana wujud atau tidak sesuatu hukum mengikut ‘*illahnya*, di mana ‘*illahnya* iaitu mendatangkan kemudaran. (lihat *ibid.*, 132)

disepakati kedua-dua pihak dalam keputusannya. Perbandingan ini dapat diringkaskan dalam jadual 4.1 berikut:

Jadual 4.1: Dasar-dasar Penetapan Keputusan Isu-isu pada Aktivi Pasaran Modal

No	PERKARA	DSN MUI				MPS SC			
		Isi	Al-Quran	Hadis	Fukaha	Isi	Al-Quran	Hadis	Fukaha
1	Isu Riba	x				x			
2	Isu <i>Maysir</i>	x				x			
3	Isu <i>Gharar</i>	x				x			
4	Isu <i>Ghalat</i>	x				x			
5	Isu Spekulasi	x				v			
6	Isu <i>Da' wa Ta'ajjal</i>								
7	Isu <i>'Umūm Balwā</i>								
8	Isu <i>Ta'wīd</i>								
9	Isu <i>Ihtikār</i>	x							
10	Isu <i>Najsy</i>	x							

4.1.2 Isu-isu Berkaitan dengan Prinsip Muamalat

4.1.2.1 *Mushārahah Mutanāqīshah*

Keputusan DSN MUI berkaitan dengan isu ini telah ditetapkan pada mesyuarat pleno jawatankuasa keputusan pada 14 November 2008M bertepatan 15 Zulqā'idah 1429H di Jakarta. Kandungan keputusan tersebut berkaitan dengan akad *mushārahah mutanāqīshah* yang dijadikan pedoman dalam pasaran modal Islam. Teks keputusan bagi isu ini adalah sebagai berikut;

Bahawa dalam ketentuan umum dinyatakan: *mushārahah mutanāqīshah* adalah musyarakah atau syirkah yang memiliki asset (barang) atau modal salah satu pihak (*syarik*) berkurang disebabkan pembelian secara bertahap oleh pihak lainnya; kemudian dalam ketentuan hukum dinyatakan bahawa hukum *mushārahah mutanāqīshah* adalah boleh. Dalam ketentuan akad, dinyatakan bahawa akad *mushārahah mutanāqīshah* terdiri dari akad *mushārahah/shirkah* dan *bay'* (jual-beli). Di mana dalam akad *mushārahah mutanāqīshah*, pihak pertama (salah satu *syarik*, LKS) wajib berjanji untuk menjual seluruh *hishshah*-nya secara bertahap dan pihak kedua (*syarik* yang lain, nasabah) wajib membelinya. Dalam ketentuan khusus, dinyatakan bahawa aset *mushārahah mutanāqīshah* dapat di-*ijarah*-kan kepada *syarik* atau pihak lain, kemudian apabila aset Musyarakah menjadi objek *ijarah*, maka *syarik* (nasabah) dapat menyewa aset tersebut dengan nilai ujarah yang disepakati, sedangkan keuntungan yang diperoleh dari ujarah tersebut dibagi sesuai dengan nisbah yang telah disepakati dalam akad, sedangkan kerugian harus berdasarkan bahagian pemilikan dan nisbah keuntungan dapat mengikuti perubahan bahagian pemilikan mengikut kesepakatan para *syarik*. Kemudian kadar/ukuran bahagian/porsi

kepemilikan aset *mushārah* syarik (LKS) yang berkurang akibat pembayaran oleh syarik (nasabah), harus jelas dan disepakati dalam akad dan biaya perolehan aset *mushārah* menjadi beban bersama sedangkan biaya peralihan kepemilikan menjadi beban pembeli.¹⁶⁴

Manakala MPS SC telah mengeluarkan keputusan rasmi berkaitan dengan isu ini pada mesyuarat ketujuh pada 01 Disember 1995. Berikut adalah teks penuh keputusan;

Bahawa “*mushārah mutanāqishah* sebagai suatu kaedah yang boleh digunakan untuk membentuk instrumen dalam pasaran modal Islam”.¹⁶⁵

Dalam keputusan terhadap isu di atas, DSN MUI menggunakan ayat al-Quran, antaranya: ayat al-Quran yang menjelaskan tentang kewajipan memenuhi janji dan menyempurnakannya dalam surah al-Mā'idah 5: 1 dan surah Şad 38: 24 yang menjelaskan tentang larangan berbuat aniaya dan zalim dalam bersyarikat, iaitu:

... وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا

الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ... ﴿٣٨﴾

surah Şad 38: 24

Terjemahan: “...Dan sesungguhnya kebanyakan dari orang-orang yang bersyarikat (bergaul dan berhubungan), setengahnya berlaku zalim kepada setengahnya yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan beramal soleh; sedang mereka amatlah sedikit...”

Kemudian DSN MUI menguatkan dalil al-Quran di atas dengan dalil hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dāwud dari Abū Hurayrah, Rasulullah s.a.w bersabda:

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَنَا ثَالِثُ الشَّرِيكَيْنِ مَا لَمْ يَخُنْ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ، فَإِذَا خَانَ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ خَرَجْتُ مِنْ بَيْنِهِمَا (رواه أبو داود والدارقطني والحاكم والبيهقي)

Terjemahan: “Allah SWT berfirman; Aku adalah pihak ketiga dari dua orang yang bersyarikat selama salah satu pihak tidak mengkhianati pihak yang lain. Jika salah satu pihak telah berkhianat, Aku keluar dari mereka.”¹⁶⁶

¹⁶⁴ Keputusan DSN MUI nombor 73/DSN-MUI/XI/2008 tentang *Musyarakah Mutanaqisah*.

¹⁶⁵ Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 16.

¹⁶⁶ Hadis Riwayat Abū Dāwud dari Abū Hurayrah yang *disahihkan* oleh al-Ḥākim. (lihat Abū Dāwud Sulaymān bin al-'Ash'ath al-Azdi, *Sunan Abi Dāwud*. Shu'ayb al-Arnaut & Muḥammad Kamil

DSN MUI menguatkan hujah di atas menggunakan pandangan fuqaha iaitu pandangan Ibn al-Qudamāh yang menyatakan bahawa: “Jika salah seorang dari dua orang bersyarikat membeli bahagian rakan syarikatnya, hukumnya boleh kerana ia membeli milik pihak lain”.¹⁶⁷ Bahkan DSN MUI juga menggunakan kaedah fiqh yang menyatakan bahawa “Tidak boleh melakukan perbuatan hukum atas milik orang lain tanpa izinnya”¹⁶⁸. Ini bermakna bahawa pihak-pihak yang bersyarikat harus mengutamakan kesepakatan dalam akad daripada kehendak sendiri. Manakala MPS SC dalam keputusan ini menggunakan sumber pandangan fuqaha semasa yang telah sepakat menerimanya sebagai antara kaedah dalam pasaran modal.¹⁶⁹ Di mana kaedah ini telah diperkenalkan di Mesir.¹⁷⁰ Ini kerana ia mengandungi beberapa unsur yang tidak bercanggah dengan *naş* dan kaedah umum syariah. Oleh itu, kaedah ini mustahak digunapakai dalam membentuk instrumen pasaran modal Islam kerana akad merupakan salah satu faktor penting dalam aktiviti pasaran modal yang selaras dengan prinsip syariah.

Daripada perbahasan di atas menunjukkan bahawa DSN MUI dalam hujah mengharuskan *mushārah mutanāqishah* sebagai asas dalam aktiviti pasaran modal Islam ini menggunakan empat dasar penetapan hukum, iaitu: *pertama* ayat al-Quran dalam surah al-Mā'idah 5: 1 dan surah Şad 38: 24 yang menjelaskan tentang larangan berbuat aniaya dan zalim dalam bersyarikat, *kedua* hadis *şahīḥ* daripada riwayat Abū Dāwud dari Abū Hurayrah yang menjelaskan bahawa Allah SWT adalah pihak ketiga dari dua orang yang bersyarikat selama salah satu pihak tidak mengkhianati pihak yang

(taḥqīq), “Kitab: al-Buyū‘ Bab: *fī al-Syarikah*”, no. hadis 3383, (Beirut: Dār al-Risalah al-‘Alamiyah, 1430H/2011M), 5: 264-265

¹⁶⁷ وَإِنْ اشْتَرَى أَحَدُ الشَّرِيكَيْنِ حِصَّةَ شَرِيكِهِ مِنْهُ حَازَ، لِأَنَّهُ يُشْتَرَى بِمَلِكٍ غَيْرِهِ (lihat: Ibn al-Qudamāh, *Al-Mughni*. (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 5: 173; lihat juga Keputusan DSN MUI nombor 40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pasaran Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasaran Modal, 4).

¹⁶⁸ (لَا يَحُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَلِكِ الْغَيْرِ بِإِذْنِهِ).

¹⁶⁹ Ulama yang bergabung dalam Markaz al-Iqtisād al-Islāmī. Lihat Markaz al-Iqtisād al-Islāmī, *Dalīl al-Fatawā al-Shar‘iyyah fī al-A‘māl al-Masrafiyyah*, (Kaherah: tp, 1989), 66-67; lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 17

¹⁷⁰ Abd al-Samī‘ al-Miṣri, *al-Masraf al-Islāmī: ‘Ilmiyyan wa ‘Amaliyyan*, (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1988), 69-70; lihat juga *ibid.*

lain. Jika salah satu pihak telah berkhianat, Allah akan keluar dari mereka. *Ketiga* pandangan fuqaha, antaranya iaitu Ibnu al-Qudamah yang menyatakan bahawa: “Jika salah seorang dari dua orang bersyarikat membeli bahagian rakan syarikatnya, hukumnya boleh kerana ia membeli milik pihak lain”. Dan *keempat* adalah kaedah fiqh yang menyatakan bahawa: “Tidak boleh melakukan perbuatan hukum atas milik orang lain tanpa seizinnya” (لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بِلَا إِذْنِهِ). Manakala MPS SC dalam hujah mengharuskan, hanya menggunakan pandangan fuqaha semasa sahaja pada buku keputusannya. Hal ini menandakan bahawa tiada keselarasan MPS dalam penggunaan sumber penetapan hukum sebagaimana yang telah disepakati.

4.1.2.2 Bay‘ ‘Inah

MPS telah mengeluarkan keputusan rasmi berkaitan dengan isu ini pada mesyuarat kelima pada 29 Januari 1997. Berikut adalah teks penuh keputusan;

Bahawa “Bay‘ ‘Inah¹⁷¹ ialah suatu kaedah yang diharuskan dalam pasaran modal Islam di Malaysia”.¹⁷²

¹⁷¹ Iaitu merujuk kepada jual beli yang berlaku antar penjual dengan pembeli, di mana penjual menjual asetnya kepada pembeli dengan harga tangguh lebih tinggi, kemudian penjual membeli semula aset tersebut daripada pembeli dengan harga tunai yang lebih rendah. Dalam hal ini, terdapat tiga bentuk jual beli yang dikategorikan sebagai ‘*inah* iaitu: *pertama* jual beli sebagaimana disebut di atas, kemudian *kedua* jual beli yang melibatkan pihak ketiga, contohnya penjual menjual sesuatu barangan bertanggung dengan harga misalnya RM200, setelah barangan diserahkan kepada pembeli, pembeli menjualkan pula kepada pihak ketiga dengan harga yang lebih rendah, katakan RM100, kemudian pihak ketiga menjual semula barangan tersebut kepada pihak pertama (pemilik asal) dengan harga RM100, ini bermakna pemilik asal memperoleh RM100 daripada urusan niaga tersebut. *Ketiga* iaitu apabila seseorang ingin berhutang, katakan RM70, pihak yang diminta enggan memberikan hutang dengan kaedah *qard* sebaiknya mengaturkan seperti berikut: “saya tidak memberikan *qard* (hutang) kepada kamu tetapi saya jual kepada kamu baju ini secara bertanggung dengan harga RM100 sedangkan harganya di pasaran RM70”. Ini supaya pembeli boleh menjualkannya di pasaran dengan harga RM70. Apabila pembeli bersetuju maka jual beli dilakukan. Apa yang berlaku ialah pemilik baju tadi memperoleh lebih RM30 daripada urusan niaga tersebut kerana pembeli akan membayar kepadanya RM100 secara bertanggung dan pihak yang ingin berhutang mendapatkan RM70 hasil penjualan baju tersebut di pasaran. Dari ketiga jual beli ini yang kesemuanya boleh disimpulkan bahawa semua aset yang dijual itu datangnya daripada pihak pembiaya, sedangkan pihak pembiaya menjual sesuatu barangan kepada pembeli dengan harga tangguh, kemudian pihak pembiaya membeli semula barangan tersebut dengan harga tunai yang dibayar dengan harga yang lebih murah daripada harga tangguh. (lihat Ibn ‘Ābidīn, *Hashiah Raḍ al-Muḥtar*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 5: 273-325; lihat juga al-Syawkānī, *Nail al-Auṭhar*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 5: 294; lihat al-San’ānī, *Subul al-Salām*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987), 3: 76-77; lihat Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Bay‘ al-Murābahah li al-Amir bi al-Syirā’*, (Kaherah: Maktabah Waḥbah, 1987), 64; lihat Waḥbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, (Damsyik: Dār al-Fikr, 1989), 4: 466-467; lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 22-23)

¹⁷² Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 22.

Manakala DSN MUI tidak membincangkan di peringkat keputusan berkaitan dengan isu *bay' inah* pada pasaran modal Islam,¹⁷³ hanya sahaja apabila merujuk pada beberapa keputusan DSN MUI lain terdapat sesebuah keputusan yang membincangkan persoalan pembiayaan LKS (lembaga kewangan syariah) iaitu Keputusan nombor 31/DSN-MUI/VI/2002 tentang “Pengalihan Hutang” yang telah dikeluarkan keputusannya pada 25 Jun 2001M bertepatan dengan 15 Rabi’ul akhir 1423H di Jakarta, yang di dalamnya wujud makna akad pengalihan hutang yang sama dengan proses *bay' inah*. Di mana teks keputusannya ialah;

Bahawa “yang dimaksudkan dengan ‘Pengalihan Hutang’ ialah pemindahan hutang nasabah dari bank/lembaga kewangan konvensional ke bank/lembaga kewangan syariah. Oleh itu, pada ketentuan akad dilakukan melalui empat alternatif, iaitu: alternatif pertama antaranya: (a) LKS memberikan *qard* kepada nasabah. Dengan *qard* tersebut nasabah melunasi kredit (hutang)-nya; dan dengan demikian, aset yang dibeli dengan kredit tersebut menjadi milik nasabah secara penuh (المالك التام). (b)

Nasabah menjual aset dimaksudkan huruf a kepada LKS, dan dengan hasil penjualan itu nasabah melunasi *qard*-nya kepada LKS. (c) LKS menjual secara *murabahah* aset yang telah menjadi miliknya tersebut kepada nasabah, dengan pembayaran secara bertanggung. Kemudian alternatif kedua ialah: (a) LKS membeli sebahagian aset nasabah, dengan seizin LKK; sehingga dengan demikian, terjadilah *syirkah al-milk* antara LKS dan nasabah terhadap aset tersebut. (b) Bagian aset yang dibeli oleh LKS sebagaimana dimaksudkan huruf a adalah bagian aset yang senilai dengan hutang (sisa cicilan/tanggung) nasabah kepada LKK. (c) LKS menjual

¹⁷³ DSN MUI tidak membolehkan isu ini dalam aktiviti pasaran modal Islam, kerana isu ini pada hakikatnya ia tidaklah dianggap sebagai jual beli, melainkan hanya sekadar pinjaman riba yang disamakan dalam bentuk jual beli dan termasuk bentuk helah (tipu daya) orang-orang yang senang melakukan riba. Temu bual bersama Ma’ruf Amin, pengetua BPH DSN MUI, pada 15 Jun 2011. Beliau mengatakan bahawa *bay' al-'inah* ditegah sebagai panduan dalam urus niaga pasaran modal. Bahkan beliau juga menyatakan bahawa ekonomi syariah di Indonesia memiliki keputusan berbeza dengan di negara lain. Pendekatan keputusan ekonomi syariah Indonesia cukup moderat namun tidak terlalu longgar ataupun terlalu ketat seperti di Timur Tengah. Walaupun demikian, DSN MUI sebagai penentu keputusan ekonomi syariah nasional tetap membuka komunikasi dengan ulama negara lain. Hal ini dilakukan agar ulama Indonesia mengetahui perkembangan fatwa ekonomi syariah global. Berkaitan dengan itu, ada beberapa produk syariah yang digunapakai di negara lain sedangkan ia tidak digunakan di Indonesia, seperti praktik *bay' al-'inah* dibolehkan di Malaysia dan *tawarruq* dibolehkan di Timur Tengah, tapi di Indonesia tidak boleh. Beliau juga mengatakan bahawa sebenarnya DSN MUI hanya bertugas melakukan kaedah ulang terhadap kaedah lama. Ekonomi syariah merupakan ekonomi yang memadukan Prinsip Ketuhanan dan rekayasa manusia. Sebenarnya kita bukan membuat prinsip baru. Prinsip ini sudah ditanamkan sejak zaman Nabi Muhammad SAW, kita hanya mengembangkannya lewat ekonomi syariah sahaja. (lihat juga perkataan beliau yang sama dengan temu bual di atas yang dituliskan dalam <http://www.republika.co.id/berita/ekonomi/syariah-ekonomi/13/07/23/mqjdh2-fatwa-ekonomi-syariah-di-indonesia-pilih-jalan-tengah>). Pada pendapat penulis, DSN MUI kurang konsisten terhadap persoalan ini yang sebenar ia juga menggunapakai kaedah ini, hanya sahaja bentuk tema perbahasannya yang berbeza.

secara *murābahah* bagian asset yang menjadi miliknya tersebut kepada nasabah, dengan pembayaran secara bertangguh.¹⁷⁴

Berkaitan dengan dalil bagi hujah mengharuskan, DSN MUI menggunakan tiga dasar penetapan hukum, iaitu: *pertama* dalil ayat al-Quran iaitu ayat yang menjelaskan tentang janji harus dilaksanakan,¹⁷⁵ ayat yang menjelaskan tentang halal jual beli dan haram riba,¹⁷⁶ ayat al-Quran yang menjelaskan tentang pentingnya saling tolong-menolong dalam perbuatan positif.¹⁷⁷ *Kedua*, hadis Nabi s.a.w tentang tegahan membahayakan (merugikan) diri sendiri mahupun orang lain serta hadis tentang kebolehan melakukan perjanjian di antara kaum Muslimin¹⁷⁸. *Ketiga*, mengambil perhatian kaedah fiqh antaranya iaitu: ¹⁸⁰ المشقة تجلب التيسير¹⁷⁹ الحجة قد تنزل منزلة الضرورة

¹⁸¹ الثابت بالعرف كالثابت بالشرع.

¹⁷⁴ Bahagian kedua dalam keputusan DSN MUI nombor 31/DSN-MUI/VI/2002 tentang Pengalihan Hutang.

¹⁷⁵ Surah al-Mā'idah (5): 1.

¹⁷⁶ Surah al-Baqarah (2): 275.

¹⁷⁷ Surah al-Mā'idah (5): 2.

¹⁷⁸ الصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحاً حرمَ حلالاً، أو أخلَّ حراماً، أو أخلَّ حلالاً، أو أخلَّ حراماً. وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ، إِلَّا شَرْطاً حَرَّمَ حَلَالًا، أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا yang bermaksud: "Perjanjian boleh dilakukan di antara kaum Muslimin kecuali perjanjian yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram; dan kaum Muslimin terikat dengan syarat-syarat mereka kecuali syarat yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram." Hadis ini juga diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidhī (lihat Muḥammad bin 'Isā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*. Naṣīr al-Dīn al-Albānī (taḥqīq), "Kitab: al-Aḥkām 'an Rasūlillah s.a.w., Bab: Mā Dhukir 'an Rasūlillah s.a.w. fī al-Ṣulḥ bayn al-Naṣ", no hadis 1352, cet. 2, (Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, 1429H/2008M), 318); dan diriwayatkan juga oleh Ibn Mājah (lihat Muḥammad bin Zayd al-Qazwānī Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, "Kitab: al-Aḥkām, Bab: al-Ṣulḥ, no hadis 2353, c. 3, Bayrut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2008), 376). Semuanya diriwayatkan dari jalur Kathīr bin Abdillāh bin 'Amrū bin 'Awf al-Mizānī dari ayahnya dari kakeknya. Imam al-Tirmidhī menilai hadis ini *ḥasan ṣaḥīḥ*, manakala sheikh al-Albānī mengatakan hadis ini *ṣaḥīḥ* dalam kitab *Irwā' al-Ghalīl* dan dalam taḥqīqnya terhadap kitab *Sunan al-Tirmidhī* dan *Sunan Ibn Mājah*. (lihat Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Albānī, *Irwā' al-Ghalīl fī Takhrīj Aḥādīth Manar al-Sabīl*, (Damsyik: al-Maktab al-Islāmī, 1399H/1979M), 5: 142). Bahkan hadis ini juga diriwayatkan oleh Abū Dawūd dalam kitab *al-Quḍā'* bab *fī al-Ṣulḥ* daripada Sulaymān bin Dāwūd al-Maḥrī dan sanadnya sampai kepada Abū Hurayrah r.a dengan lafaz: ... الصلح جائز بين المسلمين dengan tambahan: المسلمون على شروطهم. (lihat Sulaymān bin al-Ash'ath al-Sajistānī, *Sunan Abī Dāwūd*. Abū Ṭāhir Zuabyr 'Alī Za'ī (taḥqīq), "Kitab: al-Quḍā', Bab: fī al-Ṣulḥ", no hadis 3594, (Riyad: Dār al-Salam, 1430H/2009M), 723).

¹⁷⁹ Maksudnya: "Keperluan dapat menduduki posisi darurat."

¹⁸⁰ Maksudnya: "Kesulitan dapat menarik kemudahan."

¹⁸¹ Maksudnya: "Sesuatu yang berlaku berdasarkan adat kebiasaan sama dengan sesuatu yang berlaku berdasarkan syarak (selama tidak bertentangan dengan syariat)."

Manakala MPS SC dalam keputusannya bagi mengharuskan kaedah ini dalam aktiviti pasaran modal Islam, tiada penggunaan dalil ayat al-Quran dijumpai, tetapi ia menggunakan dua dasar penetapan hukum lain iaitu: *pertama* pandangan fuqaha. MPS SC menggunakan pandangan Mazhab Shāfi‘ī dan Zāhiri (Ibn Hazm al-Andalusī al-Zāhiri), yang berpandangan bahawa *bay’ inah* adalah diharuskan. Kerana sesuatu akad itu hanya dinilai daripada sudut zahirnya sahaja dan perkara yang berkaitan dengan niat yang tersirat diserahkan kepada Allah SWT.¹⁸² *Kedua*, metodologi kritikan terhadap hadis-hadis yang dijadikan sandaran oleh pihak yang tidak mengharuskan *bay’ inah*. Dalam hal ini, mereka mengkritik hadis-hadis yang dijadikan hujah oleh sebahagian besar fuqaha yang dianggap lemah dan tidak boleh dijadikan sandaran hukum. Pandangan Imam Shāfi‘ī terhadap hadis daripada ‘Aliyah binti Anfa’ daripada ‘Āisyah r.a, sebenar iaitu:

قد تكون عائشة لو كان هذا ثابتا عنها عابت عليها بيعا إلى العطاء, لأنه أجل غير
معلوم, وهذا مما لا نجيز, لا أنها عابت عليها ما اشترت منه بنقد, وقد باعته إلى
أجل

Sesungguhnya ‘Āisyah r.a --sekiranya riwayat ini ṣaḥīḥ daripada beliau-- mencelanya (‘Āliyāh binti ‘Anfa’) kerana jual beli sampai batas waktu yang tidak diketahui. Ini (juga) di antara jual beli yang kami tidak haruskan. Kerana sesungguhnya beliau (‘Āisyah r.a) mencelanya atas apa yang telah ia (‘Āliyāh binti ‘Anfa’) beli daripadanya (Zaid bin Arqām) secara tunai.¹⁸³

Dasar hukum kritikan yang digunapakai oleh sebahagian besar fuqaha di atas sebenarnya ialah hadis dialog antara Saydatina ‘Āisyah r.a dengan hamba Zaid bin al-Arqām yang menunjukkan tegahan *bay’ inah*. Athar yang dimaksudkan adalah apa

¹⁸² Al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī...*, 4: 466-467; lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 23-24. (di mana mereka mengkritik hadis-hadis yang dijadikan hujah oleh sebahagian besar fuqaha yang dianggap lemah dan tidak boleh dijadikan sandaran hukum).

¹⁸³ Muḥammad bin Idris al-Shāfi‘ī, *Kitāb al-Umm*. Aḥmad ‘Isā Ḥasan al-Ma’sarawī (taḥqīq), (Beirut: Dār al-Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 1422H/2001), 3: 436.

yang diriwayatkan oleh al-‘Āliyah, isteri Abū Ishāq yang pernah menemui ‘Āisyah r.a kemudian bertanya kepada beliau:

يا أم المؤمنين كانت لي جارية فبعتها من زيد بن أرقم بثمان مئة إلى أجل ثم استريتها منه بست مئة فنقدته الست مئة, وكتبت عليه ثمان مئة , فقالت عائشة: بئس والله ما اشتريت, و بئس والله ما اشتريت . أخبرني زيد بن أرقم أنه قد بطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يتوب

“Wahai Ummul Mukminin, sesungguhnya aku mempunyai seorang jariah (hamba wanita) kemudian aku menjualnya kepada Zaid bin Arqām seharga 800 dirham sampai tempoh waktu yang ditentukan, kemudian aku membelinya kembali daripadanya (Zaid bin Arqām) seharga 600 dirham secara tunai. Dan aku telah menetapkan kepadanya 800 dirham (itu). Maka berkatalah ‘Āisyah r.a.: Demi Allah alangkah buruknya apa yang telah kamu beli, Demi Allah alangkah buruknya apa yang telah kamu beli. Khabarkan (sampaikan) kepada Zaid bin Arqām bahawasanya jihadnya bersama Rasulullah s.a.w. menjadi batal kecuali ia bertaubat...”¹⁸⁴

Bahkan digunakan juga kritikan tersebut bagi hadis Nabi s.a.w. yang menyatakan bahawa orang yang melakukan *bay’ inah* akan ditimpa dengan kehinaan. Hadis yang dimaksudkan adalah hadis Ibn Umar;

إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعَيْنَةِ وَأَخَذْتُمْ أذْنَابَ الْبَقَرِ وَرَضَيْتُمْ بِالزَّرْعِ وَتَرَكْتُمُ الْجِهَادَ سَلَّطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ذُلًّا لَا يَتْرَعُهُ حَتَّى تَرْحُوا إِلَى دِينِكُمْ

Terjemahan: “Apabila kalian melakukan jual beli dengan cara *inah*, kalian (disibukkan) dengan berternak sapi, dan bercucuk tanam dan meninggalkan jihad, nescaya Allah akan timpakan kehinaan ke atas kalian yang mana dia tidak akan menghilangkannya sehingga kalian kembali kepada agama kalian.”

Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Dāwud dalam Kitab *al-Buyū’ wa al-Ijārah*, bab *al-Nahy ‘an ‘Inah*, no. hadis 3462.¹⁸⁵ Hadis ini dinyatakan *ṣahīḥ* oleh Sheykh al-Albānī

¹⁸⁴ Athar ini diriwayatkan oleh Ḥafiz Abū Bakr Abd al-Razzaq, no hadis 14812. (lihat Abd al-Razzaq bin Hammam al-San’ānī, *al-Musannaf*. Habib al-Raḥman al-A’zamī (taḥqīq), (Ghujarat: Majlis al-‘Ilmi, 1392H/1972M), 8: 184-185.

¹⁸⁵ Sulaymān bin al-Ash’ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*. ‘Izzat ‘Ubaydah al-Da’as dan ‘Adil al-Sayid (taḥqīq), (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1418H/1997M), 3: 477.

dalam taḥkim beliau terhadap kitab Sunan Abī Dāwud¹⁸⁶ dan *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah* no. hadis 11.¹⁸⁷

Dalam perkara ini, Imam al Syāfi'ī berpandangan bahawa keharusan *bay' 'inah* sebenar ialah berkaitan dengan batas waktu (*al-'Ajāl*), kerana itu beliau meletakkan perbahasannya pada bab *bay' al-Ajāl*¹⁸⁸. Oleh itu, penulis berpendapat bahawa ketika wujudnya hadis *ṣaḥīḥ* yang lain yang menyatakan bahawa orang yang melakukan *bay' 'inah* akan ditimpa dengan kesusahan, maka *bay' 'inah* mengikut konteks dalil hadis tersebut adalah merupakan jual beli yang ditegah kerana dijangkakan wujud kezaliman (*ẓulm*) dan kemudaratan, akan tetapi *bay' 'inah* boleh dilakukan dengan syarat sebagaimana yang dinyatakan Imam Shāfi'ī iaitu harus dalam waktu yang ditentukan dan dinyatakan pada saat akad. Bersamaan juga dengan adanya keredaan (tindakan suka sama suka) sebagaimana yang telah dinyatakan dalam firman Allah SWT dalam surah al-Nisa' (4): 29 iaitu: ... إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ... Maka jual beli dibolehkan, hal ini selaras dengan kaedah yang menyatakan bahawa:

الأصل في المعاملة الإباحة إلا أن يدل دليل على تحريمها.

Oleh itu, bagi menghilangkan kesan ke atas kesilapan yang digunakan oleh DSN MUI dalam pemaknaan isu tersebut dengan pernyataan tidak dibolehkan isu tersebut dalam urus niaga pasaran tetapi digunakan pada istilah lain, maka perlu dijelaskan dalam perbahasan khusus bagi menghindari terjejasnya reputasi DSN MUI sebagai badan berkanun yang bertanggungjawab dalam isu-isu syariah yang timbul dalam pandangan masyarakat samada pelabur, pengamal industri mahupun masyarakat awam

¹⁸⁶ Lihat: Sulaymān bin al-Ash'ath al-Sijistani, *Sunan Abī Dāwud*. Muhammad Nasir al-Din al-Albani (ta'līq), cet. 2, (Riyad: Maktabah al-Ma'arif, 1462H), 623.

¹⁸⁷ Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah wa Shay' min Fiqhīhā wa Fawā'idihā*, (Riyad: Maktabah al-Ma'arif, t.t), 1: 42.

¹⁸⁸ Muḥammad Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*. Rif'at Fauzī Abd al-Muṭallib (taḥqīq), (t.t.p.: Dār al-Wafā', 1422H/2001), 160.

akan sesebuah kepercayaan, walaupun pada niatnya ingin membantu masyarakat dalam mengalihkan transaksi yang tidak berlandaskan syariah yang telah berjalan menjadi transaksi yang sesuai dengan syariah. Oleh itu, perlunya penjelasan tersendiri yang dilakukan bagi menjauhi kekeliruan orang ramai tentang kefahaman pada penggunaan isu tersebut bagi aktiviti urus niaga. Manakala MPS SC dalam hujahnya perlu mengambil perhatian pada syarat yang dinyatakan oleh Imam Shāfi'ī iaitu berkaitan dengan *al-'Ajāl* bagi menjauhkan masyarakat dari kesalahan dalam urus niaga yang mengarahkan pada perbuatan dosa, yang perlu ditegaskan syarat tersebut dalam akad.

4.1.2.3 *Bay' Ma'dūm.*

Keputusan DSN MUI berkaitan dengan isu ini telah ditetapkan pada mesyuarat pleno jawatankuasa keputusan pada 18 April 2001M bertepatan 24 Muharram 1422H di Jakarta. Kandungan keputusan tersebut berkaitan dengan larangan *bay' ma'dūm*. Teks keputusan bagi isu ini adalah sebagai berikut;

Bahawa “Pelaksanaan transaksi harus dilakukan menurut prinsip hati-hati serta tidak dibolehkan melakukan *bay' ma'dūm* (iaitu melakukan penjualan atas barang (Efek Syariah) yang belum dimiliki (*short selling*)).”¹⁸⁹

MPS SC telah menetapkan dalam keputusan yang berkaitan dengan isu di atas pada beberapa siri mesyuaratnya pada tahun 1995 dan 1997. Berikut adalah teks keputusan bagi permasalahan ini;

Bahawa “*Bay' ma'dūm* diharuskan ketika membincangkan isu waran dan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah”.¹⁹⁰

Dalam keputusan terhadap isu di atas, tidak dijumpai *naṣ* al-Quran secara khusus yang mengatakan tentang hukum *bay' ma'dūm* akan tetapi secara umum DSN MUI memasukkan isu tersebut dalam penggunaan dalil al-Quran surah al-Baqarah 2: 275

¹⁸⁹ Bahagian 9 ayat 2 huruf b dalam Keputusan DSN MUI nombor 20/DSN-MUI/IV/2001; lihat juga Bahagian 5 ayat 2 huruf b dalam Keputusan DSN MUI nombor 40/DSN-MUI/X/2003.

¹⁹⁰ Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 25.

dan 188 dan surah al-Nisā' 4: 29 yang membahaskan persoalan halal jual beli dan haram riba serta tegahan memakan harta dengan jalan batil. Penggunaan beberapa dalil al-Quran di atas sebenarnya dalam keputusan DSN MUI tidak dikhususkan pada isu *bay' ma'dūm* sahaja akan tetapi juga dipergunakan pada semua isu-isu yang berkaitan dengan memakan harta secara batil. Manakala MPS SC tidak menyebutkan dalil al-Quran ketika membuat keputusan mengharuskan *bay' ma'dūm* pada pasaran modal Islam dalam isu waran dan kontrak niaga hadapan, disebabkan tidak terdapat dalam mana-mana ayat al-Quran yang menyatakan bahawa *bay' ma'dūm* tidak harus.

Berkenaan dengan penggunaan dalil hadis, DSN MUI menggunapakai tiga hadis Nabi s.a.w iaitu hadis tentang tegahan melakukan kemudaratan iaitu: “tidak ada mudarat dan tidak boleh memudaratkan”,¹⁹¹ kemudian hadis tentang “tegahan menjual sesuatu yang tidak ada pada mu” dan hadis tentang “tegahan menjual sesuatu sehingga kamu memilikinya”, antara dua hadisnya iaitu:

لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ (رواه الخمسة عن حكيم بن حزام)

Maksudnya: “Janganlah kamu menjual sesuatu yang tidak ada pada mu”.¹⁹²

Berkaitan dengan hadis di atas didapati juga hadis lain dengan matan yang panjang iaitu:

لَا يَحِلُّ سَلْفٌ وَبَيْعٌ، وَلَا شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ، وَلَا رِبْحٌ مَا لَمْ يَضْمَنْ، وَلَا بَيْعٌ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ (رواه الخمسة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وصححه الترمذي وابن خزيمة والحاكم).

¹⁹¹ Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Mājah dari ‘Ubādah bin Šāmit, Aḥmad dari Ibn ‘Abbās, dan Mālik dari Yaḥyā (lihat Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*. Aḥmad Sham al-Dīn (taḥqīq), “Kitāb al-Aḥkām, Bāb Man Banā fī Ḥaqqih Mā Yaḍurr bi Jārih”. no. hadis 2340, 2341, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008), 374). Hadis ini dinilai ṣaḥīḥ oleh Shaykh al-Albānī dalam Ṣaḥīḥ al-Jami‘ al-Shaḡhīr no. 7517 dan dalam *Irwā’ al-Ghalīl* no. 896. (lihat Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jami‘ al-Shaḡhīr wa al-Ziyādah*, cet. 3, (Beirut: Maktabah al-Islāmī, 1408H/1988M), 2: 1249-1250; lihat juga Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Albānī, *Irwā’ al-Ghalīl fī Takhrīj Aḥādīth Manar al-Sabīl*. (Beirut: Maktabah al-Islāmī, 1399H/1979M), 3: 408),

¹⁹² Hadis ini riwayat al-Khomsah dari Hukaym bin Hizām. (lihat Abū Dāwud Sulaymān al-Ash‘ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*. Abū Ṭāhir Zubayr ‘Alī Za‘ī (*takhrīj*), “Kitāb: al-Buyū‘, Bāb: Fī al-Rajūl Yabī’ Mā Laysa ‘Indah,” no. hadis 3503, (Riyad: Dār al-Salam, 1430H/2009M), 707).

Terjemahan: Tidak halal (memberikan) pinjaman dan penjualan, tidak halal (menetapkan) dua syarat dalam suatu jual beli, tidak halal keuntungan sesuatu yang tidak ditanggung risikonya, dan tidak halal (melakukan) penjualan sesuatu yang tidak ada pada mu.¹⁹³

Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Dāwud dalam *Sunan Abī Dāwud*, kemudian al-Tirmidhī dalam *Sunan al-Tirmidhī*,¹⁹⁴ dan al-Nasā'ī dalam *Sunan al-Nasā'ī*,¹⁹⁵ serta al-Dārimī dalam *Sunan al-Dārimī*.¹⁹⁶ Hadis ini diriwayatkan dari 'Amr bin Shu'ayb dari ayahnya, secara *marfu'*. Oleh itu al-Tirmidhī menyatakan bahawa hadis ini adalah hadis *ḥasan saḥīḥ*,¹⁹⁷ sedangkan al-Ḥāfiẓ Abū Ṭāhir dalam *takhrījnya* terhadap *Sunan Abī Dāwud* juga mengatakan bahawasanya hadis tersebut *saḥīḥ*. Bahkan DSN MUI juga menggunakan hadis Nabi s.a.w. tentang tegahan menjual sesuatu hingga kita memilikinya, hadis nya iaitu:

لَا تَبِعَنَّ شَيْئًا حَتَّى تَقْبِضَهُ (رواه البيهقي عن حكيم بن حزام)

Terjemahan: “Tidak boleh menjual sesuatu sehingga kamu memilikinya.”¹⁹⁸

Hadis ini telah dikeluarkan oleh Ibn Abī Shaybah dalam al-Musannaf dari hadis Hukaym bin Ḥazām r.a, di mana lafaz lengkapnya:

حدثنا أبو بكر قال حدثنا أبو الأحوص عن عبد العزيز بن رفيع عن عطاء عن حزام بن حكيم قال قال لي حكيم: ابتعت طعاما من طعام الصدقة فلا بحت فيه قبل أن أقبضه, فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: لا تبعه حتى تقبضه.

¹⁹³ Abū Dāwud Sulaimān al-Ash'ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*. Abū Ṭāhir Zubayr 'Alī Za'ī (takhrīj), “Kitāb: al-Buyū‘, Bāb: Fi al-Rajul Yabi‘ Mā Laysa ‘Indah,” no. hadis 3504, (Riyad: Dār al-Salām, 1430H/2009M), 707.

¹⁹⁴ Muḥammad bin ‘Isā bin Sawrah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*. Muḥammad Nasir al-Dīn al-Albānī (ta’liq), “Kitāb: al-Buyū‘ ‘an Rasul Allāh Sallallah ‘alayh wa Sallam, Bāb: Mā Jā‘a Karāhiyyah Bay‘ Mā Laysa ‘Indak”, no. hadis 1234, cet. 2, (Riyad: Maktabah al-Ma‘ārif, 1429H/2008M), 293.

¹⁹⁵ Abū ‘Abd al-Raḥman Shu‘ayb bin ‘Alī al-Nāsā’ī, *Sunan al-Nasā’ī*, “Kitāb: al-Buyū‘, Bāb: Bay‘ Mā Laysa ‘Inda al-Bay’”, no. hadis 4620, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), 742.

¹⁹⁶ ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Raḥman al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī* Sayyid Ibrāhīm & ‘Alī Muḥammad ‘Alī (tahqīq), “Kitāb: al-Buyū‘, Bab: fī Nahy ‘an Shartayn fī Bay’”, (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1420H/2000M), 2:123.

¹⁹⁷ Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*..., 293.

¹⁹⁸ Abū Bakr Ibn Abū Shaybah, *al-Musannaf*. Ḥamad bin Abdullāh al-Jum‘ah & Muḥammad bin Ibrāhīm al-Luhaydan, “Kitāb al-Buyū‘ wa al-Aqdiyyah, Bāb Idhā Bi’ta Bay‘an Fala Tab’ahu Hatta Taqbadahu”, hadis nombor. 21622. (Riyad: Maktabah al-Rashad, 1425H/ 2004M), 7: 390.

Isnad hadis ini *ṣaḥīḥ* sampai kepada Ḥazām bin Ḥukaym. Sedangkan Ḥazām bin Ḥukaym dimasukkan oleh Ibn Hibban kedalam *al-Thiqah*, akan tetapi tiada seorang pun yang menthiqahkannya (Ḥazām bin Ḥukaym). Namun al-Hafiz Ibn Hajar al-‘Asqalānī menilainya sebagai perawi yang *maqbul* (diterima) dalam *Taqrib* beliau. Hadis ini mempunyai *tabi‘* (*mutaba‘ah*) daripada Abd Allāh bin Muḥammad bin Sāfi dan Abd Allāh bin ‘Ismah al-Jasymī, dari Ḥukaym bin Ḥazām. Dan Abd Allāh bin ‘Ismah adalah dinilai *thiqah* oleh Ibn Hibban dan beliau meriwayatkan hadisnya dalam *ṣaḥīḥ* beliau. Bahkan hadis ini di $\dot{ṣ}$ ahīḥkan oleh Syeikh al-Albānī dalam *Irwa‘ al-Ghalīl*¹⁹⁹ yang diriwayatkan oleh Abū Dāwud dalam *Sunan Abī Dāwud*. Bahkan hadis ini juga diriwayatkan oleh al-Nasā‘ī dalam *Sunan al-Nasā‘ī*,²⁰⁰ kemudian diriwayatkan juga oleh al-Tirmidhī dalam *Sunan al-Tirmidhī*,²⁰¹ dan oleh Ibn Mājah dalam *Sunan Ibn Mājah*,²⁰² di mana semuanya daripada Ḥazām bin Ḥukaym.

Manakala MPS SC menggunakan hadis Nabi s.a.w bagi mengharuskan *bay‘ ma‘dūm* antaranya hadis yang membenarkan jual beli buah-buahan dan bijirin yang sudah menampakkan baik hasilnya. Dalam hal ini MPS SC hanya menyatakan maksud hadisnya sahaja tanpa membawa teks sebenar dalam bahasa Arab. Ini menyukarkan penyelidikan lanjutan dilakukan, yang sepatutnya MPS SC lebih konsisten dalam penggunaan dalil hadis bagi mengelakkan salah faham masyarakat awam, di mana teks asalnya iaitu:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَارِ حَتَّى تَرْهِي , فَقِيلَ لَهُ

¹⁹⁹ Al-Albānī, *Irwa‘ al-Ghalīl*..., 132.

²⁰⁰ Abū ‘Abd al-Raḥman Shu‘ayb bin ‘Alī al-Nasā‘ī, *Sunan al-Nasā‘ī*, “Kitab: al-Buyū‘, Bāb: Bay‘ Mā Laysa ‘Inda al-Bay‘, no. hadis 4622, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), 742.

²⁰¹ Muḥammad bin ‘Isa bin Sawrah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*. Muḥammad Nasir al-Dīn al-Albānī (*ta‘līq*), “Kitab: al-Buyū‘ ‘an Rasūl Allah Sallallah ‘alayh wa Sallam, Bāb: Mā Ja‘a Karāhiyyah Bay‘ Mā Laysa ‘Indak”, no. hadis 1232. cet. 2, (Riyad: Maktabah al-Ma‘ārif, 1429H/2008M), 293.

²⁰² Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*. Aḥmad Sham al-Dīn (*taḥqīq*), “Kitāb al-Tijarat, Bāb al-Nahy ‘an Bay‘ Mā Laysa ‘Indak wa ‘an Ribh Mā Lam Yaḍman”. no. hadis 2187, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008), 350.

: وَمَا تُرْهِي؟ قَالَ: حَتَّى تَحْمَرَ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرَأَيْتَ إِذَا مَنَّعَ اللَّهُ الثَّمْرَةَ بِمِ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ؟

Terjemahan: “Bahawasanya Rasulullah s.a.w menegah daripada jual beli buah-buahan hingga tampak masak. Dikatakan kepadanya, “Bagaimana ia masak?” Beliau menjawab: Hingga nampak kemerah-merahan. Rasulullah bersabda: “Bagaimana pendapat mu apabila Allah menggagalkan buah (untuk di panen), dengan imbalan apa salah seorang di antara kamu mengambil harta saudaranya?”²⁰³

Berkaitan dengan hadis di atas, Imam al-Bukhārī cenderung membolehkannya, sebagaimana perkataan beliau: حنح البخاري في هذه الترجمة الى صحة البيع وان لم يبد صلاحه yang bermaksud: bahawasanya Imam al-Bukhārī cenderung pada pendapat bahawa sahnya jual beli (buah-buahan) meskipun belum kelihatan masak.²⁰⁴ Akan tetapi pada pendapat penulis, Imam al-Bukhārī dalam perkara ini memberikan syarat bagi kebolehan jual beli tersebut, iaitu apabila terjadi sesuatu yang di luar kehendak manusia maka sudah menjadi tanggungjawab penjual, oleh itu Imam al-Bukhārī meletakkan hadis tersebut dalam bab: *Idhā ba‘a al-Thimār qabl an Yabduw Ṣalāḥuhā thumma Aṣābathu ‘Āhah fahuwa min al-Bā‘i* (bab: apabila menjual buah-buahan sebelum nampak masak lalu terkena (buah tersebut) penyakit (hama), maka menjadi tanggungan si penjual).

Merujuk kepada keputusan yang dikeluarkan oleh DSN MUI dan MPS SC, didapati adanya perbezaan dalam penggunaan isu *bay‘ ma‘dūm* ini pada urus niaga pasaran modal. Di mana pada keputusannya, DSN MUI melarang kegiatan transaksi pelaburan pada pasaran modal Islam yang di dalam ada unsur *bay‘ ma‘dūm* di kerana wujud kemudaratan dan kezaliman daripada penjual dengan tidak adanya tanggung

²⁰³ Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Kitab: al-Buyū‘, Bab: Idhā al-Thimār qabl an Yabduw Ṣalāḥuhā thumma Aṣābathu ‘Āhah fahuwa min al-Bā‘i,” no. hadis: 2198, cet. 2, (Riyad: Dār al-Salām, 1419H/1999M), 350.

²⁰⁴ Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir al-Barrāk (ta‘līq), cet. 4, (Riyad: Dār al-Ṭayyibah, 1436H/2011M), 5: 674.

jawab apabila terjadi kesalahan²⁰⁵ bahkan wujud juga ketidakpastian terhadap barang, hal ini memandangkan pada sering berlaku kezaliman pihak penjual terhadap pembeli, oleh itu bagi menjauhi kemudaratan yang lebih besar maka aktiviti ini ditegah. Manakala MPS SC dalam keputusannya telah memutuskan bahawa diharuskan kegiatan *bay' ma'dūm* dalam isu kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah serta isu waran. Tiada larangan terhadap isu ini dalam pelaburan kerana dimungkinkan dalam pelaburan tersebut adanya unsur positif yang boleh dilihat sebagai kesan daripada kegiatan *bay' ma'dūm*, di antaranya menjadikan sesebuah pasaran saham aktif dan cergas, bahkan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah dilihat dari teknologi moden yang digunakan kerajaan bagi mengawal dan memastikan minyak sawit mentah telah menciptakan produk pertanian yang menjadi pilihan dan nyata kewujudannya masa hadapan menjadikan isu *bay' ma'dūm* diharuskan, ini kerana isu tidak wujudnya barang ketika transaksi jual beli terhapus dengan adanya kuasa teknologi moden yang dijangkakan boleh mewujudkan barang yang akan dijual belikan bahkan Nabi s.a.w pun membolehkan jual beli bijirin yang belum masak hingga masak. Situasi *gharar* ini pun juga tidak berlaku kerana penyelesaian kontrak boleh dibuat secara tunai sebelum tarikh matang atau penyerahan secara fizikal ketika matang dan kegagalan penyerahan oleh penjual akan dijamin oleh Rumah Penjelasan.²⁰⁶ Kenyataan ini menunjukkan bahawa MPS SC telah pun mengambil perhatian ke atas pandangan Imam Syāfi'ī yang mensyaratkan pada tanggungjawab penjual bagi menghindari kemudaratan besar bagi pembeli.

Oleh itu perbahasan di atas menunjukkan bahawa DSN MUI dalam hujah tegahan *bay' ma'dūm* menggunakan tiga dasar penetapan hukum; *pertama* ayat al-Quran yang menjelaskan tentang tegahan memakan harta dengan jalan batil, *kedua* hadis Nabi s.a.w

²⁰⁵ Pada kebiasaan yang berlaku di beberapa aktiviti perniagaan di Indonesia di mana penjual lepas tangan (tak bertanggungjawab) ke atas kesalahan akibat bencana dan musibah ataupun kesilapan agakan manusia dan kuasa teknologi. Untuk menghindari kemudaratan yang lebih besar bagi pembeli, maka ulama mengambil perhatian faktor kebiasaan tersebut bagi menegah aktiviti jual beli tersebut.

²⁰⁶ Lihat Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 87

yang menjelaskan tentang tegahan melakukan kemudaratan iaitu: “tidak ada mudarat dan tidak boleh memudaratkan”, kemudian hadis tentang “tegahan menjual sesuatu yang tidak ada pada mu” dan hadis tentang “tegahan menjual sesuatu sehingga kamu memilikinya”. Dan *ketiga* penggunaan kaedah fiqh yang menyatakan bahawa: “Pada dasarnya, segala bentuk muamalat boleh dilakukan selagi tidak ada dalil yang mengharamkannya”.²⁰⁷ Dengan wujudnya tiga hadis di atas serta kaedah hukum asal muamalat, maka jual beli yang halal menjadi tidak halal kerana wujud dalil tegahannya.

Manakala MPS SC dalam mengharuskan *bay' ma'dūm* ini menggunakan tiga dasar penetapan hukum; *pertama* hadis Nabi s.a.w yang membenarkan *bay' ma'dūm* dengan menggunakan hadis Nabi s.a.w yang membenarkan jual beli buah-buahan dan bijirin yang sudah menampakkan baik hasilnya, *kedua* menggunakan beberapa pandangan fuqaha Mazhab Hanabilah yang berpandangan bahawa tidak mensyaratkan kewujudan objek jual beli semasa berlakunya akad, selama sesuatu akad tidak mengandungi unsur *gharar*²⁰⁸ yang ditegah oleh Syariah. Bahkan mereka juga merujuk pada pandangan Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim yang telah merumuskan bahawa sesuatu jual beli dilarang bukan kerana *ma'dūm* ketika berlangsungnya akad tetapi kerana wujudnya unsur *gharar* yang ditegah.²⁰⁹ *Kedua* metodologi kritikan terhadap hadis-hadis yang dijadikan sandaran oleh pihak yang tidak mengharuskan *bay' ma'dūm*.²¹⁰ Menurut kajian yang dilakukan oleh MPS SC, hadis-hadis tersebut bukan menyatakan *bay' ma'dūm* tidak harus, akan tetapi hadis tersebut merupakan hadis yang menyatakan larangan terhadap beberapa jenis jual beli barangan tertentu yang sifatnya

²⁰⁷ الأصل في المعاملات الإباحة ما لم يدل دليل على تحريمها. (lihat Keputusan DSN MUI No. 40/DSN-MUI/X/2003, 4)

²⁰⁸ Di mana penjual tiada upaya untuk menyerahkan barangan yang dijual samada barang tersebut sememangnya wujud atau tidak wujud sama sekali. Seperti contoh: menjual hamba yang lari dan binatang yang terlepas daripada ikatannya. Maksudnya walaupun barangan itu wujud namun penjual tidak upaya untuk menyerahkannya kepada pembeli sedangkan ia merupakan tanggungjawab penjual sebaik sahaja sempurna akad jual beli. Kegagalan penjual melaksanakan tanggungjawab tersebut bermakna telah wujud unsur *gharar* yang dilarang. (lihat Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 26-27)

²⁰⁹ Al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqī'in...*, 2: 8-10; lihat juga *ibid*.

²¹⁰ Antaranya hadis: (رواه الخمسة عن حكيم بن حزام) لا تبيع ما ليس عندك yang bermaksud: “Janganlah kamu menjual sesuatu yang tidak ada pada mu” dan hadis (رواه البيهقي عن حكيم بن حزام) لا تبيع شيئاً حتى تقبضه yang bermaksud: “Tidak boleh menjual sesuatu sehingga kamu memilikinya”.

tidak wujud, jadi larangan *bay' ma'dūm* bukan semata-mata kerana tidak wujudnya barang ketika akad tetapi kerana terdapatnya unsur *gharar*. Dengan sebab itu yang dilarang ialah wujudnya unsur *gharar* (ketidakpastian pada jual beli) tersebut dan bukan kerana ketidakwujudan barangan itu.

Dalam masalah ini, penulis berpendapat bahawa ketidakwujudan sesuatu barang bukan kerana ketiadaan barang (*ma'dūm*) akan tetapi didasarkan pada upaya untuk menyerahkan barang tersebut secara fizikal. Oleh itu, apabila tiadanya upaya untuk menyerahkan secara fizikal atau kegagalan melaksanakan tanggungjawab tersebut bermakna telah wujud unsur *gharar* yang boleh menyebabkan kemudaratan dan kezaliman, maka urusan niaga tersebut tidak sah atau haram. Akan tetapi apabila ada upaya bagi menyerahkan secara fizikal serta adanya tanggungjawab penjual bagi kesilapan yang diwujudkan ketika akad, maka urusan niaga tersebut menjadi suatu keharusan bagi menjana perekonomian dalam mendapatkan tambahan modal. Berkaitan dengan ini, maka seluruh aktiviti muamalat harus menghindari tiga perkara, iaitu: kemudaratan (*ḍarar*), ketidakpastian (*gharar*) dan kezaliman (*ẓulm*).

4.1.2.4 *Bay' wafā'*

MPS SC telah mengeluarkan keputusan rasmi berkaitan dengan isu ini pada mesyuarat ke-11 pada 26 November 1997. Berikut adalah teks penuh keputusan;

Bahawa “*Bay' wafā'* diharuskan menurut perspektif perundangan Islam dan boleh dimajukan sebagai satu kaedah untuk membentuk produk dalam pasaran modal Islam”²¹¹.

Manakala DSN MUI tidak membincangkan isu ini di peringkat keputusan²¹², hanya sahaja di Indonesia kaedah ini sering dilakukan seperti telah menjadi '*urf*' (kebiasaan) masyarakat Minangkabau di Sumatera Barat yang menggunakan istilah bagi

²¹¹ *Ibid.*, 28.

²¹² Temu bual bersama Kanny Hidayat, Naib Setiausaha BPH DSN MUI, pada 15 Jun 2011. Beliau mengatakan bahawa isu ini belum dibincangkan di peringkat keputusan tapi boleh dipakai pada situasi yang conditional dengan merujuk asas pelaksanaannya pada keputusan DSN MUI nombor 20/DSN-MUI/IV/2001 dan Keputusan DSN MUI nombor 40/DSN-MUI/X/2003.

kaedah ini dengan istilah “pagang gadai”²¹³ iaitu aktiviti jual beli dalam wacana tolong-menolong antara pemilik modal dan orang yang membutuhkan wang dalam jangka waktu tertentu, ini dilakukan dalam rangka menghindarkan masyarakat melakukan suatu transaksi yang mengandungi riba.

Berkaitan dengan dalil yang digunapakai dalam keputusan MPS SC terhadap isu di atas bagi mengharuskan kaedah ini dalam aktiviti pasaran modal Islam, tiada penggunaan dalil ayat al-Quran dijumpai, akan tetapi didapati beberapa sumber pengambilan hukum dari pandangan fuqaha silam sahaja.

Keputusan ini dibuat setelah mengambil kira pandangan generasi *mutaakhirun* (terkemudian) mazhab Ḥanafī dan Shāfi‘ī yang mengharuskan *bai‘ wafā’* dengan alasan ia merupakan usaha untuk mengelakkan diri daripada terjebak dengan riba. Mereka mengharuskannya kerana keperluan masyarakat yang mendesak dan telah menjadi ‘urf masyarakat dikebanyakan tempat.²¹⁴

4.1.2.5 Bay‘ Muzāyadah²¹⁵

MPS SC telah mengeluarkan keputusan rasmi berkaitan dengan isu ini pada mesyuarat ke-10 pada 16-17 Oktober 1997. Berikut adalah teks penuh keputusan;

Bahawa “kaedah ini diharuskan menurut perspektif perundangan Islam. Dengan itu, kaedah ini boleh dijadikan sebagai satu rujukan untuk membentuk sesuatu instrumen dalam pasaran modal Islam Malaysia”.²¹⁶

Manakala DSN MUI tidak membincangkannya isu ini di peringkat keputusan, hanya sahaja dalam aktiviti urus niaga Efek bersifat Ekuitas di Pasaran Reguler Bursa efek

²¹³ Jual beli di mana ketika barang yang digadaikan oleh pemiliknya harus ditebus kembali oleh pemilik barang pada waktu “pagang gadai” tersebut jatuh tempo, sehingga yang diterimanya ketika akad dilaksanakan (biasanya harga yang dijadikan ukuran nilai adalah emas, sehingga ketika jatuh tempo gadai tersebut, harga yang harus diserahkan pemilik barang adalah nilai emas juga). Dalam waktu bersamaan pihak pemegang gadai dengan bebas dapat memanfaatkan barang gadaian sampai hutang dilunasi pihak penggadai. (lihat <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/fatwa/12/08/30>)

²¹⁴ Ba‘lawi, *Bughyah al-Mustarsyidin*. (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, tt), 133; Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Ra‘iq*, j. 6. (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1993), 8-9.

²¹⁵ Jual beli tawar menawar atau bida’ (Lihat Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 87)

²¹⁶ *Ibid.*, 32

pasaran modal Islam Indonesia, DSN menggunakan isu *bay' musawamah*.²¹⁷

Keputusan berkaitan penggunaan *bay' musawamah* tertera dalam Keputusan DSN MUI tentang Mekanisma urus niaga Efek bersifat Ekuitas, di mana keputusan ini telah ditetapkan pada mesyuarat pleno jawatankuasa keputusan pada 08 Mar 2011M bertepatan 03 Rabi'ul Akhir 1432H di Jakarta. Teks keputusan bagi isu ini adalah sebagai berikut:

“Bahawa Perdagangan Efek di Pasar Reguler Bursa Efek menggunakan akad jual beli (*bay'*); dan Efek yang dapat dijadikan obyek perdagangan hanya Efek Bersifat Ekuitas Sesuai Prinsip Syariah; sedangkan Harga dalam jual beli tersebut dapat ditetapkan berdasarkan kesepakatan yang mengacu pada harga pasar wajar melalui mekanisme tawar menawar yang berkesinambungan (*bay' al-musawamah*);²¹⁸

Dalam hujahnya, tiada dijumpai penggunaan *nas* al-Quran dalam keputusan MPS SC terhadap keharusan *bay' muzāyadah* dalam aktiviti pasaran modal Islam. Manakala hujah yang digunapakai dalam Keputusan DSN MUI berkaitan keharusan penggunaan *bay' al-musawamah* dalam aktiviti pasaran modal Islam secara amnya menggunakan dalil ayat al-Quran yang membahaskan persoalan penghalalan jual beli dan haram melakukan riba, antaranya surah al-Baqarah 2: 275²¹⁹ dan 278²²⁰. Penggunaan dalil ini berasaskan bahawa jual beli merupakan aktiviti yang diharamkan oleh Allah SWT. Dalil ini pada intinya menunjukkan lafaz umum yang mencakupi semua aktiviti muamalah di mana jual beli adalah merupakan salah satu asas dalam aktiviti muamalah yang halal,

²¹⁷ Temu bual bersama Kanny Hidayat, Naib Setiausaha BPH DSN MUI, pada 15 Jun 2011. *Bay' musawamah* ialah Jual beli di mana penjual tidak berkewajipan untuk mengungkapkan harga yang harus dibayar untuk membuat atau memperoleh barang atau jasa. Ini berbeza dengan murabahah, di mana pembeli tahu biaya dari aset yang mendasari. Atau dengan perkataan lain ia disebut juga dengan Jual beli dengan kerelaan kedua-dua pihak Penjual dan pembeli tanpa menyatakan keuntungan yang diambil oleh penjual. Contohnya:”Saya jual barang itu kepada kamu dengan harga RM 100.” Dalam perkara ini, DSN MUI bagi menyamakan dengan *bay' muzāyadah* ialah dalam persoalan menjualkan barangan tanpa menyebutkan harga sebenar dengan proses tawar menawar. Hal ini di kerana dalam *bay' muzāyadah* harga sebenar tidak disebutkan yang terjadi hanya melelongkan (tawar menawar atau *bida'*) barangan jualan sahaja bergantung pada harga tertinggi.

²¹⁸ Bahagian ketiga ayat 1 huruf a, b dan e dalam Keputusan DSN MUI No. 80/DSN-MUI/III/2011 tentang Penerapan Prinsip Syariah dalam Mekanisme Perdagangan Efek bersifat Ekuitas di Pasar Reguler Bursa efek, 12-13.

²¹⁹

... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ...

²²⁰

يَأْتِيهَا الذِّبْرِ. ءَامِنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

yang oleh kerananya dalam urus niaga Efek bersifat Ekuitas di pasaran modal digunakan akad jual beli. Bahkan DSN MUI menguatkan hujah keharusan menggunakan *bay' al-musawamah* dalam urus niaga Efek bersifat Ekuitas di pasaran modal dengan menggunakan hadis yang menjelaskan tentang tegahan membahayakan diri sendiri dan orang lain²²¹ samada dalam aktiviti urus niaga Efek bersifat Ekuitas di pasaran modal mahupun aktiviti muamalah lainnya dan juga hadis tentang jual beli yang ditegah Rasulullah s.a.w.²²², kemudian hadis tegahan Rasulullah s.a.w melakukan *al-najsh* (penawaran palsu)²²³, dan hadis tentang keharusan tawar menawar dalam jual beli antara hadisnya iaitu:

عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم باع حلسا وقدحا وقال من يشتري هذا الحلس و القدح فقال رجل أخذتهما بدرهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم من يزيد علي درهم فأعطاه رجل درهمين فباعها منه.

²²¹ لأَضْرَرَ وَلَاضِرَّكَ (رواه ابن ماجه عن عبادة بن الصامت وأحمد عن ابن العباس ومالك عن يحيى). Terjemahan: “Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh pula membahayakan orang lain”. Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Majah dalam *Sunan Ibn Mājah*, Kitab: *al-Aḥkām*, Bab: *Man Banā fī Ḥaqqih Mā Yaḍurr bi Jārih* ‘Ubadah bin al-Samit dan Ibn ‘Abbas r.a. (lihat Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*. Aḥmad Sham al-Dīn (taḥqīq), “Kitāb al-Aḥkām, Bāb Man Banā fī Ḥaqqih Mā Yaḍurr bi Jārih”. no. hadis 2340, 2341, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008), 374).

²²² نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ (رواه البيهقي عن ابن عمر). Terjemahan: “Rasulullah s.a.w. menegah jual beli (yang mengandungi) *gharar*”. Hadis riwayat Al-Bayhaqī dari Ibnu Umar. Hadis ini adalah *ṣaḥīḥ*, diriwayatkan juga oleh Imam Muslim dalam *ṣaḥīḥ* beliau. (lihat Muslim bin al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*. “Kitab al-Buyū‘, Bāb *Baṭlān Bay‘ al-Ḥaṣāḥ wa Bay‘ al-ladhī fih Gharar*.” No hadis 1513, [Beirut: Dar al-Fikr, 1426H/ 2005M]. 4); dan di*ṣaḥīḥ*kan juga oleh Abū Dāwud dalam *Sunan Abī Dāwud bāb: fī Nahy ‘an Bay‘ al-Gharar*. (lihat Abū Dāwud Sulaymān al-Ash’ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*. Abū Ṭāhir Zubayr ‘Alī Za’ī (takhrij), “Kitab: al-Buyū‘, Bāb fī Bay‘ al-Gharar”. no hadis 3376, (Riyad: Dar al-Salam, 1430H/2009M), 685); kemudian di*ṣaḥīḥ*kan juga oleh imam al-Tirmidhī dalam *Sunan al-Tirmidhī*. (Muḥammad bin ‘Isā bin Sawrah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*. Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Albānī (ta’līq), “Kitab: Buyū‘ ‘an Rasulullah saw, Bāb Mā Ja’a fī Karāhiyah Bay‘ al-Gharar.” no hadis 1230, cet. 2, (Riyad: Maktabah al-Ma’ārif, 1429H/2008M), 292); bahkan di*ṣaḥīḥ*kan juga oleh al-Nasā’ī dan al-Darimī dalam *sunan al-Darimī*. (lihat ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Raḥman al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī* Sayyid Ibrāhīm & ‘Alī Muḥammad ‘Alī (taḥqīq), “Kitab: al-Buyū‘, Bab: fī al-Nahy ‘an Bay‘ al-Gharar.” No hadis 2554. (1420H/ 2000M). Hadis di atas diriwayatkan dari hadis Abū Hurayrah r.a dengan lafaz sama seperti di atas.

²²³ إِنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ النَّجْشِ (متفق عليه). Terjemahan: Rasulullah s.a.w., menegah untuk melakukan penawaran palsu. Hadis ini *ṣaḥīḥ* yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam *ṣaḥīḥ*nya, Kitab *al-Buyū‘*, Bab *wa Man Qala La Yajuz dhalik al-Bay‘* dari hadis Ibn ‘Umar r.a. (lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*..., 3:24; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawawī*, kitab al-Buyū‘, bab Taḥrīm Talaqqi al-Jalb, no. hadis 1516, 10:125; lihat juga Abū Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jami‘ al-Ṣaḥīḥ*. Kitāb “*al-Buyū‘*, Bāb *wa Man Qala La Yajuz dhalik al-Bay‘*.” No. hadis 2142. Muhib al-Dīn al-Khatīb (taḥqīq). (Kaherah: al-Matba’ah al-Salafiyyah, 1403H), 2:100). Hadis ini lengkapnya ialah: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ النَّجْشِ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَلْقُوا الرِّكْبَانَ، وَلَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَنَاجَشُوا، وَلَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ

Terjemahan: Diriwayatkan dari Anas bin Malik r.a, bahawa Rasulullah s.a.w. menjual sehelai *hils* (alas yang biasanya digelarkan di rumah) dan sebuah *qadah* (gelas). Beliau menawarkan: “Sipakah yang mau membeli *hils* dan *qadah* ini?” Seseorang berkata: “Saya siap membeli keduanya dengan harga 1 (satu) dirham”. Nabi menawarkan lagi, hingga dua kali: “*Man yazīd ‘alā dirhamin* (siapakah yang mau menambahkan pada satu dirham)?” Lalu seseorang menyerahkan dua dirham kepada Rasulullah. Beliau pun menjual kedua benda itu kepadanya.

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidhī dalam *Sunan* beliau yang merupakan *al-Sunnah al-Fi’liyyah* yang dalam teksnya terdapat amalan Rasulullah bagi mempraktikkan jual beli jenis ini.²²⁴ Di mana hadis ini menurut penilaian Imam al-Tirmidhī termasuk dalam kategori *ḥasan*. Jika ditinjau dari sudut *‘ilm al-Jarh wa al-Ta’dīl* didapati bahawa Ḥamīd bin Mas‘adah dalam kategori *saduq* sedangkan Abd Allāh bin Syamīd bin ‘Ajlān dan Al-Akhdar bin ‘Ajlān dalam kategori *thiqah* serta Abd Allāh al-Ḥanafī dalam kategori *lā yu’raf haluh* bahkan ‘Anas bin Mālik dikategorikan *Awthaq al-Naṣ* atau *al-Ṣaḥabah*. Namun Syaikh al-Albānī melemahkan dan berpendapat bahawa hadis ini *da‘īf* sebagaimana yang beliau nyatakan dalam *ta‘līq* beliau dalam Kitab *Sunan al-Tirmidhī*.²²⁵ Di dalam isnad hadis ini terdapat perawi yang bernama Abū Bakr al-Ḥanafī, ia merupakan orang yang tidak dikenal (*majhūl*), Imam al-Bukhārī pula berkata tentangnya: *la yasiḥ ḥadīthuh* (hadisnya tidak sah).

Berkaitan dengan dalil hadis sebagai hujah dalam keputusan MPS SC terhadap isu di atas bagi mengharuskan kaedah ini dalam aktiviti pasaran modal Islam, menggunakan beberapa dasar pengambilan hukum dari sandaran *athar* atau hadis, antara hadisnya iaitu:

²²⁴ Muḥammad bin Iṣā bin Sawrah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*. Muḥammad Nāsir al-Dīn al-Albānī (*ta‘līq*), *Kitāb Bay‘ ‘an Rasulullah s.a.w, Bāb Ma Ja‘a fī Bay‘ min Yazid*, no. 1218. (Riyad: Maktabah al-Ma‘ārif, t.t), 290.

²²⁵ Muḥammad bin ‘Isā bin Saurah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*. Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Albānī (*ta‘līq*), “Kitāb: al-Buyū‘ ‘an Rasul Allāh s.a.w.” no. hadis: Bab Mā Ja‘a fī Bay‘ Man Yazīd” no. hadis 1218, cet. 2, (Riyad: Maktabah al-Ma‘ārif, 1417H), 290.

- i. Hadis dari imam al-Bukhārī²²⁶ yang telah meletakkan satu topik khusus berkenaan *bay' muzāyadah* yang telah meriwayatkan suatu pandangan dari 'Aṭā yang menyatakan bahawa *bay' muzāyadah* diterima pakai oleh masyarakat dalam penjualan harta rampasan perang;
- ii. Hadis yang diriwayatkan oleh Anas r.a.²²⁷ yang menyatakan bahawa Nabi s.a.w menjual hampan dan bekas air dengan bertanya siapa yang ingin membelinya. Seorang lelaki sanggup membelinya dengan harga satu dirham lalu Nabi s.a.w bertanya sesiapa yang sanggup menawarkan harga yang lebih tinggi. Seorang lelaki sanggup membayar sebanyak dua dirham lalu Nabi menjual kedua-dua barang tadi kepada lelaki tersebut.²²⁸

Berkaitan dua hadis di atas, didapati MPS SC telah mengemukakan satu pandangan daripada 'Aṭā yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī yang diklasifikasikan sebagai *athar* bersama-sama hadis yang diriwayatkan oleh al-Tirmidhī dan al-Nasā'ī. Di mana sebenarnya 'Aṭā dalam hadis ini ialah seorang *tābi'īn* peringkat pertengahan (*wuṣṭa al-tābi'īn*) yang bernama 'Aṭā bin Abī Rabah Aslam, berketurunan Quraysy dan memakai gelaran Abū Muḥammad yang wafat pada 114 hijrah, bukannya seorang *ṣaḥabah*. Sebaliknya berkaitan dengan ini MPS SC telah mendefinisikan *athar* tersebut ketika merujuk kepada amalan yang disandarkan kepada sahabat-sahabat Rasulullah, bahkan memasukkan *qawl tābi'īn* tersebut sebagai *athar*.

Walaupun ulama hadis memberikan definisi yang berbeza berkaitan *athar*, sepatutnya MPS SC lebih konsisten dalam penggunaan istilah bagi mengelakkan kekeliruan di kalangan masyarakat. Selain itu, ketika mengemukakan *qawl tābi'īn* ini sebagai hujah MPS SC hanya menyatakan terjemahan dan tidak membawa teks sebenar dalam bahasa Arab. Ini menyukarkan penyelidikan lanjutan dilakukan, di mana teks asal *Athar* daripada 'Aṭā' bin Rabah dari Jābir bin Abdillāh r.a ialah:

باب بيع المزادة قال عطاء : أدركتُ النَّاسَ لَا يَرُونَ بِأَسَا بَيْعِ الْمَغَانِمِ فِيمَنْ يَزِيدُ

²²⁶ Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jami' al-Ṣaḥiḥ*. Muhib al-Din al-Khatib (taḥqīq). (Kaherah: Matba'ah al-salafiyyah, 1403H), 2:100, 2:753; Lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 33.

²²⁷ Hadis riwayat al-Tirmidhī dan al-Nasā'ī. lihat Imām al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*. (Beirut: Dār Ihya' al-Turath al-'Arabī, t.t), 3:522; lihat Imām al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*. dalam hadis nombor 4518 (t.tp: Maktabah al-Matbu'at al-Islāmiyyah, 1986), 7:259.

²²⁸ Lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 33

Maksudnya: “Berkata ‘Aṭā’: Aku mendapati manusia (para sahabat) tidak mengapa menjual harta rampasan perang (*ghanimah*) pada orang yang memberikan tambahan.”²²⁹

Hadis di atas telah pun dikeluarkan juga daripada Imam Aḥmad dalam Musnad beliau, dan para Ashab al-Sunan antaranya Imam al-Tirmidhī daripada Anās bin Mālik r.a. dan beliau menyatakan taraf hasan bagi hadis tersebut. Al Ḥafiz Ibn Hajar al-Asqalānī dalam Fath al-Bari beliau telah menerangkan tentang pelarangan *bay‘ al muzāyadah* ini seperti yang diriwayatkan oleh al-Bazzar daripada hadis Sufyān bin Waḥb iaitu:

سمعت النبي صلى الله عليه وسلم ينهى عن بيع المزايمة

“Aku telah mendengar bahawa sesungguhnya Nabi s.a.w. telah menegah daripada penjualan dengan tambahan (lelong).”²³⁰

Kemudian MPS SC menggunakan hadis yang diriwayatkan daripada al-Tirmidhī dan al-Nasā’ī dalam mengharuskan *bay‘ muzāyadah* dengan hanya menyatakan maksudnya sahaja tanpa menyertakan juga dengan teks asal. Di mana Anas r.a telah meriwayatkan bahawa Nabi s.a.w. menjual hamparan (*ḥils*) dan air (*qadah*) dengan bertanya siapa yang ingin membelinya. Seseorang lelaki sanggup membelinya dengan harga satu dirham lalu Nabi s.a.w. bertanya sesiapa yang sanggup membayar sebanyak dua dirham. Lalu Nabi s.a.w. menjual kedua-dua barang tadi kepada lelaki tersebut. Teks asal sebenar bagi terjemahan hadis yang di kemukakan oleh MPS SC berkaitan dengan *bay‘ muzāyadah* ialah;

²²⁹ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *al-Jami’ al-Ṣaḥīḥ*. Muḥib al-Dīn al-Khatīb (taḥqīq), “Kitab: al-Buyū’, Bab: Bay‘ al-Muzāyadah”, no. hadis 2141, (Kaherah: Matba’ah al-Salafiyah, 1403 H), 2: 100. Dalam hadis ini wujud seorang tābi‘īn peringkat pertengahan (*wusta al-tābi‘īn*) yang bernama ‘Atā bin Abī Rabah Aslam, berketurunan Quraysy dan memakai gelaran Abū Muḥammad yang wafat pada 114 hijrah, bukannya seorang *ṣaḥabah*.

²³⁰ Aḥmad bin ‘Ālī bin Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bari bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Abdur Raḥman bin Nasir al-Barrak (taḥqīq), cet. 4, (t.tp: tp, 1436H/2011M), 5: 605. Namun di dalam isnadnya terdapat seseorang perawi bernama Ibn Lahi’ah yang dinilai *da’if* oleh ulama.

حدثنا حميد بن مسعدة أخبرنا عبد الله بن شبيب بن عجلان حدثنا الأحمض بن عجلان عن عبد الله الحنفي عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم باع حلسا وقدحا وقال من يشتري هذا الحلس و القدح فقال رجل أخذتهما بدرهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم من يزيد علي درهم فأعطاه رجل درهمين فباعها منه .²³¹

Penggunaan hadis yang sama berkaitan dengan aktiviti urus niaga dalam jual beli ini samada yang digunakan oleh DSN MUI dan MPS SC, walaupun dalam kategori *hasan* mengikut Imam al-Tirmidhī, akan tetapi tidak ada perbezaan pendapat fuqaha tentang hadis *hasan* boleh dijadikan sumber fiqh. Ini kerana hadis *hasan* adalah hadis yang tidak mencapai syarat hadis *ṣaḥiḥ* umpamanya ingatan seorang perawi kurang namun keadaan tersebut bukanlah suatu sebab mencacatkan hadis tersebut. Dalam hal ini Imam Aḥmad bin Ḥanbal tidak membezakan antara hadis *ṣaḥiḥ*, *hasan* dan *ḍa‘īf*. Menurut Imam Aḥmad bin Ḥanbal ketiga-tiga hadis ini boleh dijadikan sumber fiqh bahkan ia menyatakan bahawa dalam persoalan muamalat menggunakan hadis *ḍa‘īf* yang bukan *mawdu‘* lebih baik daripada *qiyās*. Namun dalam bidang akidah Imam Aḥmad bin Ḥanbal tidak menggunakan hadis *ḍa‘īf*. Hadis ini juga dikeluarkan oleh Abū Dāwud dalam Sunan beliau.²³² Dan diriwayatkan pula oleh Imam Aḥmad dalam Musnad beliau dalam hadis yang panjang daripada Anas bin Malik r.a. Abū Dāwud al-Tayalisi meriwayatkannya dalam Musnadnya no. hadis 2260,²³³ iaitu:

أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُهُ فَقَالَ لَكَ فِي بَيْتِكَ شَيْءٌ قَالَ بَلَى جِلْسٌ نَلْبَسُ بَعْضُهُ وَنَبْسُطُ بَعْضُهُ وَقَدَحٌ نَشْرَبُ فِيهِ الْمَاءَ قَالَ ائْتِنِي بِهِمَا قَالَ فَأَتَاهُ بِهِمَا فَأَخَذَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ مَنْ

²³¹ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidhī dalam *Sunan* beliau yang merupakan *al-Sunnah al-Fi‘liyyah* yang dalam teksnya terdapat amalan Rasulullah bagi mempraktikkan jual beli jenis ini. (lihat Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*., 290. Di mana hadis ini menurut penilaian Imam al-Tirmidhī termasuk dalam kategori *hasan*.)

²³² Sulaymān bin al-Ash’ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*. Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Albānī (ta‘līq), “Kitab al-Buyū‘, Bab: Mā Tuzawwiz fīhi al-Maṣ’alah” no. hadis 1641, cet. 2, (Riyad: Maktabah al-Ma‘ārif, 1424H), 285.

²³³ Sulaymān bin Dāwud al-Jarud, *Musnad Abī Dāwud al-Tayalisi*. Muḥammad bin Abdul Muhsin al-Turkk (taḥqīq), (tpp: Hijr, 1420H/1999M), 604-405.

يَشْتَرِي هَذَيْنِ فَقَالَ رَجُلٌ أَنَا أَخَذُهُمَا بِدِرْهَمٍ قَالَ مَنْ يَزِيدُ عَلَي دِرْهَمٍ مَرَّتَيْنِ أَوْ
ثَلَاثًا قَالَ رَجُلٌ أَنَا أَخَذُهُمَا بِدِرْهَمَيْنِ فَأَعْطَاهُمَا إِيَّاهُ وَأَخَذَ الدَّرْهَمَيْنِ فَأَعْطَاهُمَا
الْأَنْصَارِيُّ

Terjemahan: “Bahawa ada seorang lelaki Anşar yang datang menemui Nabi s.a.w dan dia meminta sesuatu kepada Nabi s.a.w. Nabi s.a.w bertanya kepadanya, “Apakah di rumahmu tidak ada sesuatu?” Lelaki itu menjawab, Ada. Dua potong kain, yang satu dikenakan dan yang lain untuk alas duduk, serta cangkir untuk meminum air.” Nabi saw berkata, ”Kalau begitu, bawalah kedua barang itu kepada ku.” Lelaki itu datang membawanya. Nabi s.a.w bertanya, ”Siapa yang mahu membeli barang ini?” Salah seorang sahabat beliau menjawab, ”Saya mahu membelinya dengan harga satu dirham.” Nabi s.a.w bertanya lagi, ”Ada yang mahu membelinya dengan harga lebih mahal?” Nabi saw menawarkannya hingga dua atau tiga kali. Tiba-tiba salah seorang sahabat beliau berkata, ”Aku mahu membelinya dengan harga dua dirham.” Maka Nabi s.a.w memberikan dua barang itu kepadanya dan beliau mengambil wang dua dirham itu dan memberikannya kepada lelaki Anşar tersebut..”²³⁴

Bahkan DSN MUI bagi menguatkan hujah keharusan *bay' al-musawamah* dalam urusan niaga Efek bersifat Ekuitas di pasaran modal dan MPS SC bagi menguatkan hujah keharusan *bay' muzāyadah* sebagai rujukan untuk membentuk sesuatu instrumen pasaran modal Islam di Malaysia, juga menggunakan beberapa pandangan fuqaha, antaranya DSN MUI menggunakan pandangan Ibnu Qudamah²³⁵ yang menyatakan bahawa “Jika salah satu pihak dari dua pihak yang bermitra membeli bagian mitranya dalam kemitraan tersebut, hukumnya boleh, karena ia membeli hak milik orang lain.” Manakala MPS SC menggunakan pandangan Jumhur Ulama, antaranya fuqaha Mazhab Ḥanafī iaitu al-Kasani dan Ibn Humam yang menyatakan bahawa *bay' muzāyadah* tidaklah ditegah kerana Nabi s.a.w sendiri mempraktikkannya,²³⁶ kemudian fuqaha Mazhab Malik iaitu Ibn Juzay yang menyatakan bahawa keharusan kaedah ini kerana ia berbeza dengan jual beli *saum 'ala saum akhihi* yang ditegah²³⁷, dan tidak wujud unsur

²³⁴ Hadis riwayat Aḥmad, Abū Dāwud, an-Nasā`ī, dan at-Tirmidzī.

²³⁵ Al-Qudamah, *al-Mughni...*, V: 56.

²³⁶ Fuqaha Mazhab Ḥanafī. (lihat Al-Kasani, *Bada'i al-Sanā'ī*, 5: 232; lihat juga Ibn Humam, *Takmilah Fath al-Qadir*, [Beirut: Dār al-fikr, tt], 6: 479; lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis Penasihat Stariah.*, 34).

²³⁷ وروى عن النبي ص م أنه قال : لا يسوم الرجل على سوم اخيه. ومعنى البيع في هذا الحديث عن النبي ص م . عند بعض أهل العلم. هو السوم

tidak adil dalam memilih barang,²³⁸ dan fuqaha Mazhab Hanbali iaitu Ibn al-Qudamah yang menyatakan bahawa *bay' muzāyadah* diharuskan secara ijmak bersandarkan kepada amalan Nabi s.a.w.²³⁹

Oleh yang demikian, walaupun DSN MUI sudah lengkap dalam penggunaan dalil mengharuskan *bay' al-musawamah* samada ayat al-Quran mahupun hadis bahkan pandangan ulama dan kaedah fiqh, namun ada sedikit yang perlu diambil perhatian bahawa DSN MUI dalam penggunaan hadis di atas tidak menuliskan hadis yang lengkap dengan sanadnya, akan tetapi sepatutnya DSN MUI menuliskan hadis lengkap dengan sanad sehinggalah boleh diketahui kekuatan hujah hadisnya.

Begitu pula halnya dengan MPS SC, yang perlu diambil perhatian ketika menggunakan beberapa hadis di atas dalam mengharuskan *bay' muzāyadah* hanya menyatakan maksudnya sahaja tanpa menyertakan dengan teks asal. Bahkan ada yang digunakan hadis yang sebahagian ulama fuqaha melemahkannya seperti perkataan Syaikh al-Albānī dan Imam al-Bukhārī. Akan tetapi sepatutnya MPS SC menggunakan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Aḥmad dalam Musnad beliau daripada Anas bin Malik r.a serta Abū Dāwud al-Tayalisi yang meriwayatkan dalam Musnadnya no. hadis 2260²⁴⁰ bagi menguatkan hujah mengharuskan *bay' muzāyadah* kerana dalam hadis tersebut nyata Rasulullah s.a.w telah melakukan jual beli lelong. Jika perkara ini berterusan, ia boleh menjejaskan reputasi MPS SC sebagai badan berkanun yang

Diriwayatkan dari Nabi s.a.w bahawasanya beliau bersabda “Janganlah seorang lelaki menawar barang yang sudah ditawar temannya”. Erti *al-Bay'* di dalam hadis Nabi s.a.w menurut ulama iaitu menawar. Dengan dasar itulah majoriti ulama memilih pendapat haram bentuk-bentuk jual beli semacam itu, bahkan menganggapnya sebagai kemaksiatan. Kerana transaksi tersebut terjadi sebelum terlaksananya transaksi pertama. Kalau transaksi kedua terjadi setelah terlaksananya transaksi pertama, sementara si pembeli tidak mungkin membatalkan transaksi tersebut, tidak ada larangan dalam hal ini, kerana masalah tersebut tidak menimbulkan bahaya. Transaksi jual beli tersebut tanpa seizin penjual pertama. Kalau penjual pertama mengizinkannya, tidak menjadi masalah, kerana Nabi s.a.w bersabda, “kecuali bila penjual pertama atau peminang pertama mengizinkannya.” (lihat <http://wisnuarifblog.blogspot.com/2013/05/hadis-ekonomi-2.html>).

²³⁸ Fuqaha Mazhab Mālikī (lihat Ibn Juzay, *al-Qawānin al-Fiqhiyyah*, (Beirut: Dār al-Qalam, tt). 175; lihat juga *ibid*).

²³⁹ Fuqaha Mazhab Hanbalī. (lihat Ibn al-Qudamāh, *al-Mughnī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 4: 302; lihat juga *ibid*).

²⁴⁰ Sila rujuk kepada lafaz hadis sebagaimana yang telah disebutkan di atas. (lihat Sulaymān bin Dāwud al-Jarud, *Musnad Abī Dāwud al-Tayalisi*. Muhammad bin Abdul Muhsin al-Turkk (taḥqīq), (tt: Hijr, 1420H/1999M), 604-405).

bertanggungjawab dalam isu-isu syariah yang timbul pada pasaran modal Islam, kerana Keputusan yang dikeluarkan oleh MPS SC bukan sahaja menjadi rujukan pelabur dan pengamal industri di Malaysia bahkan di dunia, kerana Malaysia adalah antara negara Islam yang berada dihadapan dalam soal pembangunan sistem kewangan Islam.

4.1.2.6 *Bay' 'urbūn*²⁴¹

MPS SC telah mengeluarkan keputusan rasmi berkaitan dengan isu ini ketika membincangkan kontrak urus niaga dalam mesyuarat indeks komposit yang ke-13 pada 19 Mac 1998. Berikut adalah teks penuh keputusan; bahawa "*bay' 'urbūn* diharuskan menurut perspektif perundangan Islam".²⁴² Manakala DSN MUI belum membahaskan isu ini di peringkat keputusan.

Berkaitan dengan dalil yang digunapakai dalam keputusan MPS SC terhadap isu di atas, untuk mengharuskan kaedah ini dalam aktiviti pasaran modal Islam, penggunaan dalil ayat al-Quran masih belum dijumpai, akan tetapi dalam hujah mengharuskan *bay' 'urbūn* digunakan *qawl al-ṣaḥabī* dan *'urf*. Keharusan *bay' 'urbūn* ini bersandarkan kepada *qawl al-ṣaḥabī* berikut: dari perkataan sebahagian *tābi'īn* antaranya Mujahid, Ibnu Sirin, Nafi' bin Haris, Zayd bin Aslam dan Mazhab Ḥanbalī mereka berpandangan, *bay' 'urbūn* diharuskan bersandar kepada amalan Sayidina 'Umar al-Khaṭṭāb r.a.²⁴³ Beliau pernah mewakilkan Nafi' untuk membeli sebuah rumah daripada Safwan bin Umayyah di Makah untuk dijadikan penjara. Safwan telah meminta 'Umar membayar wang pendahuluan dan mensyaratkan wang tersebut akan menjadi miliknya, jika 'Umar membatalkan akad tersebut. Syarat ini dipersetujui oleh 'Umar. Pendapat ini diperkuatkan dengan pendapat Qādī Syuraih yang menyebut sesiapa yang menyebabkan *ta'aṭṭul* (tergendala) dan *intizār* (menunggu) perlu

²⁴¹ Menjual sesuatu barang dengan syarat membayar sebahagian dari harga barang sebagai wang pendahuluan dan bakinya dijelaskan kemudian (bayar cengkeram) Sekiranya tidak bersetuju Wang tersebut diberikan kepada penjual.

²⁴² *Ibid.*, 38

²⁴³ Al-Qudamāh, *al-Mughnī...*, 4: 312-313

membayar ganti rugi kepada pihak yang terjejas.²⁴⁴ Perkataan dan perbuatan inilah yang juga merupakan *'urf ṣāḥih*. Penggunaan kaedah ini adalah kerana ianya telah menjadi amalan masyarakat dalam mengurus niaga, mereka membayar wang sebagai pendahuluan. Berdasarkan huraian di atas, maka perkara ini tidak bercanggah dengan prinsip-prinsip Syariah kerana ia merupakan *'urf ṣāḥih*, untuk memastikan muamalat berjalan lancar. Manakala hadis yang menunjukkan larangan Nabi s.a.w. terhadap *bay' 'urbūn* adalah hadis yang lemah.

Oleh itu, perbincangan di atas menunjukkan bahawa MPS SC menggunakan tiga dasar penetapan hukum dalam mengharuskan *bay' 'urbūn* ini; *pertama qawl al-ṣaḥabī* iaitu bersandarkan kepada amalan Sayidina 'Umar al-Khaṭṭab ketika melakukan pembelian sebuah rumah untuk dijadikan penjara yang telah disebutkan oleh Ibnu Qudamāh dalam penulisannya yang terkenal al-Mughnī dan Ibnu Qayyim al-Jawziyyah dalam *I'lām Muwāqqi'īn*. Dalam *I'lām Muwāqqi'īn* dinyatakan bahawa harga rumah tersebut ialah 4000 dirham dan bayaran pendahuluan (*bay' 'urbūn*) yang diterima oleh Safwān ialah 400 dirham. Bayaran pendahuluan ini akan menjadi milik Safwan jika 'Umar al-Khaṭṭab membatalkan pembelian tersebut.²⁴⁵ Dalam *al-Mughnī* dinyatakan bahawa tujuan bayaran pendahuluan itu dibuat sebagai jaminan supaya rumah itu tidak dijual kepada orang lain. Amalan ini menunjukkan keharusan pengamalan *bay' 'urbūn*. *Kedua* ialah berasaskan *'urf* yang berlaku dalam pasaran modal khususnya dan aktiviti muamalat di Malaysia dan di dunia umumnya. Pengamalan bayaran pendahuluan (*bay' 'urbūn*) telah diamalkan oleh masyarakat Malaysia dan Dunia dalam aktiviti urus niaga harian. Bayaran pendahuluan (*bay' 'urbūn*) sudah menjadi keperluan dan kelaziman pada hari ini kerana ia menjadi cagar dan jaminan bagi memastikan barang yang ditempah diambil oleh pihak yang menempahnya. *'Urf* ini adalah *'urf am* yang *ṣāḥih* dalam perbincangan *uṣūl al-fiqh* kerana ia merangkumi aktiviti muamalat masyarakat di

²⁴⁴ Al-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqh..*, 496

²⁴⁵ Syams al-Dīn Abī Abd Allāh Muḥammad bin Abī Bakr Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*. cet.ke-2. (Beirut: Dār al-Fikr, 1977), 1: 388

dunia tanpa menghususkan kepada penduduk di sesuatu sempadan geografi. Yang ketiga ialah metodologi kritikan terhadap hadis-hadis yang dijadikan sandaran oleh pihak yang tidak mengharuskan *bay' 'urbūn*. Menurut kajian yang dilakukan oleh MPS SC, hadis-hadis tersebut berada dalam kategori hadis yang lemah (*da'if*). Terdapat dua hadis yang berkaitan dengan larangan terhadap *bay' 'urbūn*. Hadis pertama ialah hadis yang terdapat dalam *Sunan Abī Dawud*²⁴⁶:

حدثنا عبد الله بن مسلمة قال قرأت على مالك بن أنس أنه بلغه عن عمرو بن
شعيب عن أبيه عن جده أنه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع
العربان

Berkaitan dengan hadis di atas, Sheikh Nasir al-Dīn al-Albānī melemahkan hadis ini dalam *ta'liq*nya ke atas kitab *Sunan Abī Dawud*. Akan tetapi dalam *'Awn al-Ma'būd*²⁴⁷ kitab masyhur yang merupakan *syarah* kepada Sunan Abī Dāwud terdapat pandangan al-Zarqānī terhadap hadis ini. Menurut al-Zarqānī, hadis ini bukan termasuk dalam kategori hadis *da'if* dan *munqati'*. Cuma hadis ini mengandungi perawi yang tidak disebut namanya oleh al-Imām Mālik dengan jelas. Tetapi perawi tersebut bertaraf *thiqah*. Al-Imām al-Ḥāfiẓ Ibnu 'Abd al-Bar menyebut dua kemungkinan perawi tersebut; pertama mungkin Imam Mālik mengambil daripada al-Zuhri daripada Lahi'ah. Kedua, daripada Ibnu Wahab daripada Ibnu Lahi'ah. Perawi-perawi lain adalah dalam kategori *thiqah* iaitu 'Abd Allāh bin Maslamah (*thiqah*), Mālik bin Anas (*thiqah hafiz/Ra'su al-Mutqinin*), 'Amr bin Su'ayb (*Ṣadūq*), Su'ayb bin Muḥammad bin 'Abd Allāh bin 'Amr bin al-'Ās (*Ṣadūq*) dan 'Abd Allāh bin 'Amr bin al-'Ās (*al-Ṣaḥabah*). Walaupun begitu, kegagalan untuk memastikan perawi sebenar menyebabkan kebanyakan fuqaha meninggalkan hadis ini. Tambahan pula, di dalam *'Awn Ma'būd* juga ada menyatakan bahawa hadis ini juga dikatakan diriwayatkan daripada Ḥabib bin

²⁴⁶ Abū Dāwud Sulaiman bin al-Ash'ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*. Nasir al-Dīn al-Fadani (*ta'liq*), cet. ke-2, (Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, 1424), 629.

²⁴⁷ Abī Ṭālib Muḥammad Shamsu al-Haq al-'Azīm Abādī, *'Awn al-Ma'būd Sharh Sunan Abī Dāwud*, cet. ke-2. (Medina: Maktabah al-Salafiyah, 1968), 167

Abī Ḥabīb Abū Muḥammad (Katib al-Imam Mālik) yang menurut penilaian Abū Dāwud dan beberapa orang ahli hadis berada dalam kategori *matrūk*.

Hadis kedua pula ialah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Majah dalam Sunan *Ibn Majah*. Hadis tersebut ialah:

حدثنا الفضل بن يعقوب الرخامى حدثنا أبي حبيب أبو محمد كاتب مالك بن أنس
حدثنا عبد الله بن عامر الأسلمي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي
صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع العربان

Jika ditinjau daripada sudut sanad, hadis ini termasuk dalam kategori hadis *da'īf* kerana ia mempunyai dua perawi dalam kategori *da'īf* iaitu Abi Ḥabīb Abū Muḥammad (Katib al-Imām Mālik) (Matrūk kadhhabuhu Abū Dāwud wa jama'ah) dan 'Abd Allāh bin 'Amir al-Aslamī (*da'īf*). Manakala perawi-perawi lain adalah thiqah seperti al-Fadl bin Ya'qūb al-Zaqqami (*thiqah ḥāfīz*), Mālik bin Anas (*thiqah ḥāfīz/Ra'su al-Mutqinin*), 'Amr bin Su'ayb (*Saduq*), Su'ayb bin Muḥammad bin 'Abd Allāh bin 'Amr bin al-'As (*Saduq*) dan 'Abd Allāh bin 'Amr bin al-'As (*al-Ṣaḥabah*).

Pada pendapat penulis, hujah tegahan *bay' 'urbūn* daripada dua hadis Nabi s.a.w dikategorikan ulama sebagai sanad yang lemah dan tidak boleh digunapakai bagi penghujahan keharusan *bay' 'urbūn* pada pasaran modal Islam. Bahkan kedua-dua hadis tersebut boleh diketepikan oleh kerana wujudnya *'urf ṣaḥīḥ* yang pernah diamalkan oleh sayidina Omar al-Khattab r.a dan wujud syarat daripada pandangan Kadi Syuraih bagi perlunya membayar ganti rugi kepada pihak yang terjejas akibat aktiviti seseorang yang menyebabkannya *ta'atul* (tergendala) dan *intizar* (menunggu). Oleh itu mengikut kajian terhadap beberapa pandangan di atas, *bay' 'urbūn* boleh dimajukan dalam membentuk sesuatu produk untuk pasaran modal Islam samada di Malaysia mahupun di Indonesia.

Perbahasan perbandingan dasar-dasar penetapan keputusan berkaitan prinsip muamalah dalam pasaran modal di atas, dapat diringkaskan dalam jadual berikut:

Jadual 4.2: Dasar-dasar Penetapan Keputusan pada Prinsip Muamalah

No	PERKARA	DSN MUI				MPS SC			
		Isi	Al-Quran	Hadis	Fukaha	Isi	Al-Quran	Hadis	Fukaha
1	<i>Musyarakah Mutānaqīshah</i>								
2	<i>Bay' 'Inah</i>								
3	<i>Bay' Ma'dūm</i>								
4	<i>Bay' Wafā'</i>								
5	<i>Bay' Muzāyadah/ bay' al-Musawamah</i>								
6	<i>Bay' 'Urbūn</i>								

Berdasarkan daripada semua perbincangan mengenai dasar-dasar penetapan hukum di atas samada berkaitan dengan isu berbangkit dalam aktiviti pasaran modal Islam mahupun isu berbangkit pada prinsip muamalat, maka perlu dijelaskan di sini bahawa metode penghujahan akan menjadi ukuran terhadap kekuatan atau kelemahan keputusan yang dikeluarkan. Oleh itu, dasar penghujahan yang digunakan samada dalam keputusan DSN MUI mahupun MPS SC tetap merujuk kepada ketiga-tiga sumber berkenaan iaitu dalil ayat al-Quran, hadis mahupun pandangan ulama. Ini dapat dibuktikan pada sebahagian hujah yang berteraskan kepada *naş* al-Quran dan hadis. Manakala sebahagiannya lagi disandarkan pada pandangan ulama samada ulama silam mahupun semasa. Sebahagian dasar hujah tersebut ianya selaras dengan panduan yang telah diberikan oleh MUI kepada DSN dalam penggunaan sumber-sumber penetapan hukum bagi menetapkan sebuah keputusan iaitu al-Quran, hadis, *ijmā'* dan *qiyās*.²⁴⁸ Bahkan selaras juga dengan amanat yang telah diberikan daripada hasil keputusan mesyuarat ahli MPS SC bagi menjadikan al-Quran, hadis, *ijmā'* dan *qiyās* dan lain-lain sebagai panduan penetapan keputusan.²⁴⁹

Hanya sebahagian sahaja daripada dasar penetapan keputusan tidak konsisten dengan panduan tata cara penetapan sesebuah keputusan. Hal ini berlaku disebabkan

²⁴⁸ Lihat dalam Keputusan MUI Nombor: U-596/MUI/X/1997 tentang Pedoman Tata Cara Penetapan keputusan.

²⁴⁹ Sebagaimana yang telah dinyatakan dalam hasil keputusan mesyuarat ketiga pada 30 Oktober 1996 yang menerima semua sumber dan *manhaj* (metodologi) fuqaha *muktabar*, di mana sumber tersebut meliputi sumber utama dan sokongan yang diterima pakai dalam perundangan Islam sebagai sumber penyelidikan. Lihat dalam Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis Penasihat Syariah*, 8.

tiada dalil yang dijumpai samada dari al-Quran mahupun hadis yang tepat bagi isu berbangkit tersebut bahkan ianya belum dibahaskan oleh ulama silam kerana isu berbangkit tersebut tidak wujud pada masa silam. Ini bermakna isu berbangkit tersebut wujud pada masa sekarang sahaja. Perbahasan tersebut dapat dilihat dalam sebahagian keputusan MPS SC yang hanya menggunakan dalil al-Quran sahaja²⁵⁰, manakala sebahagian yang lain menggunakan dalil hadis dan pendapat fuqaha sahaja tanpa al-Quran,²⁵¹ bahkan ada sebahagian keputusan yang hanya menggunakan pendapat para fuqaha sahaja.²⁵² Ketidak selarasan penggunaan dasar penetapan keputusan hukum yang selari dengan panduan tata cara penetapan hukum tidak terjadi pada semua keputusan MPS SC, tetapi ada beberapa keputusan yang merujuk kepada sumber-sumber hukum iaitu al-Quran, hadis, *ijmā'* dan *qiyās*²⁵³ secara teliti dan berurutan. Manakala DSN MUI yang selalu menggunakan ketiga-tiga dasar penetapan hukum tersebut samada daripada dalil ayat al-Quran, hadis mahupun pandangan ulama memandangkan beberapa isu berbangkit tersebut bersifat baharu dan umum kewujudannya, sehingga memerlukan dalil yang bersifat umum bagi menjelaskan hukum terhadap isu berbangkit tersebut.²⁵⁴

Walau bagaimanapun, metode penghujahan yang berlandaskan al-Quran dan hadis dalam keputusan DSN MUI dan MPS SC berkaitan isu-isu pasaran modal Islam tersebut sebenarnya digunakan untuk menjelaskan perkara yang *ṣarīḥ* (nyata) hukumnya dan digunakan untuk mengaitkan makna umum ayat yang boleh dijadikan hujah dalam menetapkan hukum terhadap isu yang dinyatakan. *Naṣ* nyata itu seperti haram riba, *gharar*, *maisyir*, spekulasi serta *bay' ma'dūm*. Manakala *naṣ* umum dibawakan untuk

²⁵⁰ Seperti isu judi. Lihat dalam Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis Penasihat Syariah.*, 116.

²⁵¹ Seperti isu *gharar*, spekulasi, *qabaḍ hakiki*, *ḍa' wa ta'ajal*, *ta'wīd*. Lihat *ibid.*, 111, 121, 129, 131, 137.

²⁵² Seperti isu *ghalat*, *'umūm balwah*, hibah bersyarat, proses when issue. *ibid.*, 118, 135, 146, 148.

²⁵³ Seperti isu riba dan lain-lain.

²⁵⁴ Kenyataan ini boleh dilihat daripada keputusan yang telah dikeluarkan oleh DSN MUI yang mengkaji isu berbangkit tersebut dalam satu keputusan sahaja yang berkaitan dengan pedoman umum bagi aktiviti pasaran modal Islam Indonesia sebagaimana yang ditetapkan dalam keputusan DSN MUI nombor 40/DSN-MUI/X/2003 dan keputusan DSN-MUI nombor 20/DSN-MUI/IV/2001 dan beberapa keputusan lain yang dalamnya juga merujuk pada kedua-dua keputusan di atas bagi menjadikan panduan dalam beraktiviti di pasaran modal Islam.

diistimbāḥkan hukumnya berdasarkan *al-qiyās* dan menerima pakai pandangan ulama silam dan semasa. Apabila dirujuk pada dasar penetapan hukum yang digunapakai di atas, didapati sebahagian penjelasannya disampaikan dengan ringkas²⁵⁵ dengan menyatakan maknanya sahaja daripada beberapa dalil tersebut bahkan tidak menulis teks ayat dan matan hadis yang lengkap yang menjadi sandaran kepada hukum yang diputuskan memandangkan beberapa isu berbangkit tersebut merupakan sesuatu yang baru dan masih belum wujud aktiviti tersebut pada masa silam.²⁵⁶ Pada pendapat penulis, ketika penggunaan sebahagian matan hadis sahaja dalam hujah boleh mengelirukan pada makna sebenar daripada hadis tersebut, oleh itu menjadi keharusan bagi penulisan teks ayat dan matan hadis yang lengkap dalam penghujahan bagi memahami makna sebenar dari perintah dan larangan yang wujud dalam hadis tersebut. Ianya boleh membawa kepada kesempurnaan dalam hujah sesebuah keputusan. Kenyataan ini selaras dengan kaedah yang menyatakan *الأمر بالشئ أمر بوسائله* yang bermaksud “Memerintahkannya sesuatu bererti memerintahkannya pula seluruh wasilahnya”,²⁵⁷ pegangan ini diperlukan kerana kadangkala ada perintah yang tidak dapat wujud tanpa adanya perbuatan-perbuatan lain yang mendahuluinya atau alat-alat tertentu untuk melaksanakan perintah-perintah tersebut. Oleh itu, hadis dengan konteks matan yang lengkap seharusnya difahami.

²⁵⁵ Bermaksud penjelasan yang diberikan hanya menerangkan hukum permasalahan atau perkara yang ditanyakan tanpa pernyataan dalil lengkap yang menjadi sandaran hukum yang diputuskan memandangkan sebahagian isu berbangkit tersebut belum wujud pada masa silam.

Dalam hal ini mengikut al-Mawardī berpandangan bahawa penjelasan yang sangat ringkas sehinggalah tidak cukup jelas kepada orang yang bertanya adalah tidak dibolehkan. Walaupun dalam keadaan tertentu, sekalipun jawapan yang diberikan oleh ahli/ulama agak ringkas tetapi jawapan tersebut tidak semata-mata digantungkan kepada pendapat ahli itu sendiri. (lihat penjelasan Imam al-mawardī dalam kitabnya *al-hāwī* yang dipetik oleh abū ‘amr ‘utsmān bin al-ṣalah al-syahrāzaurī ibn al-ṣalah, *adab al-muḥtāḥ wa al-muḥtāḥ*. (Beirut: Maktabah al-‘ulum wa al-hikmah, 1986), 141, 148 dan 168). Oleh itu dapat disimpulkan bahawa penjelasan yang ringkas sebenarnya kurang menepati maksud dan peranan keputusan iaitu menjawab permasalahan yang ditanyakan atau menghuraikannya. Maka dalam hal ini memperlihatkan seakan-akan kita diarahkan untuk membaca sendiri dalam memahami jalan penyelesaian permasalahan berkenaan

²⁵⁶ Sila rujuk pada keputusan MPS SC tentang *bay‘ muzāyadah, musyārah muntanāqishah*, spekulasi.

²⁵⁷ Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Uṣūl Fiqh*, terj. Faiz el Muttaqin, (Jakarta: Pustaka Amani, 2003), 289; lihat Satria Effendi. *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2005), 178-179; Quraisy Syihab, *Ushul Fiqh II*, 33.

4.2. *Manhaj (Metode) Istinbāt al-hukm*

Berkaitan dengan penggunaan *Manhaj istinbāt al-hukm* dalam keputusan DSN MUI dan MPS SC, ianya merupakan suatu perbahasan yang perlu dikemukakan dalam kajian ini. Oleh itu, dalam bab ini akan dibincangkan perkara-perkara yang berkaitan dengan *manhaj istinbāt al-hukm* dari penggunaan metode *bayānī* dan metode *burhānī* pada keputusan berkaitan isu berbangkit pasaran modal Islam.

4.2.1 *Metode Bayānī*

Metode analisa bahasa dalam perbahasan ini adalah kaedah-kaedah yang dirumuskan oleh para ahli bahasa yang diambil kira oleh para pakar hukum Islam untuk melakukan pemahaman terhadap makna lafaz, sebagai hasil analisa induktif dari tradisi bahasa bangsa Arab sendiri, samada bahasa prosa mahupun syair atau nazam. Oleh itu penulis akan menganalisa keputusan DSN MUI dan MPS SC berkaitan isu-isu pasaran modal melalui metode *bayānī* pada penggunaan beberapa dalil daripada ayat-ayat al-Quran dan hadis sebagaimana dalam perbahasan berikut;

Berdasarkan analisa yang dibuat, makna lafaz sesuai dengan kekuatan yang menunjukkan makna, didapati bahawa lafaz yang cukup jelas ketika hukum yang dinyatakan tanpa memerlukan lafaz lain untuk menjelaskan (*wadīh al-dilālah*) dalam hal ini dijumpai wujudnya lafaz *al-nas*²⁵⁸ dan *al-zāhir*²⁵⁹. Kedua-dua lafaz ini wujud dalam dalil ayat al-Quran yang digunapakai samada DSN MUI mahupun MPS SC bagi hujah menegah isu riba dan judi dalam semua aktiviti pasaran modal Islam, iaitu: surah

²⁵⁸ *Al-nas* adalah lafaz atau ucapan yang langsung boleh dimengerti oleh pendengarnya kerana rumusan daripada ucapan pembicara tersebut bukan daripada rumusan bahasa. (Lihat Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, cet. 2. (Beirut: Dār al-Fikr, 2001M/1422H), 1: 318).

²⁵⁹ *Al-zāhir* adalah lafaz atau ucapan yang secara langsung dapat difahami oleh pendengarnya melalui bentuk lafaz itu sendiri. (Lihat *ibid.*, 317) Namun, lafaz tersebut tetap mempunyai kemungkinan lain, sehingga Muhammad Adib Salih menyimpulkan bahawa lafaz *al-zāhir* ialah: “Suatu lafaz yang menunjukkan sesuatu makna dengan rumusan lafaz itu sendiri tanpa menunggu *qarinah* yang ada di luar lafaz itu sendiri, namun mempunyai kemungkinan ditakhsis, ditakwil, dan dinasakh. (lihat Muhammad Adib Salih, (1984), I: 143). Oleh itu, apabila terjadi pertentangan antara lafaz zahir dengan lafaz nas, maka lafaz nas lebih didahulukan pemakaiannya dan wajib membawa lafaz zahir pada lafaz nas.

al-Baqarah 2: 275,278-279 yang menyatakan bahawa Allah SWT mengharamkan riba dan membolehkan jual-beli.²⁶⁰ Dalam ayat وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا mendapati wujudnya petunjuk lafaz ke atas makna dari sudut jelas atau tidak lafaz (*bi i'tibār dalālah al-lafz 'alā al-ma'nā biḥasab zuhūrih wa kaffih*), kerana ayat itu menunjukkan bahawa adanya lafaz *al-zāhir* yang memberikan petunjuk secara jelas bahawa hukum riba adalah haram dan hukum jual beli adalah halal, di mana petunjuk tersebut diambil dari lafaz itu sendiri. Sedangkan penjelasan tentang perbezaan antara riba dan jual beli untuk menjawab pertanyaan orang Yahudi yang menyatakan bahawa jual beli sama dengan riba adalah *al-naṣ* yang merupakan lafaz di mana petunjuk nya langsung daripada Allah dengan pernyataan bahawa jual beli beza dengan riba. Ini boleh dilihat dari lafaz *al-bay'* (الْبَيْع) yang merupakan *isim mufrad* (kata tunggal) *ma'rifah* yang dimasuki huruf *alif* dan *lam* (baca: *al* adalah lafaz *'ām* [yang menunjukkan erti umum]) maksudnya larangan tersebut berlaku secara umum.²⁶¹ Maka makna *al-bay'* pada ayat ini adalah untuk seluruh model urus niaga jual beli samada ianya *bay' ma'dūm*, *bay' 'inah*, *bay' wafā'*, *bay' muzāyadah*, *bay' 'urbūn* samada dalam bentuk saham, obligasi syariah (*sukuk*), dana bersama, waran syariah, TSR, HMETD (hak memesak kesan terlebih dahulu), kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah dan lain-lain. Manakala dalam lafaz *al-riba* (الرِّبَا) yang juga menunjukkan lafaz *'ām* kepada seluruh model pencarian keuntungan dengan aktiviti melipatgandakan keuntungan tersebut, samada dalam bentuk wang mahupun harta seperti emas, perak dan lain-lain. Akan tetapi kehalalan jual beli tersebut boleh berubah menjadi haram secara *zāhir* ayat apabila ada dalil lain yang mengharamkannya. Hal ini selaras dengan kaedah yang menyatakan bahawa:

²⁶⁰ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

²⁶¹ Di antara lafaz-lafaz yang menunjukkan keumuman adalah lafaz mufrad yang makrifah. Lihat: 'Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, (Damsyik: al-Risalah, 1434H/2013M), 242.

الأصلُ في المعاملةِ الإباحةُ إلا أن يدُلَّ دليلٌ على تحريمِها (“Hukum asal semua bentuk muamalat adalah boleh dilakukan kecuali ada dalil yang mengharamkannya”). Atas dasar lafaz *al-zāhir* daripada ayat وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ bersamaan dengan wujudnya kaedah di atas, wujud sesuatu perbezaan di antara keputusan DSN MUI dan MPS SC kerana *zāhir* ayat tersebut yang memerlukan petunjuk lain²⁶² samada dalam bentuk mengharuskan²⁶³ ataupun menegah²⁶⁴ sesuatu isu berbangkit sebagai panduan dalam menilai aktiviti pasaran modal Islam.

Kemudian penulis mendapati wujud makna lafaz *nahy*²⁶⁵ dan *amr*²⁶⁶. Pada penggunaan lafaz *nahy* didapati dua bentuk lafaz *nahy* iaitu lafaz khusus seperti lafaz (لَا)²⁶⁷ dan lafaz tegas seperti lafaz (نَهَى)²⁶⁸. Kedua lafaz ini merupakan *sīghāt at-tahrīm*

²⁶² Seperti dengan adanya petunjuk lain, antaranya ayat yang menegah memakan harta dengan jalan batil, ayat yang memerintahkan manusia untuk mencari rezeki bahkan didapati pula daripada petunjuk hadis Nabi s.a.w tentang tegahan jual beli *gharar*, tegahan melakukan tindakan yang membahayakan (merugikan) orang lain, tegahan melakukan penawaran palsu, tegahan melakukan aktiviti menyorokkan (monopoli) barangan dagang, tegahan menjual sesuatu yang tidak ada pada mu, begitu juga tegahan menjual barangan hingga kamu memilikinya dan lain-lain.

²⁶³ Seperti *bay' ma'dūm* dan spekulasi. Dalam hal ini, MPS SC membolehkan *bay' ma'dūm* dalam kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah, berdasarkan petunjuk lain iaitu hadis tentang Nabi s.a.w membenarkan jual beli buah-buahan dan bijirin yang sudah menampakkan baik hasilnya, begitu pun pada kebolehan spekulasi berdasarkan petunjuk lain iaitu hadis kebolehan *bay' muzāyadah*, hadis tentang kebolehan mendapatkan limpahan rezeki kerana kenaikan harga akibat daripada pertambahan permintaan dan hadis tentang tidak campur tangan Nabi s.a.w dalam menentukan harga pasaran.

²⁶⁴ Dalam isu *bay' ma'dūm* dan spekulasi, DSN MUI menegah isu tersebut digunapakai pada aktiviti pasaran modal Islam berdasarkan petunjuk lain iaitu, hadis Nabi s.a.w tentang tegahan melakukan tindakan yang membahayakan (merugikan) orang lain, hadis tentang tegahan menjual sesuatu yang tidak ada pada mu, hadis tentang tegahan jual beli yang ada unsur *gharar*.

²⁶⁵ Hakikat dalalah *nahy* adalah untuk menuntut meninggalkan sesuatu, tidak bisa beralih makna, kecuali bila ada suatu *qarīnah*. (makna yang dinyatakan oleh Abd al-Azīz al-Bukhārī), selaras dengan firman Allah SWT dalam surah al-Hasyr (59): 7 yang maksudnya ”Dan apa-apa yang Rasul datangkan (perintahkan) kepada kamu semua taatilah, dan apa-apa yang dilarang kepada kamu semua jauhilah”.

²⁶⁶ Amr itu secara hakikat menunjukkan *wājib* dan tidak bisa berpaling pada arti lain, kecuali bila ada *qarīnah* (makna yang disepakati ulama al-Maidī, al-Syāfi‘ī, para fuqaha, dan kaum mutakalimin)

²⁶⁷ Lihat ‘Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, 238. Jadi dapat dijelaskan di sini bahawa jika lafaz khusus yang terdapat dalam *naṣ* syarak berbentuk لا النهي atau bentuk berita yang bermakna larangan, maka bererti haram. Iaitu menuntut untuk tidak melakukan yang dilarang secara tetap dan pasti. Seperti kalimah ولا تنكحوا المشركت حتى يؤمنن yang memberikan pengertian bahawa haram bagi seorang laki-laki Muslim mengahwini wanita musyrik. Begitu pun dalam kalimat لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل yang memberikan pengertian bahawa haram bagi orang yang beriman memakan harta saudaranya secara batil.

²⁶⁸ Larangan tegas dengan memakai kata *nahā* (نَهَى) atau yang seerti dengannya yang secara bahasa bererti melarang. (*ibid.*)

pada surah al-Nisā' 4: 29 dan Surat al-Baqarah 2: 188 serta beberapa hadis²⁶⁹ yang didapati lafaz (لا) antaranya bagi menjelaskan ayat (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) iaitu tegahan untuk tidak memakan harta secara batil yang difahami oleh DSN MUI dan MPS SC pada lafaz (لَا تَأْكُلُوا) untuk menunjukkan haram kerana *sīghāt at-tahrīm*, selaras dengan kaedah yang menyatakan bahawa: النهي في الأصل في التحريم (pada dasarnya lafaz *nahy* menunjukkan haram). Sedangkan lafaz *al-bāṭil* (الباطل) dalam ayat ini adalah lafaz 'ām yang mencakup seluruh urusan niaga *ribawī*. Bahkan menurut Imam al-Rāzī urusan niaga yang berdasarkan faedah sama keadaannya dengan memakan harta orang lain secara batil, di kerana salah satu pihak menerima kelebihan tanpa mengeluarkan apa-apa dan pada pihak lain memperoleh kerugian. Hal ini tentu menimbulkan ketidakadilan di antara kedua-dua pihak.²⁷⁰ Begitu pun lafaz (لا) dalam hadis Rasulullah s.a.w yang menyatakan: (لا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ) dan (لَا تَبِعَنَّ شَيْئًا حَتَّى تَقْبِضَهُ) (لا ضرر ولا ضرر), bahkan (لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئًا), yang semua kalimah tersebut juga menunjukkan haram kerana wujud *sīghāt at-tahrīm*.

Daripada analisa *bayānī* di atas, DSN MUI menetapkan dalam keputusannya menggunakan surah al-Nisā' 4: 29 dan beberapa hadis Nabi s.a.w yang berkaitan dengan larangan bagi menegah beberapa isu-isu berbangkit antaranya isu riba, *gharar*, spekulasi, *ta'wīd*, bahkan *bay' ma'dūm* dalam aktiviti urusan niaga pasaran modal Islam,

²⁶⁹ Hadis tentang menjualkan sesuatu hingga memiliki *لَا تَبِعَنَّ شَيْئًا حَتَّى تَقْبِضَهُ* dan hadis tegahan menjual apa-apa yang tidak ada pada mu *لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ* serta hadis tentang tegahan memudaratkan diri sendiri dan orang lain *لا ضرر ولا ضرر* dan hadis tentang tegahan melakukan *ihtikār/monopoli/ menyorok* *لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئًا*

²⁷⁰ Muhammad Ibn 'Umar al-Quraysh al-Razī, *al-Tafsīr al-Kabīr*. (Kaheerah: Maṭba'ah al-Bahā'iyah al-Miṣriyyah, 1938), 1:459.

kerana semua isu berbangkit tersebut dijangkakan boleh mengakibatkan terjadinya kezaliman dengan memakan harta secara batil. Begitu juga MPS SC yang menggunakan ayat Surat al-Baqarah 2: 188 bagi menegah perbuatan *al-ghasb* iaitu merampas sesuatu barangan yang bernilai milik orang lain. Bahkan menurut ulama fuqaha, merampas sesuatu barangan yang bernilai milik orang lain sama keadaannya dengan memakan harta orang lain secara batil kerana salah satu pihak merasa kerugian akibat kehilangan barang yang merupakan hak miliknya.²⁷¹ Hanya sahaja dalam penggunaan dalil hadis, MPS SC tidak menggunakan hadis tegahan tersebut bagi hujah mengharuskan tetapi hadis tersebut digunakan bagi kritikan terhadap larangan tersebut.²⁷² Pada dasarnya hadis tersebut menunjukkan haram kerana wujud *sīghāt at-tahrīm*. Oleh itu pada pendapat penulis, kesemua lafaz *nahy* dalam kes ini ialah menunjukkan haram, kerana tidak ada tanda (*qarīnah*) yang mengalihkan kepada erti *karāhah* (yang dibenci Allah SWT). Ini selaras dengan kaedah yang menyatakan bahawa: *العموم من عوارض الألفاظ* (“Keumuman itu yang dimaksudkan adalah lafaznya”).²⁷³ Maksudnya ialah kalimah “janganlah kamu memakan harta secara batil”, “janganlah kamu menjual sesuatu..” adalah merupakan sesuatu yang ditegah samada berkaitan dengan mengambil hak (harta) orang dengan aktiviti penipuan ataupun menghilangkan hak.

Begitu pun *sīghāt nahy* dengan lafaz (نَهَى) pada beberapa hadis Nabi s.a.w bagi menjelaskan tentang tegahan jual beli *gharar*, tegahan melakukan penawaran palsu, tegahan melakukan pembelian ganda pada satu transaksi pembelian,²⁷⁴ serta tegahan

²⁷¹ Muḥammad Ibn ‘Umar al-Quraysh al-Razī, *al-Tafsīr al-Kabīr*1. (Kaherah: Maṭba‘ah al-Bahā’iyyah al-Miṣriyyah, 1938), 1:459.

²⁷² Seperti hadis Nabi s.a.w yang menegah membuat tawaran pembelian atas pembelian orang lain iaitu sabdanya: لا يسوم الرجل على سوم اخيه

²⁷³ Beni Ahmad Saebani, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), 196.

²⁷⁴ نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ النَّحْشِ dan hadis نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ

jual beli ‘*urbūn*²⁷⁵, yang secara *zāhirnya* difahami untuk menunjukkan haram kerana ianya juga merupakan bahagian daripada *sīghāt at-tahrim*.

Manakala lafaz *amr* didapati dalam keputusan DSN MUI dan MPS SC pada penggunaan surah al-Mā’idah 5: 90 tentang pengharaman judi, di mana terdapat penggunaan lafaz *ṣarīḥ* yang ditunjukkan pada ayat perintah (*amr*) untuk menjauhi (فَاجْتَنِبُوهُ) amalan-amalan yang dimaksudkan dalam ayat tersebut di antaranya:

Meminum arak, berjudi dan lain-lain. Perintah ini bukan sahaja melarang, bahkan Allah SWT dalam ayat ini memerintahkan untuk menjauhi “apa-apa sahaja kemudahan yang mengarahkan kepada perbuatan tersebut atau yang menyerupai” (contohnya khamar, di antara yang menyerupainya iaitu: Perbuatan menghantar, menjual, membeli, menghasilkan dan lain-lain, begitu pun berkaitan dengan judi di antara perbuatan yang menyerupai ialah perbuatan-perbuatan yang mencakupi unsur pertaruhan dalam bentuk apa pun termasuk dalamnya sekuriti syarikat yang menjalani kegiatan yang tidak halal²⁷⁶, serta perkara-perkara lain yang berkaitan dengan larangan tersebut). Bahkan Allah SWT menyebutkan bahawa siapa yang menjauhi amalan tersebut dimungkinkan mendapat kemenangan dunia-akhirat. Maka *mafhūm mukhālafah* (pemahaman sebaliknya) yang didapati dalam ayat tersebut ialah sesiapa yang tidak menjauhi perintah larangan Allah SWT tersebut maka ianya akan memperoleh kecelakaan dunia-akhirat.

Bahkan lafaz perintah (*amr*) yang terdapat dalam surah al-Jumu‘ah 62: 10 yang digunakan DSN MUI bagi panduan umum untuk urus niaga pasaran modal dalam keharusan mencari modal (rezeki), ia tidak menunjukkan secara terperinci kepada

²⁷⁵ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْعَرَبُونَ Hadis ini tidak dijadikan hujah bagi tegahan jual beli ‘*urbūn* dengan sesebuah kritikan bahawa hadis tersebut lemah (*da‘īf*). Oleh itu MPS SC membolehkan kaedah *bay‘ ‘urbūn* sebagai panduan ketika membuat kontrak niaga hadapan indeks komposit.

²⁷⁶ Keputusan MPS SS dalam mesyuarat kelima pada 23 Ogos 1995 yang memutuskan bahawa sekuriti syarikat yang aktiviti mereka menjalankan kegiatan perjudian adalah tidak halal, antaranya aktiviti itu termasuklah kasino dan nombor ekor. Lihat Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis Penasihat Syariah*, 116

hukum mengurus niaga di pasaran modal akan tetapi secara umum ayat ini menunjukkan bahawa orang yang telah melaksanakan kewajipan ibadah *maḥḍah* berupa solat Jumaat diperintahkan untuk keluar mencari rezeki kurniaan Allah SWT. Perintah dalam ayat ini ada pada lafaz “فانتشروا” (bertebaranlah kamu) adalah *amr* (perintah) yang terjadi setelah lafaz larangan (*nahy*), lafaz larangannya iaitu lafaz ...وذروا البيع... (hendaklah tinggalkan dagangan mu) ²⁷⁷. Manakala MPS SC bagi menggunakan lafaz *amr* bagi perintah mencari rezeki masing-masing didapati pada penggunaan hadis Nabi s.a.w yang diriwayatkan oleh Muslim²⁷⁸. Perintah dalam ayat ini ada pada lafaz “دعوا الناس” (Biarkanlah manusia..) adalah *amr* (perintah) yang terjadi setelah lafaz larangan (*nahy*), lafaz larangannya iaitu lafaz “لا يبيع”. Menurut majoriti ulama *uṣūl al-fiqh*, iaitu mazhab Syāfi‘ī, Mālikī dan Ḥanbalī, lafaz *amr* (perintah) terjadi setelah lafaz *nahy* (larangan), maka perintah tersebut menunjukkan boleh (*ibāḥah*) pernyataan ini selaras dengan kaedah: (الأمر بعد النهي يفيد الإباحة). Meskipun menurut kalangan Ḥanafīyyah, perintah tersebut menunjukkan wajib dan menurut al-Kamāl bin al-Ḥumam perintah tersebut kembali kepada hukum sebelumnya²⁷⁹. Sedangkan kata perintah (*amr*) pada ayat *aufū bil ‘uqūd* (surah al-Mā'idah 5: 1) adalah kata perintah yang menunjukkan wajib selama tiada tanda (*qarīnah*) yang mengalihkan kepada makna lain, sebagaimana telah dinyatakan dalam kaedah fiqh: (الأصل في الأمر للوجوب).

²⁷⁷ ‘Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl...*, 230.

²⁷⁸ لا يبيع حاضر لباد , دعوا الناس , يرزق الله بعضهم من بعض

²⁷⁹ Al-Zuḥaylī, *Fiqh al-Islām...*, 1:222-224

Namun ketika hadis yang digunakan tidak disertakan dengan keseluruhan matan,²⁸⁰ hal ini dapat mengalihkan pada makna sebenar kerana apabila wujud dua *sīghāt* iaitu *amr* dan *nahy* dalam satu perbincangan maka ianya memerlukan kefahaman dalam satu matan yang utuh walaupun mengikut sebahagian besar fuqaha berkaitan dengan dua *sīghāt* di atas menunjukkan kepada perintah yang boleh (*ibāḥah*). Oleh itu merujuk kepada hadis: *لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ . دَعُوا النَّاسَ , يَرْزُقُ اللَّهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ* yang secara amnya bermakna kebolehan untuk melakukan aktiviti tersebut iaitu mencari rezeki berdasarkan kaedahnya (*الأمر بعد النهي يفيد الإباحة*), rezeki yang dicari tidak boleh menciptakan kerugian kerana kezaliman yang pada akhirnya memalingkan makna tersebut menjadi haram. Syarat inilah yang mesti dipenuhi bagi pihak yang melakukan urusan niaga pasaran dalam mencari rezeki Allah sebanyak-banyaknya. Ini juga selaras dengan kaedah yang menyatakan bahawa memerintahkan sesuatu bererti memerintahkan pula seluruh wasilahnya (*الأمر بالشيء أمر بوسائله*). Daripada perbincangan ini difahami bahawa kadangkala memang ada perintah yang tidak dapat wujud tanpa adanya perbuatan-perbuatan lain yang mendahuluinya atau alat-alat tertentu untuk dapat melaksanakan perintah-perintah tersebut.

Berdasarkan analisa terhadap penggunaan metode *bayānī* di atas, telah ditunjukkan bahawa penggunaan dalil daripada ayat al-Quran yang jelas maknanya akan menjadikan sesebuah keputusan mudah difahami dan dapat diterima oleh masyarakat awam terutama masyarakat industri kewangan, kerana apabila tiada kejelasan

²⁸⁰ Seperti hadis yang digunakan bagi keharusan spekulasi pada isu kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah, yang menyatakan bahawa rezeki itu merupakan rahmat bagi peniaga, maka biarkanlah manusia berusaha mencari rezeki masing-masing yang telah disediakan oleh Allah SWT, hadis iaitu : *لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ . دَعُوا النَّاسَ , يَرْزُقُ اللَّهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ*. Daripada makna sebenar hadis ini berdasarkan matan yang penuh, didapati makna tegahan melakukan spekulasi bagi orang bandar terhadap barangan orang kampung.

maknanya, akan mengelirukan kefahaman bagi masyarakat yang awam terutama masyarakat industri kewangan.

4.2.2 Metode *Burhānī*

Metode penetapan keputusan samada digunakan DSN MUI mahupun MPS SC dapat dianalisa melalui tiga pendekatan, iaitu pendekatan *naṣ qat'ī*, pendekatan *qaulī* (pandangan para mujtahid yang ada dalam *al-kutūb al-mu'tabarāh*) dan pendekatan *manhājī*²⁸¹ yakni *manhaj* yang ditempuh oleh para ulama salaf dan kholaf. Antaranya ialah pendekatan *burhānī* yang merupakan metode yang berasaskan kepada kekuatan ratio dengan menggunakan dalil-dalil yang logik. Metode ini menjadikan realiti²⁸² teks mahupun konteks sebagai sumber kajian. Dalam penggunaan pendekatan *burhānī* dalam perbahasannya digunakan beberapa metode antaranya metode *qiyāṣī*, *istiṣlāhī*, dan *sad al-dharī'ah* dengan memperhatikan kemaslahatan umum (*maṣāliḥ 'ammah*) dan *maqāṣid al-syarī'ah* serta *siyāsah syar'īyyah*.

Dalam keputusan DSN MUI dan MPS SC mendapati beberapa pandangan ulama samada ulama silam mahupun semasa yang digunakan bagi rujukan dalam penetapan keputusan bersamaan dengan penggunaan ayat al-Quran dan hadis, sehinggalah ia mempengaruhi pada penggunaan metode *burhānī* pada setiap keputusan. Pada kebiasaan dan tradisi masyarakat Muslim Indonesia lebih cenderung pada penggunaan

²⁸¹ Pendekatan *manhājī* dilakukan oleh DSN MUI melalui *ijtihād jamā'ī* (ijihad kolektif), dengan menggunakan metode: *al-jam'u wa al-taufīq*, *ilhāqī* dan *tarjīhī*. metode *al-jam'u wa al-taufīq* ialah Penetapan keputusan didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat mazhab dalam masalah yang terjadi khilafiyah di kalangan imam mazhab. Sedangkan metode *ilhāqī* ialah penetapan fatwa dilakukan melalui metode menyamakan suatu masalah yang terjadi dengan kasus yang mempunyai kesamaan dalam *al-kutūb al-mu'tabarāh*. Manakala metode *tarjīhī* ialah penetapan keputusan dilakukan melalui metode *muqāran al-madzāhib* dan dengan menggunakan kaedah-kaedah usul fiqh al-muqāran. Memilih pendapat yang paling *rājih* merupakan satu keharusan. (lihat Asjmuni Abdurrachman, "Prosedur Penetapan Keputusan Fatwa Dewan Syariah Nasional", dalam Jurnal Al-Mawarid, Edisi XVIII: 2008. (Yogyakarta: Fakulti Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia, 2008), 177-179). Kemudian apabila tidak bisa dilakukan pendekatan analisa dengan metode *ilhāqī* kerana tidak ada *mulhaq bih* dalam *al-kutūb al-mu'tabarāh*, maka DSN MUI menggunakan metode *istinbāṭī* iaitu pengambilan hukum dengan menggunakan metode *bayānī* dan *burhānī*.

²⁸² Realiti tersebut meliputi realiti alam (realiti *kauniyyah*), realiti sejarah (*tarikhiyyah*), realiti sosial (*ijtimā'iyyah*) mahupun realiti budaya (*thaqafīyyah*).

metode *qiyāsī*²⁸³ (metode analogi) dan *istiṣlāḥī*²⁸⁴. Penggunaan metode ini berdasarkan latar belakang para anggota mesyuarat fatwa MUI (termasuk di dalamnya anggota DSN MUI) yang memiliki taraf keilmuan yang pelbagai sehingga mencerminkan kefahaman yang berbeza-beza. Oleh itu, secara praktikalnya pandangan ulama yang digunakan tetap kepada hasil keputusan yang *taqrīrī*²⁸⁵ sebagaimana lazimnya dalam tradisi bermazhab di Indonesia. Memandangkan ketua DSN-MUI dan anggota mesyuarat fatwa MUI iaitu Makruf Amin merupakan seorang ulama yang memiliki latar belakang pendidikan pesantren tradisional dan berpengalaman dalam organisasi Nahdatul Ulama (NU) di mana secara amnya beliau *bertaklid* kepada ulama mazhab *fiqh*. Demikian pula setiausahanya Muhammad Ichwan Sam serta timbalan setiausaha iaitu Zainut Tauhid Sa'adi dan Hasanuddin, merupakan tokoh yang berpendidikan pesantren sama dengan Makruf Amin, namun taraf pendidikan mereka sampai ke peringkat pengajian tinggi, walaupun demikian kefahaman mereka tidak ada perbezaan yang signifikan. Kesamaan tersebut sesungguhnya telah mempengaruhi terhadap penetapan keputusan DSN MUI khususnya dalam menangani tentang isu-isu pasaran modal Islam di mana mereka menggunakan metode *burhānī* iaitu metode *qiyāsī* serta *istiṣlāḥī*. Begitu pun dengan MPS SS juga dipengaruhi berbagai-bagai kepakaran ahlinya sehinggalah menggunakan juga metode *qiyāsī* serta *istiṣlāḥī* bahkan metode *ta' lili* dalam penetapan keputusan.

Terbukti pada penggunaan metode *qiyāsī* pada penghujahan ayat al-Quran seperti dalam surah al-Baqarah (2): 275 bagi usaha untuk mewujudkan penyesuaian antara faedah bank dengan amalan riba pada zaman Rasulullah s.a.w. Maksudnya, yang menjadi hukum *aṣal* adalah riba, *far'*-nya adalah faedah dan *'illah* hukumnya adalah tambahan yang ditetapkan sebab berlakunya penangguhan tempoh pembayaran tanpa

²⁸³ Pernyataan ini dikuatkan dengan dikeluarkannya surat keputusan Majlis Ulama Indonesia tentang pedoman tata cara penetapan fatwa, antaranya dalam pasal 1 SK MUI nombor U-596/MUI/X/1997 yang isinya: “dasar-dasar penetapan fatwa ialah 1) al-Quran 2) *al-Sunnah* 3) *al-Qiyās*.”

²⁸⁴ Pernyataan ini dikuatkan dengan pernyataan Ma'ruf Amin (pengetua DSN MUI) dalam bukunya yang isinya: “metode penetapan fatwa DSN MUI menggunakan antaranya metode *bayānī*, *istiṣlāḥī* dan *qiyāsī*. (Lihat Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem...*, 44-48)

²⁸⁵ Memilih pendapat ulama mazhab yang secara tegas menjelaskan hukum tentang sesuatu masalah kerana pendapatnya dipandang *arjaḥ* dan *aṣḥlah* meskipun tidak harus terikat dengan satu mazhab.

upah sebagaimana yang disepakati. Maka hukum *aşal* riba adalah haram, sehingga kesimpulan hukum *far'*-nya (faedah bank) adalah haram. Oleh itu DSN MUI dan MPS SC ketika menetapkan hukum menggunakan metode *qiyās awlawī*²⁸⁶ dengan menyebutkan bahawa faedah wang atas pinjaman yang diamalkan sekarang adalah lebih buruk daripada riba yang diharamkan oleh Allah SWT sebagaimana disebut dalam al-Quran. Keburukan riba tersebut dinilai dengan adanya tambahan yang ditetapkan ketika peminjam (yang berhutang) tidak mampu melangsaikan pinjaman mengikut tempoh waktu yang ditetapkan, sedangkan dalam sistem faedah tambahan nilai riba tersebut telah ditetapkan sejak awal lagi sebelum urusan niaga dilakukan.

Kemudian didapati juga metode *qiyās* yang digunakan MPS SC pada isu *bay' ma'dūm*²⁸⁷ ketika menggunakan hadis Nabi s.a.w yang membenarkan jual beli buah-buahan dan bijirin yang sudah menampakkan baik hasilnya. Kenyataan ini memandangkan bahawa keadaan *ma'dūm* (ketiadaan barangan) dalam hadis tersebut pada belum bolehnya pembeli mengambil barangan jualan dan sebaliknya terpaksa menunggu sehingga tempoh masak buah-buahan dan bijiran tersebut. Keadaan buah-buahan dan bijiran yang belum masak ini di*qiyā*skan kepada buah sawit yang masih mentah yang dijangkakan boleh masak di masa hadapan.

Oleh itu buah sawit mentah boleh diambil kira sebagai barangan yang wujud bukan *ma'dūm* kerana faktor *ma'dūm* bukan pada ketiadaan buah sawit tetapi pada belum masaknyanya buah sawit tersebut. Berasaskan kepada *qiyās* hadis ini maka perniagaan minyak sawit mentah boleh dikomersilkan pada pasaran modal Islam. Kebolehan *bay' ma'dūm* di atas disokong juga dengan *'illah* kepada wujudnya unsur *gharar* yang ditegah bukan kerana *ma'dūm* ketika berlangsungnya akad. Dalam kajian *'illah*nya mendapati bahawa *gharar* yang dimaksudkan pada masa berlangsungnya akad adalah adanya unsur tidak upaya untuk menyerahkan barangan yang dijual samada

²⁸⁶ *Qiyās awlawī* adalah hukum *far'* lebih kuat daripada hukum *asal* kerana lebih kuat *'illah*-nya

²⁸⁷ Ketika menetapkan keputusan daripada keharusan kaedah *bay' ma'dūm* digunakan pada kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah dan waran.

barangan tersebut sememangnya wujud atau tidak wujud sama sekali. Keupayaan menyerahkan barangan kepada pembeli merupakan sesebuah tanggungjawab penjual sebaik sahaja sempurna akad jual beli, kegagalan penjual melaksanakan tanggungjawab tersebut bermakna telah wujud unsur *gharar* yang dilarang. Jadi 'illah kepada bolehnya *bay' ma'dūm* kerana wujudnya unsur *gharar*, oleh itu apabila unsur tersebut tidak wujud maka *bay' ma'dūm* adalah dibolehkan.

Pada pendapat penulis, penggunaan metode *qiyās* di atas hanya sekadar menyingkap dan menjelaskan hukum (*al-kasyf wa al-iẓhar li-al-ḥukm*) yang ada pada suatu kes yang belum jelas hukumnya dan bukanlah untuk menetapkan hukum dari awal (*itsbāt al-ḥukm wa insyā'uh*). Oleh itu, kes sawit mentah merupakan *far'* (cawangan) daripada kes asal (*aṣl*) iaitu buah-buahan dan bijiran yang mentah. Kenyataan inilah yang menyebabkan terjadinya persamaan antara kes sawit mentah dengan kes buah-buahan dan bijiran mentah yang terletak pada masaknyanya buah dalam hal *ratio logic* ('illah)-nya dengan menggunakan analisa 'illah berdasarkan metode *takhrīj al-manāt*²⁸⁸. Apabila keupayaan tersebut tidak dapat diwujudkan sehingga wujud kemudaratan kerana kesilapan penggunaan teknologi, maka kebolehan tersebut berubah menjadi haram. Oleh itu, menolak kemudaratan masa hadapan lebih baik daripada mengambil kemaslahatan masa sekarang, selaras dengan kaedah *درء المفسد مقدم علي جلب المصالح*. Bahkan, kita juga perlu mengambil perhatian pada pernyataan Imam al-Ghazālī yang berpendapat bahawa suatu kemaslahatan perlu selari dengan tujuan syarak, sekalipun bercanggah dengan tujuan-tujuan manusia, kerana kemaslahatan manusia tidak selamanya berasaskan kepada kehendak syarak, tetapi sering berasaskan kepada kehendak hawa nafsu.²⁸⁹ Oleh itu, mengikut Imām al-Ghazālī, kehendak dan tujuan

²⁸⁸ Iaitu mengeluarkan sifat yang sesuai atau hampir sama untuk dijadikan 'illah dan dibandingkan sifat yang lainnya jika tidak secara eksplisit atau implisit seperti diterangkan oleh teks.

²⁸⁹ Al-Ghazālī, *al-Muṣṭasfā min 'Ilm...*, 310; lihat juga Rahmat Syafi'i, *Ilmu Usul Fiqh...*, 120).

syarak itu yang perlu dijadikan asas dalam menentukan kemaslahatan, bukannya kehendak dan tujuan manusia.

Bahkan penggunaan metode *qiyās* juga diguna pakai oleh kedua-dua DSN MUI mahupun MPS SC pada kes keharusan ganti rugi (*ta'wīd*) bagi kelewatan membayar balik sesuatu pembiayaan Islam yang di*qiyā*skan kepada *ghasb* (merampas). *Qiyās*nya ialah wujud unsur menanggung kerugian kehilangan peluang untuk menggunakan dana samada bagi tujuan perniagaan ataupun bagi kemaslahatan hidup lainnya. Oleh itu *ta'wīd* diharuskan bagi menjaga kemaslahatan kedua-dua pihak dan menolak wujudnya kemudaratan yang menuju kearah permusuhan dan kezaliman. Selaras dengan pernyataan Imam al-Gazzālī²⁹⁰ dalam teori *maṣlahah* bahawa dalam mencapai tujuan daripada aturan Islam (*maqāsid al-syari'ah*) perlu mengambil kira pendekatan *kulliyah al-khamsah*²⁹¹, di mana apabila seseorang melakukan suatu perbuatan yang pada asasnya untuk memelihara kelima aspek tujuan syarak di atas, maka ia dinamakan *maṣlahah*. Bahkan berusaha untuk menolak segala bentuk kerosakan (*mafsadah*) yang berhubungkait dengan kelima tujuan syarak tersebut, juga dinamakan *maṣlahah*.²⁹²

Dalam metode *istiṣlāḥī* dengan proses *taqrīrī*, pengambilan suatu ketetapan hukum dilakukan mengikut apa yang disepakati selagi mana terdapat hujah dan pandangan ulama yang diiktiraf menurut mereka kerana wujudnya kemaslahatan am yang dikhuatiri akan merugikan pihak pelabur yang bermodal kecil. Metode ini digunakan DSN MUI dalam keputusannya bagi tegahan melakukan aktiviti spekulasi dan *bay' ma'dūm* pada semua urusan niaga pasaran modal Islam, walaupun ada sebahagian ulama yang membolehkan *bay' ma'dūm* berasaskan '*illah al-hukm* dan prinsip *istiḥsān* iaitu adanya unsur *gharar* bukan kerana ketiadaan objek²⁹³, akan tetapi

²⁹⁰ Al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā min 'Ilm...*, 311,

²⁹¹ iaitu menjaga Agama حفظ الدين, menjaga jiwa حفظ النفس, menjaga akal حفظ العقل, menjaga keturunan حفظ النسب, dan menjaga harta حفظ المال.

²⁹² Al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā min 'Ilm...*, 1:287; lihat juga Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem...*, 152.

²⁹³ Al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi 'in...*, 2:8-10.

larangan tersebut wujud dengan mengambil kira *maqāṣid ‘Ammah*²⁹⁴ (tujuan-tujuan Umum) bagi menjaga kemaslahatan bersama antara penjual dan pembeli serta menghilangkan kemudaratan yang lebih besar dengan guna kaedah *الضرر يزال*.²⁹⁵

Kenyataan ini berdasarkan pada kebiasaan sebahagian besar masyarakat Indonesia dalam berbagai-bagai urusan niaga pasaran bagi menjana keuntungan perniagaan yang berlipat ganda menggunakan kedua-dua aktiviti ini terutamanya pada urusan niaga pasaran modal mahupun perbankan konvensional.²⁹⁶ Oleh itu, DSN MUI mengeluarkan keputusan menegah kedua-dua aktiviti tersebut bagi mencapai kemaslahatan umat Islam dalam menegakkan syariat Islam.²⁹⁷ Berbeza dengan metode *istiṣlāḥī* dengan proses *taqrīrī* yang digunakan oleh MPS SC bagi mengharuskan tindakan spekulasi dan *bay‘ ma‘dūm* pada produk waran dan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah dengan mengambil kira *maqāṣid khassah*²⁹⁸ (tujuan-tujuan khusus) bagi memudahkan mereka yang terlibat dengan perniagaan minyak sawit mentah dalam menghadapi risiko perniagaan secara lebih efisien dan efektif terutamanya terhadap risiko perubahan harga²⁹⁹, hal ini selaras dengan prinsip *siyasah iqtisādiyyah* iaitu siasah ekonomi bagi menjana modal dalam mempertingkatkan ekonomi negara.

Dari analisa beberapa keputusan hukum berkaitan isu-isu berbangkit dalam aktiviti pasaran modal serta prinsip muamalah di atas tampak bahawa masalah pasaran

²⁹⁴ Iaitu sesuatu yang dipelihara syarak serta diusahakan untuk dicapai dalam berbagai bidang syariat. (lihat Muḥammad al-Ṭahir ibn ‘Asyur, *Maqāṣid al-Syari‘ah al-Islāmiyyah*. Muḥammad al-Ṭahir al-Misawī (edit.), cet. 1. (t.tp: al-Baṣā’ir li al-Intāj al-‘Ilmi, 1998), 171).

²⁹⁵ ‘Abd al-Raḥmān bin Ṣāliḥ al-‘Abd al-Laṭīf, *al-Qawā’id wa al-Dawābiṭ al-Fiqhiyyah al-Mutaḍamman li al-Taysīr*, (Madinah al-Munawarah: al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah al-Madīnah al-Munawarah, 1423H/2003M), 1: 277.

²⁹⁶ Lihat dalam kritikan terhadap perilaku urusan niaga pasaran kewangan: <http://ekonomisyariah.info/blog/2013/09/25/kritik-terhadap-bank-syariah-pendekatan-tujuan-ekonomi-islam/>

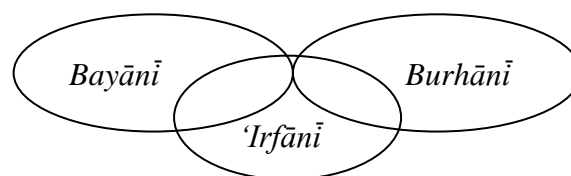
²⁹⁷ Hal ini disampaikan Ketua Pelaksana Harian Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), KH. Ma’ruf Amin, usai pembukaan Rapat Kerja Nasional MUI 2013 di Hotel Twin Plaza, Jakarta, Jum‘at (13/9/2013).

²⁹⁸ iaitu tujuan yang hendak dicapai syarak dalam tajuk dan bab tertentu. (lihat Muḥammad al-Ṭahir ibn ‘Asyur, *Maqāṣid al-Syari‘ah...*, 171)

²⁹⁹ Lihat Suruhanjaya Sekuriti Malaysia, *Keputusan Majlis...*, 84. Diharuskan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah kerana berdasarkan beberapa kajian terhadap isu judi, isu *gharar*, *bay‘ ma‘dūm* dan spekulasi serta *‘iwad*, tiada dijumpai semua isu di atas pada kontrak niaga hadapan tersebut.

modal adalah model urus niaga yang baharu yang secara spesifik tidak dapat merujuk pada imam mazhab *fiqh* tertentu. Akan tetapi, ia semata-mata merupakan pemikiran hukum hasil ijtihad kolektif. Bahkan ijtihad imam mazhab *fiqh* mengenai batasan dan pedoman umum tentang muamalah masih dijadikan “pisau” analisa untuk menilai dan menetapkan hukum muamalah yang terjadi ditengah-tengah masyarakat akibat daripada perkembangan kemajuan hidup umat manusia. Untuk itu, bagi mengelakkan kesalahfahaman dan kesan yang meragui terhadap kebolehan atau tegahan sesebuah instrument atau produk pasaran modal, penulis mencadangkan perlunya menambahkan satu lagi metod (*manhaj*) *istinbāt al-ḥukm* bagi memastikan keputusan hukum yang akan dikeluarkan tanpa ada keraguan dan mendapatkan ketetapan dan kekuatan pemikiran daripada Allah SWT, maka perlunya digunakan metode ‘*Irfānī*, iaitu sebuah metod dengan menggunakan pendekatan hati/ikhtiar (pendekatan spiritual)³⁰⁰. Kesemua metod (*manhaj*) *istinbāt al-ḥukm* iaitu *bayānī*, *burhānī* dan ‘*irfānī* mempunyai segi kelemahan dan kekurangan masing-masing, oleh itu perlunya diterapkan dengan menggunakan konsep teori integriti, iaitu teori kesatuan dalam mendapatkan hasil kajian yang memuaskan bagi masyarakat pengguna keputusan hukum, hal ini dapat dilihat dalam rajah tentang Konsep Integriti *Manhaj Istinbāt al-Ḥukm*, berikut:

Rajah 4.1. Konsep Integriti *Manhaj Istinbāt al-Ḥukm*



³⁰⁰ *Irfānī* yang dalam bahasa arab semakna dengan makrifat. Menurut sejarahnya epistemologi ini telah ada baik di Persia mahupun Yunani jauh sebelum datangnya teks-teks keagamaan, baik yahudi, Kristen maupun Islam. Sementara dalam tradisi sufisme Islam, *irfānī* baru berkembang sekitar abad 3 H/9 M dan abad 4 H/10 M. Sebagaimana dinyatakan Mohammad Muslih, Epistemologi *irfānī* lebih bersumber pada intuisi (*al-kasyf*), bukan teks sebagaimana *bayānī*. Oleh itu pendekatannya intuisi dan ilham. Sedangkan metodnya memakai *al-zauqiyah*, *al-riyāḍah*, *al-mujāḥadah*, *al-isrāqiyah*, *al-laduniyah*, atau penghayatan batin, yang merupakan beberapa istilah yang memang khas bagi kaum sufi. Tolak ukurnya dengan empati, simpati serta memahami orang, kelompok dan agama lain (*understanding others*). (lihat Mohammad Muslih, Filsafat ilmu, (Yogyakarta, Belukar, 2004), 219, 222, 221. Epistimologi ini dikembangkan oleh Filosof asal Maroko, Muhammad Abid al-Jabiri dalam bukunya yang bertajuk Formasi nalar Arab, (IRCiSoD, 2003) dan Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam, (Islamika, 2003).

Kemudian dari semua perbahasan di atas, perlu dijelaskan dan diambil perhatian bahawa hukum asal dalam muamalat adalah halal berdasarkan firman Allah SWT dalam surah Yunus (10): 59, iaitu:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ ءِاللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾

Surah Yunus (10): 59

Terjemahan: “Katakanlah (kepada kaum yang mengada-adakan sesuatu hukum): “Sudahkah kamu nampak baik-buruknya sesuatu yang diturunkan Allah untuk manfaat kamu itu sehingga dapat kamu jadikan sebahagian daripadanya haram, dan sebahagian lagi halal?” Katakanlah lagi (kepada mereka): “Adakah Allah izinkan bagi kamu berbuat demikian, atau kamu hanya mengada-adakan secara dusta terhadap Allah?””.

Ayat ini menunjukkan bahawa Allah SWT memberikan kebebasan dan kemudahan dalam kegiatan muamalat. Bahkan ianya mampu mengatasi transaksi moden yang sedang berkembang berdasarkan kaedah yang merupakan penjelasan daripada kebebasan dan kemudahan ayat di atas iaitu kaedah yang menyatakan bahawa hukum asal semua bentuk muamalat adalah boleh kecuali ada dalil yang mengharamkannya. Kaedahnya iaitu:

الأصلُ في المعاملة الإباحة إلا أن يدلَّ دليلٌ على تحريمها

Maksudnya: “Hukum asal semua bentuk muamalat adalah boleh dilakukan kecuali ada dalil yang mengharamkannya”.³⁰¹

Berdasarkan kaedah ini, fiqh muamalat akan sentiasa berusaha mewujudkan kemaslahatan, mengurangkan permusuhan dan perselisihan di antara manusia. Ini adalah kerana Allah SWT tidak menurunkan syariah, kecuali dengan tujuan untuk merealisasikan kemaslahatan hidup hamba-Nya dan ianya tidak bermaksud untuk membebani dan menyempitkan kehidupan manusia. Bahkan Imam Shāfi‘ī menegaskan:

³⁰¹ ‘Abd al-Raḥmān bin Ṣāliḥ al-‘Abd al-Laṭīf, *al-Qawā‘id wa al-Ḍawābiḥ al-Fiqhiyah al-Mutaḍamman li al-Taysīr*. (Madinah: al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah al-Madīnah al-Munawarah, 1423H/2003M), 1: 141.

أَنْ يَكُونَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحْلَّ الْبَيْعِ إِذَا كَانَ مِمَّا لَمْ يَنْهَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Maksudnya: “Allah telah menghalalkan setiap jual beli, apabila tidak ada larangan dari Rasulullah s.a.w.”³⁰²

Dari perbincangan ini, wujud persepsi yang berbeza ketika melakukan aktiviti muamalat antaranya aktiviti urus niaga pasaran modal yang boleh menyebabkan hukum asal muamalat berubah menjadi tidak boleh bergantung dengan dalil yang mengharamkannya. Oleh itu, berkaitan dengan hukum di atas, penulis mencadangkan beberapa perkara yang boleh diambil kira dan perhatian bagi memberikan panduan pada aktiviti muamalat, antaranya:

1. Konsep *Maṣlahah* dan *Mafsadah*

Dalam konsep ini yang perlu diambil perhatian ialah kaedah yang sering digunakan ulama *uṣūl* antaranya: (درء المفساد مقدم علي جلب المصالح)³⁰³ iaitu membendung kerosakan (*mafsadah*) lebih utama daripada menarik kebaikan (*maṣlahah*). Oleh itu, adanya tegahan aktiviti *bay‘ ma‘dūm* dan spekulasi memandangkan ianya termasuk bahagian jual beli yang mengandungi unsur ketidakpastian yang dikhuatiri boleh menimbulkan kerugian, sebagaimana yang telah ditegah Rasulullah dalam sabdanya tentang jual beli *gharar* yang selaras dengan kaedah tersebut. Perlu disebutkan di sini, bahawa *mafsadah* merupakan perkara yang dapat meluputkan *maqāsid al-syarī‘ah*. Sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Imam al-Ghazālī bahawa setiap perkara yang meluputkan kepentingan yang lima (*kulliyah al-khamsah*) merupakan *mafsadah*³⁰⁴. Oleh itu, sesuatu yang tergolong daripada *mafsadah* adalah semua perkara yang bercanggah dengan *maqāsid al-syarī‘ah*. Maka dalam perkara ini, bagi

³⁰² Al-Shafī‘ī, *al-Umm...*, 3: 3.

³⁰³ Ab. Latif Muda dan Rosmawati Ali, *Perbincangan Kaedah-kaedah Fiqh*. (Kuala Lumpur: Ilham Abati Enterprise, 2000), 37-44.

³⁰⁴ Al-Gazālī, *al-Mustafa min ‘Ilm ...*, 1: 287 (... وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة)

memastikan kewujudan *maṣlahah* secara hakiki, penolakan terhadap *mafsadah* juga harus berlaku.³⁰⁵ Sesuatu yang harus difahami ialah penolakan terhadap *mafsadah* merupakan sebahagian daripada operasi *maṣlahah*, manakala kewujudan *mafsadah* itu sendiri adalah hasil daripada pengabaian terhadap pencapaian *maṣlahah* dan penerimaan unsur-unsur yang membawa terhasilnya kerosakan. Justeru, akhirnya ia akan membawa kepada luputnya *maqāṣid al-sharī'ah*. Perkara yang membawa kepada peluputan *maqāṣid al-sharī'ah* itulah dikenali sebagai *mafsadah* kerana ia menghasilkan kerosakan, kemudaratan (*ḍarar*), ketidakadilan, kesempitan, kesusahan, kehilangan dan ketidakseimbangan dalam kehidupan manusia. Oleh itu, *mafsadah* pada spekulasi dan *bay' ma'dūm* harus ditolak. Di samping itu, konsep *ḍarar*, *gharar* dan *zulm* yang dikembangkan menjadi MAGHRIB (*maysir*, *gharar*, haram, riba dan batil) harus diambil perhatian demi menegakkan kemaslahatan

2. Konsep Keredaan

Berkaitan dengan konsep keredaan, perlu diambil perhatian ialah firman Allah SWT yang menyatakan bahawa seluruh urusan niaga bergantung pada tindakan suka sama suka sebagaimana yang telah difirmankan Allah SWT dalam surah al-Nisa' (4): 29 iaitu:

... إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ...

dilakukan secara suka sama suka di antara kamu...”), maka aktiviti urusan niaga pasaran sebenar bergantung pada niat³⁰⁶ pihak yang berkenaan. Kenyataan ini selaras dengan

kaedah: الْعَقْدُ فِي الْأَصْلِ فِي الْعَقْدِ رِضَى الْمُتَعَاقدَيْنِ وَنَتِيجَتُهُ مَا إلتَزَمَاهُ بِاتِّعَاقِدٍ yang bermaksud: “Hukum

³⁰⁵ Kerana pencapaian *maṣlahah* semata-mata tanpa penolakan terhadap *mafsadah* mengakibatkan berlaku pertentangan yang tidak berkesudahan di antara *maṣlahah* dan *mafsadah*. (lihat Ridzwan Ahmad, *Standard Maslahah dan Mafsadah dalam Penentuan Hukum Islam Semasa di Malaysia*, dalam Tesis, di Jabatan Fiqh dan Usul, (Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2004), 88.

³⁰⁶ Berkaitan dengan niat ini, Imam Syāfi'ī mempunyai pandangan yang menyatakan bahawa sesuatu akad itu hanya dinilai daripada sudut zahirnya sahaja dan perkara yang berkaitan dengan niat diserahkan kepada Allah SWT. Pernyataan ini dibuat ketika ia mempunyai pandangan tentang keharusan *bay' inah*. (lihat Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 4: 466-467; lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis...*, 24)

asal dalam transaksi adalah keredaan kedua-dua pihak yang berakad, hasilnya adalah berlaku sahnyanya yang dilakukan.”

Oleh itu, keredaan dalam transaksi adalah merupakan prinsip. Barulah transaksi akan menjadi sah apabila disandarkan kepada keredhaan kedua-dua pihak. Ertinya, tidak sah suatu akad apabila salah satu pihak dalam keadaan terpaksa atau dipaksa ataupun merasa tertipu. Sebagaimana yang boleh terjadi pada waktu akad yang sudah saling meredhai, tetapi salah satu pihak merasa tertipu, ertinya hilang keredhaan nya, maka akad tersebut menjadi terbatal.³⁰⁷ Bahkan ini selaras juga dengan ungkapan yang lebih singkat daripada Ibn Taimiyah: *رَضَا الْمُتَعَاقِدَيْنِ فِي الْأَصْلِ* yang bermaksud: “Dasar daripada akad adalah keredhaan kedua-dua pihak”.

3. Konsep Keuntungan³⁰⁸

Berkaitan dengan konsep keuntungan, Allah SWT telah berfirman dalam surah al-Baqarah (2): 16 iaitu: *فَمَا رِيحَتْ تَجَرَّتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ*, (“...maka tiadalah beruntung perniagaan mereka dan tidak pula mereka beroleh petunjuk hidayah”). Kenyataan daripada ayat ini menunjukkan bahawa keuntungan merupakan peranan yang besar bagi kesinambungan kegiatan ekonomi. Hal ini berdasarkan bahawa aktiviti harian manusia tidak terlepas daripada kegiatan ekonomi samada sebagai pihak yang memerlukan sesuatu atau sebagai pihak yang menyediakan keperluan bagi kelangsungan hidup manusia. Oleh itu, dalam kegiatan berkenaan mereka sentiasa berusaha meningkatkan

³⁰⁷ Contoh tertipu pada wujudnya barangan yang rosak saat diserahkan, di mana dalam hal ini pembeli yang merasa tertipu kerana dirugikan oleh penjual sebab barangan yang dijual beli terdapat cacat/rosak hasil daripada ketiadaan barangan ketika akad ataupun kerana spekulasi.

³⁰⁸ Ialah sebarang pertambahan kepada modal (*ra's al-māl*) hasil daripada kegiatan pelaburan yang diakui syarak seperti perniagaan, perindustrian dan seumpamanya, setelah ditolak semua kos yang dibelanjakan dalam usaha penghasilan keuntungan tersebut. (lihat Shamsiah binti Mohamad Ismail, *al-Ribh fī al-Fiqh al-Islāmī Dawābituh wa Tahdiduh fī al-Mu'assasah al-Māliyyah al-Mu'āsarah*, cet. 1. (Amman: Dār al-Nafā'is, 2002), 44; lihat juga Shamsiah Mohamad, “Ciri-ciri Keuntungan Menurut Perspektif Islam”, *Jurnal Syariah* jilid 10 bilangan 1, Januari 2002 [10:1, 2002], (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2002), 122.

keupayaan samada dari segi pengeluaran atau pengurusan dan sebagainya, demi untuk menambah perolehan modal bagi mempertingkatkan perekonomian. Maka keuntungan mempunyai peranan yang besar sebagai nadi penggerak dalam menjamin kesinambungan kegiatan ekonomi tersebut. Kerana tanpa adanya penambahan perolehan modal, dijangkakan aktiviti perekonomian akan jatuh muflis disebabkan modal yang selalu dipakai bagi memenuhi keperluan harian untuk kelangsungan hidup.

Dalam hal ini, penulis akan meletakkan ciri-ciri keuntungan yang sesuai dengan perspektif Islam antaranya:³⁰⁹ *pertama*, bebas daripada unsur riba. *Kedua*, bersih daripada unsur *ghabn fāḥisy*³¹⁰ yang berpunca daripada *taghrīr*³¹¹. *Ketiga*, bersih daripada unsur *gharar*. *Keempat*, tiada unsur *iḥtikār*. Keempat-empat ciri tersebut merupakan perkara yang perlu diambil kira ketika membahaskan instrumen pasaran modal Islam, kerana status halal sesuatu urusan niaga menjadi punca keuntungan yang diperolehi dalam menegakkan prinsip syariah iaitu terhindar daripada unsur *ḍarar*, *gharar* dan kezaliman.

Akhirnya pada pendapat penulis, punca utama daripada perbezaan antara keputusan DSN MUI dan MPS SC sebenar ialah perbezaan dalam memahami bentuk keuntungan yang hendak diperolehi.³¹² Apabila keuntungan berdasarkan kemaslahatan khas tetapi wujud kemudahan lain daripada keuntungan yang diperolehi sehingga ia

³⁰⁹ Ciri-ciri keuntungan ini merupakan bahagian daripada kajian Shamsiah Mohamad yang dituliskan dalam artikel pada *Jurnal Syariah* API-UM. (lihat Shamsiah Mohamad, "Ciri-ciri Keuntungan Menurut Perspektif Islam", 121-137)

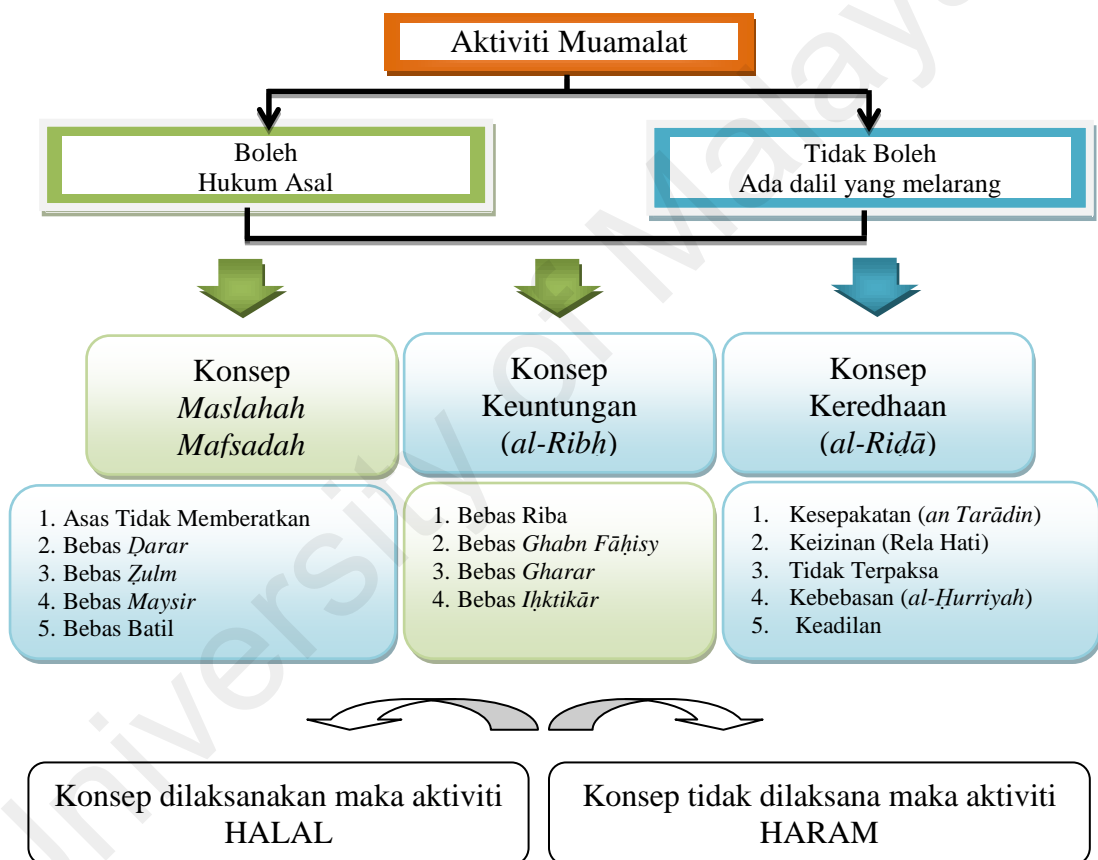
³¹⁰ Yang dimaksudkan dengan *ghabn* di sini ialah ketidakseimbangan nilai antara barang pertukaran yang tidak diketahui oleh pihak yang menanggung kerugian (*maghbūn*) semasa akad dilakukan. Sedangkan *ghabn fāḥisy* iaitu berlipat ganda nilai ketidakseimbangannya. (lihat al-Ba'li, *Dawābiṭ al-'uqūd*, cet.1 (Kaherah: Maktabah Wahbah, tt), 275; lihat juga Shamsiah Mohamad, "ciri-ciri Keuntungan., 125)

³¹¹ Merupakan sinonim daripada *tadlīs*. Iaitu penipuan atau memberi gambaran palsu tentang sesuatu barang yang hendak dijual sehingga mempengaruhi pembeli agar membeli barang berkenaan dengan harga yang disebut oleh penjual. (lihat *ibid.*,)

³¹² Seperti pada kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah, waran panggilan, TSR, saham, obligasi (sukuk), reksadana, dan lain-lain. Yang pada intinya kewujudan instrumen tersebut bagi memperoleh tambahan modal untuk mempertingkatkan perekonomian samada modal bagi sesebuah syarikat, masyarakat awam yang hendak menambah modal bahkan biaya kehidupan mahupun bagi negara. Tambahan modal inilah dikatakan sebagai keuntungan sebagaimana yang telah didefinisikan oleh Shamsiah Mohamad.

boleh menciptakan kerugian, maka sepatutnya aktiviti tersebut dilarang,³¹³ bahkan sebaliknya. Oleh itu, sebaiknya konsep keuntungan lebih awal diberi perhatian bagi hujah sesebuah instrumen pasaran modal Islam. Kemudian barulah mengambil kira konsep kemaslahatan dan keredhaan bagi menilai sesebuah instrumen pasaran modal Islam yang berkaitan dengan isu berbangkit yang digunakan. Ketiga-tiga konsep ini dapat diringkaskan dalam carta 4.1 berikut:

Carta 4.1: Konsep Dasar Aktiviti Muamalat



³¹³ Seperti wujudnya aktiviti riba, *gharar*, bahkan *ihtikār*, yang boleh menyebabkan wujudnya kemudaratan antaranya kerugian samada semasa ataupun hadapan, kerana semua aktiviti tersebut merupakan tindakan yang berasal daripada hawa nafsu manusia bukan kehendak Allah. Salah satu contoh daripada kehendak nafsu manusia adalah sebuah agakan (spekulasi), di mana jika agakan tersebut tidak terjadi di luar batas kemampuan manusia, maka kerugian bagi salah satu pihak akan ditimpakan, oleh itu Nabi s.a.w telah pun memberi panduan bagi menghindari aktiviti tersebut antaranya sabda beliau لا ضرر ولا ضرار bahkan kaedah fiqh pun telah memberi panduan ke atas aktiviti tersebut antaranya: *درء المفسد مقدم علي جلب المصالح*.

4.3 Faktor-faktor yang Memberi Kesan dan diambil kira dalam Penetapan

Pada zaman moden sekarang, keputusan hukum ialah merupakan pendapat hukum daripada ahli majlis atau ulama samada secara individu mahupun kolektif sebagai jawapan keatas pertanyaan yang diajukan ataupun respon keatas perkara (kes sosial) yang berkembang dalam masyarakat. Ini berbeza dengan perkara pada masa silam (klasik), keputusan hukum yang seterusnya diperkatakan fatwa diberikan oleh seorang Mufti atau 'alim sebagai individu keatas pertanyaan yang diajukan. Oleh kerana sifatnya sebagai ekspresi daripada interplay yang terus menerus antara norma Islam dan keperluan nyata masyarakat, maka keputusan hukum selalu bersifat dinamis dari segi pengungkapannya, meskipun belum tentu dinamis dari segi isinya.

Daripada makna dan sifat keputusan hukum di atas, maka keputusan hukum pada satu sisi ianya merupakan objek kajian hukum Islam (dalam erti kajian fiqh dan usul fiqh), tetapi pada sisi yang lain keputusan hukum juga dapat digunakan sebagai sumber yang mustahak bagi penulisan sejarah sosial, ekonomi dan politik suatu masyarakat Islam dimana ahli majlis atau ulama itu berada atau Negara dimana keputusan hukum tersebut dikeluarkan. Bahkan beberapa keputusan samada yang dikeluarkan DSN mahupun MPS dapat digolongkan sebagai tindak balas terhadap cabaran perkembangan zaman moden sekarang, antaranya globalisasi, teknologi semasa, sistem kewangan moden, informasi dan lain-lain.

Pasaran modal Islam merupakan perkara baharu dalam kajian fiqh muamalah, kerana ianya wujud daripada perkembangan manusia dan perubahan sosial yang terjadi dalam beraktiviti keseharian berkaitan ekonomi dan kewangan. Wujudnya perubahan sosial dalam masyarakat tersebut, sangat mempengaruhi cara berfikir dan sudut pandang dalam bermasyarakat itu pula. Semakin laju tingkat perubahan semakin laju pula cara berfikir sesuatu komuniti dan semakin terbuka untuk menerima sebarang hal baharu

serta terkadang meninggalkan hal lama yang sudah menjadi sebuah tradisi sesuatu pemikiran.

Sikap menerima perubahan inilah yang dimiliki oleh majoriti umat Islam di Indonesia dan Malaysia dalam menerima kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Dan demikian pula dalam hal-hal yang berhubungkait dengan khazanah keilmuan Islam khususnya bidang hukum bermuamalat yang berlaku pada masyarakat tempatan. Daripada analisa-analisa isu-isu berbangkit dalam aktiviti pasaran modal Islam dan prinsip muamalah pada pasaran modal Islam samada yang tertera dalam keputusan DSN MUI mahupun MPS SC, didapati beberapa faktor yang menjadi kesan dan diambil kira dalam penetapan sesebuah keputusan hukum berkaitan pasaran modal Islam di atas, faktor-faktor tersebut antaranya: faktor lokaliti (budaya tempatan), teknologi semasa dan peraturan perundangan. Mengenai faktor tersebut akan penulis huraikan dalam perbahasan berikut:

4.3.1 Lokaliti (Budaya Tempatan)

Budaya atau kebudayaan (berasal daripada perkataan Sanskrit, buddayah, yang merupakan kata jamak bagi perkataan buddhi, yang bermaksud budi pekerti atau akal), secara amnya ianya membincangkan hal-hal berkaitan budi dan akal manusia. Menurut Kamus Dewan, Budaya adalah cara berfikir atau cara berkelakuan. Kebudayaan pula adalah keseluruhan cara hidup yang merangkumi cara bertindak, berkelakuan dan berfikir. Ia juga merupakan segala hasil kegiatan dan penciptaan yang berupa kebendaan atau kerohanian sesuatu masyarakat.³¹⁴ Dalam pengertian yang luas pula bermaksud segala sesuatu yang dibawa atau dikerjakan oleh manusia, berlawanan dengan “perkara semula jadi” yang bukan diciptakan atau boleh diubah oleh manusia.

³¹⁴ Sheikh Othman Sheikh Salim, *Kamus Dewan Edisi Baru*, (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992), 1328

Manakala Budaya menurut bahasa arab dan terminologi Usul Fiqh, ianya dikenali sebagai *al-‘Ādah* (العادة) dan *al-‘Urf* (العرف).³¹⁵ Ibnu ‘Abidin menyebut *al-‘Ādah* dan *al-‘Urf* sebagai “sesuatu yang telah mendasari jiwa melalui pemikiran, yang diterima oleh naluri yang suci.” Sedangkan Al-Jurjani mendefinisikan *al-‘Urf* sebagai “Sesuatu amalan yang mendasari jiwa dengan penyaksian akal yang diterima oleh tabiat semula jadi manusia.” Menurut kebanyakan ulama seperti Mustafa Ahmad al-Zarqa’, Abdul Wahhab Khallaf dan Wahbah al-Zuhayli berpendapat *al-‘Ādah* dan *al-‘Urf* berkongsi makna yang sama iaitu Sesuatu kebiasaan bagi sebuah masyarakat dalam percakapan, dan amalan.³¹⁶

Dari definisi-definisi di atas, budaya terbahagi kepada dua: (1).Budaya dalam bentuk nyata, ia merujuk kepada pelbagai bentuk budaya kebendaan, seperti pakaian, rumah, hiasan, benteng, istana, peralatan memasak, senjata dan banyak lagi; (2).Budaya dalam bentuk tidak nyata terdiri daripada bahasa, sistem kepercayaan, sistem makanan, sistem tarian, sistem muzik dan lain-lain. Sedangkan rukun budaya terbahagi kepada tiga, iaitu (1). Tersebar luas dalam masyarakat dunia ataupun sesatu kelompok masyarakat; (2). Telah lama wujud serta konsisten sehingga susah untuk meninggalkannya; (3). Dari segi dalaman, amalan tersebut dirasakan perlu diikuti oleh individu dalam sesuatu masyarakat. Berkaitan dengan syarat penerimaan budaya tempatan, ianya terdiri kepada tiga syarat, iaitu: (1). Hendaklah ia benar-benar menjadi budaya yang konsisten dan ia menjadi susah untuk ditinggalkan sekiranya datang amalan baharu; (2). Hendaklah ia wujud lebih awal daripada sesuatu kontrak

³¹⁵ Muhammad Idris Abdul Rauf Al-Marbawy, *Kamus Idris Marbawy*. (Kuala Lumpur : Darul Nu’man, 1995), 144; lihat juga E al-Qamus, http://alqamus.moe.edu.my/ealqamus/v4/kata_nama.aspx?id=21227, 20 April 2012

³¹⁶ Ahmad Sufyan Che Abdullah dan Ab Mumin Ab Ghani, ‘*Urf* Dan Justifikasinya Dalam Analisis Hukum *Fiqh Al-Mu‘āmalat*, *Jurnal Syariah*, (Non-ISI/Non-SCOPUS Cited Publication) Vol. 16, No. 2, 2008), 407; Al-Marbawy, *Kamus Idris Marbawy*., 144

(dalam muamalah); (3). Tidak bercanggah dengan nas-nas dan prinsip-prinsip umum syariah.³¹⁷

Tempatan bermaksud ialah sesuatu yang berkaitan dengan tempat, di tempat itu sendiri.³¹⁸ Berbicara budaya tempatan tidak terlepas daripada perbahasan yang berhubungkait dengan perbahasan sosial, kerana ianya terbentuk daripada perkembangan manusia dalam sebuah masyarakat. Oleh itu, wujudnya perubahan sosial dalam masyarakat, sangat mempengaruhi cara berfikir dan sudut pandang dalam bermasyarakat itu pula. Semakin laju tingkat perubahan semakin laju pula cara berfikir sesuatu komuniti dan semakin terbuka untuk menerima sebarang hal baru serta terkadang meninggalkan hal lama yang sudah menjadi sebuah tradisi sesuatu pemikiran.

Sikap menerima perubahan inilah yang dimiliki oleh majoriti umat Islam di Indonesia dan Malaysia dalam menerima kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Dan demikian pula dalam hal-hal yang berhubungkait dengan khazanah keilmuan Islam khususnya bidang hukum bermuamalat yang berlaku pada masyarakat tempatan. Berbicara perkara masyarakat tempatan tidak terlepas daripada perbahasan berkaitan budaya tempatan. Jadi budaya tempatan adalah merupakan salah satu faktor yang amat penting yang mempengaruhi pengeluaran keputusan hukum bahkan ianya juga merupakan sokongan dalam pelbagai kebijakan Negara bagi menjana kemajuan dan kebersatuan sesebuah Negara, kerana keputusan hukum pada akhirnya akan dilaksanakan dan digunapakai oleh masyarakat tempatan itu sendiri, oleh itu faktor lokaliti (budaya tempatan) amat penting diambil kira.

Melihat jumlah penduduk dikedua-dua Negara samada Indonesia mahupun Malaysia, didapati majoriti masyarakatnya beragama Islam. Di mana dalam menjalankan hidup dan kehidupan sehari-hari dalam proses bermasyarakat ianya

³¹⁷ Mohamad Zain Musa & Nik Hassan Nik Abdul Rahman (2010). Peranan Budaya Dalam mempermosikan keharmonian di Asia Tenggara, *Jurnal Terjemahan Alam & Tamadun Melayu*, 1:2 (2010), 183-189, (Bangi: Fakulti Aalam dan Tamadun Melayu UKM) daripada: <http://pkukmweb.ukm.my/terjemah/images/stories/AlamTamadun2010012NEW.pdf>

³¹⁸ Lihat <http://ms.wikipedia.org/wiki/Budaya>

dilakukan dengan menggunakan panduan daripada ajaran Islam. Oleh itu sudah pasti semua yang berkaitan aktiviti sosial kemasyarakatan termasuk aktiviti bermuamalah harus mengikuti panduan ajaran Islam. Keputusan hukum berkaitan pasaran modal ialah merupakan salah satu bahagian daripada melaksanakan proses bermasyarakat yang sesuai ajaran Islam. Aktiviti yang tidak mengikuti ajaran Islam sebenar akan membuat masyarakat terpesong dalam kecacuran aqidah yang pada akhirnya mengakibatkan kerosakkan kebijakan Negara bagi menjadikan masyarakatnya yang aman dalam mendapatkan keberkahan hidup dan kehidupan dari Allah.

Kenyataan ini menunjukkan bahawa peranan budaya tempatan dalam pembinaan hukum Islam adalah amat mustahak kerana ia merupakan salah satu sumber yang dapat memenuhi keperluan serta mencapai objektif syariat, di samping itu ianya juga dapat memberi petunjuk atau hujah baru bagi syariat dan memainkan peranan dalam melaksanakan wawasan masyarakat dan kehendak manusia yang berlainan bangsa serta menyuburkan perkembangan *al-Fiqh al-Islāmī* yang dianggap sebagai pelengkap kepada dalil-dalil syarak, bahkan ianya juga menjadi syarat kepada mujtahid dalam pengeluaran hukum supaya memahami *urf* setempat sebelum mengeluarkan hukum. Oleh yang demikian, wujudnya hubung kait antara budaya tempatan dengan *Maqāṣid al-Sharīah* dalam penetapan sesebuah keputusan hukum. kewujudan ini dikeranakan dalam penentuan *maṣlahah* harus dilihat berdasarkan '*Urf* semasa masyarakat tempatan. Bahkan penetapan sesuatu hukum tanpa merujuk kepada '*Urf* tempatan mungkin akan menyebabkan kesukaran kepada sesuatu masyarakat tersebut, oleh itu Imam al-Sarkhasi menyebut: (أن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي لأن في التزاع عن العادة الظاهرة حرجا بينا). Jadi dapat disimpulkan di sini bahawa hukum berubah sekiranya budaya yang diamalkan berubah disebabkan peredaran zaman dan pemikiran. Bahkan sesuatu hukum tidak terbit daripada sesuatu budaya tetapi hukum yang telah sedia ada itu berubah berdasarkan budaya yang berubah-ubah. Hal ini selari dengan pernyataan Wahbah al-Zuhayli, iaitu

(ويقدم العرف المكاني أولاً في المكان على العرف الفقهي العام). Dan ianya juga dapat diperkatakan bahawa kelahiran mazhab-mazhab fiqh yang berbeza dalam Islam sebenarnya banyak dipengaruhi oleh 'urf setempat pengasas mazhab masing-masing.

Dalam menjalankan kebijakan ekonomi khususnya pasaran modal, kerajaan Malaysia dan Indonesia banyak mengambil kira faktor budaya tempatan,³¹⁹ ini dapat dilihat daripada beberapa instrument atau produk pasaran modal Islam yang telah dikeluarkan keputusan hukumnya, antaranya saham syariah, waran, obligasi syariah atau sukuk, kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah dan lain-lain,³²⁰ yang ditetapkan berdasarkan kenyataan bahawa majoriti penduduknya beragama Islam yang seharusnya melakukan aktiviti bermuamalah sesuai dengan prinsip syariah, dan ianya juga sebagai respon terhadap cabaran sistem kewangan dan pasaran modal moden yang bersifat konvensional dengan menawarkan suatu sistem ekonomi alternative³²¹

³¹⁹ Kerana yang menjadi pondasi utama dalam beradat-istiadat samada bagi bangsa Indonesia mahupun Malaysia adalah agama Islam, kerana agama Islam menjadi salah satu sumber beradat-istiadat bangsa Indonesia dalam kehidupan sehari-hari, bahkan juga berlaku bagi kerajaan Malaysia. Hal ini dikeranakan masyarakat Indonesia dan Malaysia majoriti beragama Islam. Oleh kerana itu, dalam pepatah masyarakat tempatan di Indonesia wujud pepatah "*adat-istiadat bersendikan syarak dan syarak bersendikan kitabullah*". Hal ini menyiratkan wujudnya norma sopan-santun dan tata pergaulan masyarakat. Dasar kebiasaan inilah yang akhirnya menjadi panduan bagi membuat keputusan Negara.

³²⁰ Salah satu Contohnya dalam mekanisma tawar menawar (*bay' musawamah*) dalam Keputusan DSN MUI dan lelong (*bay' muzāyadah*) dalam Keputusan MPS SC, digunakannya kebiasaan masyarakat tempatan iaitu di Indonesia selalu menggunakan istilah tawar menawar, manakala di Malaysia selalu menggunakan istilah lelong bahkan wujud dalam masyarakat tempatan pola sopan santun dalam mengurus niaga samada tawar menawar ataupun lelong, iaitu kebiasaan dalam budi bicara dan pengambilan keputusan mendahului yang dahulu dalam tawaran daripada yang terkemudian. Ini tertera dalam keputusan berkaitan aktiviti urus niaga pasaran bahawa dalam jual beli harus menggunakan pola tawar menawar (*bay' musawamah*) dan lelong (*bay' muzāyadah*), di mana ketentuannya dalam Bursa efek atau Bursa Malaysia, sesiapa yang dahulu menawar dan tawaran tersebut tiada unsur *gharar* serta spekulasi maka dia lah yang akan menang dalam urus niaga jual beli. Kebiasaan ini tertera dalam pepatah adat: "*Adat yang keras tidak tertarik, Adat lunak tidak tersudu, Dibuntal singkat, direntang panjang, Kalau kendur berdenting-denting, Kalau tegang berjela-jela, Itulah adat sebenar adat*" dan pepatah "*Beralih musim ia layu, Bertuhan angin ia melayang, Bersalin baju ia tercampak*", dan pepatah penguasa "*Hukum adil kepada rakyat, tanda raja beroleh inayat*" (sila lihat Sujiman, P. H. M, *Adat Raja-raja Melayu*. (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1983). 10.

³²¹ Interaksi sosial antara sesama warga dalam masyarakat majemuk itu menuntut kerangka rujukan (*term of reference*) maupun mekanisma pengendalian yang mampu memberikan arah dan makna kehidupan bermasyarakat yaitu kebudayaan atau budaya tempatan yang dapat menjembatani pergaulan sesama warga secara efektif, khususnya dalam kebijakan ekonomi dan kewangan. Pepatah adat: *Tebing ditingkat dengan undang, Negeri dihuni dengan lembaga, Kampung dikungkung dengan adat.*

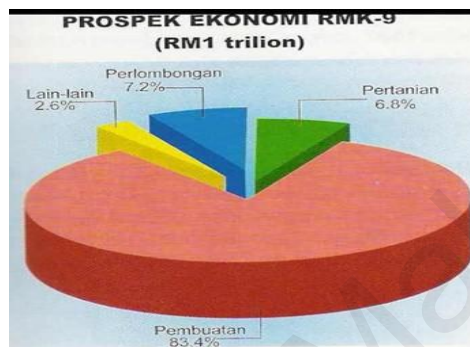
berdasarkan prinsip syariah sebagaimana tertera dalam keputusan-keputusan DSN MUI dan MPS SC, yang bertujuan untuk memelihara kerukunan umat beragama serta tetap menjaga keutuhan umat Islam.

4.3.2 Teknologi Semasa

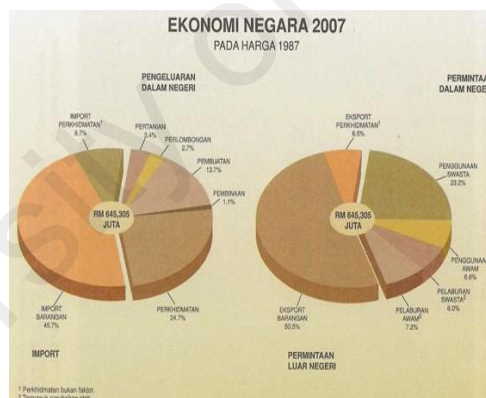
Teknologi merupakan suatu pembangunan dan penggunaan alatan, mesin, bahan dan proses untuk membantu penyelesaian masalah-masalah manusia. Istilah teknologi selalunya berkait rapat dengan rekaan yang menggunakan prinsip sains dan proses terkini. Namun, rekaan lama masih menunjukkan teknologi. Teknologi adakalanya wujud pada pembangunan dan penggunaan alatan, mesin, bahan dan proses untuk menyelesaikan masalah manusia ataupun digunakan dalam bidang ekonomi, yang mana teknologi dilihat sebagai tahap pengetahuan semasa dalam menggabungkan sumber bagi menghasilkan produk yang dikehendaki. Oleh itu, teknologi akan berubah apabila pengetahuan teknikal kita berubah.

Berkaitan dengan proses untuk membantu penyelesaian masalah-masalah manusia, teknologi dilakukan dengan cara “pembuatan” yang merupakan sesuatu aktiviti yang dilakukan untuk menghasilkan sesuatu produk daripada bahan mentah dan faktor pengeluaran lain dengan menggunakan proses, mesin dan teknik yang terancang sepenuhnya. Proses dan teknik yang digunakan dalam proses tersebut sentiasa disokong oleh teknologi yang sentiasa berubah dari semasa ke semasa. Pembuatan memainkan peranan penting dalam pembangunan sesebuah negara. Malah terdapat anggaran di beberapa Negara bahawa lebih daripada satu pertiga daripada nilai bagi semua barangan dan perkhidmatan yang dihasilkan oleh sesebuah negara industri telah disumbangkan oleh aktiviti pembuatan. Oleh kerana ianya sebagai kegiatan manusia, teknologi wujud sebelum sains dan kejuruteraan. Ia merangkumi pengetahuan manusia mengenai masalah-masalah sebenar dalam reka bentuk alatan, mesin ataupun proses.

Di Negara Malaysia penemuan teknologi terkini melibatkan kelapa sawit sudah banyak memberi kesan kepada masyarakat keseluruhannya. Ini kerana Malaysia merupakan pengeluar utama dunia minyak sawit mentah dan sudah pasti majoriti masyarakatnya mengusahakan ladang atau kebun kelapa sawit. Di Malaysia, kerajaan memberikan penekanan kepada penerokaan teknologi. Dalam belanjawan RMK 9, sebanyak 83.4 % diperuntukkan untuk pembuatan. Lihat Carta di bawah:



Sumber : Kementerian Kewangan Malaysia.(2006), Bajet 2007.



Sumber: Berita Harian.(6 Januari 2007).Pengeluaran Sawit Mentah November Naik 10.8 Peratus. Ms5

Oleh itu, Kerajaan Malaysia berterusan menghasilkan teknologi dari semasa kesemasa. Sebagai contoh dalam bidang pembuatan berasaskan kelapa sawit, berbagai penemuan telah dibuat. Bahkan Kerajaan sentiasa memberikan peluang kepada mereka yang melakukan peyelidikan dan kajian dalam penghasilan produk tertentu. Jadi dapat diperkatakan di sini bahawa kemajuan sesebuah negara boleh di nilai dengan kemajuan dalam penghasilan teknologinya dan bukannya penggunaan teknologi dari luar semata-mata.

Berdasarkan kajian terhadap amat pentingnya teknologi dan terbukti telah menjayakan pembangunan, maka MPS mengkaji instrument atau produk pasaran modal derivative bagi mengumpulkan modal dan menjana pembangunan ekonomi dan kewangan Negara. Ini dilakukan kerana keperluan masyarakat industri kewangan dan masyarakat am yang teramat penting bagi mempertingkatkan dan memperkasa perekonomian, antara contohnya dikeluarkannya keputusan hukum berhubungkait kontrak niaga hadapan komoditi iaitu kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah atau *crude palm oil (CPO) futures contract*³²². Dalam resolusi ini, MPS SC mentakrifkan kontrak niaga hadapan komoditi ini sebagai satu perjanjian urus niaga bursa (*exchange traded agreement*) untuk membeli dan menjual sesuatu barangan komoditi yang terdapat di pasaran sebenar (pasaran tunai) dalam suatu kuantiti yang standard, pada tarikh masa hadapan dan tempat penghantaran yang telah ditetapkan. Kerana itulah, Ianya menjadi suatu inovasi produk kewangan tempatan bagi memudahkan mereka yang terlibat dengan perniagaan minyak sawit mentah dalam mengurus risiko perniagaan secara lebih efisien dan efektif terutamanya terhadap risiko perubahan harga.

Berbeza keadaannya dengan Negara Indonesia, walaupun kerajaan telahpun membuat teknologi semasa berkaitan minyak sawit mentah, akan tetapi kerajaan Indonesia belum lagi mengambil kira pasal teknologi semasa bagi menciptakan instrument atau produk pasaran modal yang berhubung kait dengan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah. Mengikut Kanny Hidayat,³²³ kerajaan Indonesia masih mengkaji berkaitan instrument atau produk pasaran modal yang utama seperti saham, obligasi, reksadana, dan sebahagian produk derivative hanya sahaja masih sedikit antara contohnya KIKEBA yang masih dalam tahap pengkajian lanjutan. Beliau juga

³²² Resolusi ini diputuskan dalam mesyuarat ke-11 pada 26 November 1997 yang memutuskan bahawa kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah adalah diharuskan kerana ia selaras dengan prinsip-prinsip Syariah. (sila lihat Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis Penasihat Syariah.*, 84-86)

³²³ Temu bual bersama Kanny Hidayat, Naib Setiausaha BPH DSN MUI, pada 15 Jun 2011

menyatakan bahawa salah satu faktor penyebab DSN tidak mengeluarkan keputusan hukum berkaitan dengan produk derivative kerana produk derivative tidak berkembang di pasaran modal konvensional sehinggalah dijangkakan tidak akan berkembang pula di pasaran modal Islam, oleh itu keputusan hukum hanya dikeluarkan pada keperluan masyarakat industri kewangan sahaja.

Dari perbahasan di atas dapat disimpulkan bahawa teknologi semasa menjadi salah satu kesan dan faktor yang diambil kira dalam penetapan sesebuah keputusan hukum berkaitan pasaran modal Islam, kerana teknologi dijangkakan dapat menghilangkan ketidak wujudan sesuatu barangan ketika transaksi pasaran dilakukan, ini menyebabkan *ma'dūm* atau ketiadaan barangan ketika transaksi boleh hilang dari syarat bolehnya transaksi menurut prinsip syariah kerana barangan dijangkakan wujud masa hadapan dalam kualiti dan kuantiti yang baik³²⁴, sehinggalah ianya boleh mengawal harga sawit dipasaran global.

4.3.3 Peraturan dan Perundangan Negara

Terdapat tiga teori yang diperkenalkan berhubung kait ke atas pelaksanaan undang-undang Islam di Indonesia. Dua teori pertama diperkenalkan oleh kerajaan Belanda dan satu teori semasa yang dibentangkan oleh ilmuan Indonesia. Teori yang paling akhirlah yang merupakan teori canggahan dan termasuk teori yang menggagalkannya. Ketiga teori itu menurut tertibnya ialah *receptio in complexu*³²⁵, *receptie theorie*³²⁶ dan *receptie*

³²⁴ Bahkan hilangnya unsur *gharar* dalam kontrak terbahit dikeranakan perkara-perkara yang berkaitan seperti jumlah barangan, jenis, harga, dan penyerahan telahpun dimaklumkan kepada peserta pasaran. Oleh itu, dalam penyelesaian kontrak boleh juga dibuat secara tunai sebelum tarikh matang atau penyerahan secara fizikal ketika matang. Dan apabila berlaku kegagalan penyerahan oleh penjual, kerugian akan dijamin oleh Rumah Penjelasan. Hal inilah yang menyebabkan unsur-unsur *gharar* adalah tidak wujud.

³²⁵ Teori yang dibentangkan oleh Lodewijk Willem Christian Van Den Berg (1845-1927). Teori ini mempunyai erti bahawa undang-undang yang menjadi keyakinan dan dilaksanakan oleh seseorang sejalan dengan perpaduan yang cekap bagi agama yang diyakininya. Oleh itu, jika seseorang beragama Islam maka sudah semestinya undang-undang Islamlah yang berlaku baginya. Demikian sebaliknya bagi agama lain. Dengan erti kata, teori ini boleh dipadankan dengan istilah “teori penerimaan secara bersepadu atau sempurna”. lihat Muhammad Daud Ali, *Bangunan-bangunan Islam*. (Jakarta: Bintang Press, 1968), 4.

*a contrario*³²⁷. Berkaitan dengan undang-undang Nasional, Ichtijanto³²⁸ menambahkan dengan sebuah “teori kewujudan” (*exist*) yang merupakan bahagian umum daripada undang-undang nasional, di mana ianya sebagai nilai dan isi undang-undang Islam yang berfungsi sebagai penapis bahan undang-undang nasional, atau dalam erti lain ia sebagai rujukan utama dan sumber asas undang-undang nasional. Untuk itu, sebagai kemandiriannya dan kekuatan *murūah*, ianya diiktiraf oleh undang-undang nasional dan diberikan status sebagai undang-undang nasional.

Teori *receptie exit* yang seterusnya dikembangkan dengan teori *receptio a contrario* kemudian dikuatkan dengan teori kewujudan lebih bersesuaian dengan keadaan dan budaya masyarakat Indonesia, kerana undang-undang Islam adalah undang-undang yang terdapat dan dilaksanakan bagi masyarakat kerana majority penduduknya beragama Islam. Walaupun undang-undang Islam yang dimasukkan kepada undang-undang nasional bukan hanya sumber-sumber undang-undang agama sahaja melainkan berdasarkan masalah umum. Oleh itu, dalam perspektif ilmu *Uṣūl Fiqh* sebuah adat (budaya) perlu dipertimbangkan ke atas undang-undang Islam manakala tidak ada

³²⁶ Atau teori resepsi yang diperkenalkan oleh Christian Snouck Hurgronje (1857-1936). Teori ini merupakan teori bingkangan ke atas teori *receptio in complexu*. Teori ini seterusnya dikembangkan dengan berterusan oleh pakar undang-undang adat Cornelis Van Vollenhoven (1874-1933) dan Bertrand Ter Haar (1892-1941). Teori ini awalnya daripada kesimpulan yang memperkatakan bahawa undang-undang Islam baru dimaklumkan dan dilaksanakan sebagai undang-undang pada masa undang-undang adat pun telah menerimanya. Di sini boleh difahamkan bahawa undang-undang Islam kedudukannya di bawah undang-undang adat. Oleh kerananya, jika didapati undang-undang Islam dipaktikkan dalam kehidupan masyarakat pada hakikatnya ianya bukan undang-undang Islam, melainkan undang-undang adat. Dengan erti kata lain, teori ini boleh dipadankan dengan nama “teori penerimaan”. lihat Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*, cet. XII (Jakarta: Rajawali Press, 2004), 242-243.

Akan tetapi teori resepsi ini mendapat tantangan dari pemikir Islam Indonesia, salah satunya Hazairin (1906-1975). Menurut beliau teori resepsi adalah “teori iblis”, kerana bertujuan untuk menghapus berlakunya hukum Islam. Kemudian hazairin mengemukakan teori *receptie exit*, bahawa teori ini harus *exit* (keluar) dari teori hukum Nasional Indonesia kerana bertentangan dengan Undang-undang Dasar 1945 serta bertentangan dengan al-Quran dan hadis. Lihat Hazairin, *Tujuh Serangkai ...*, 116.

³²⁷ Teori ini dikembangkan oleh Sajuti Talib (1929-1990). Teori ini lebih dikenal merupakan “teori yang menggagalkan”, kerana teori ini memperkatakan pendapat yang sangat bercanggah dengan hala tuju dengan *receptie theory* Christian Snouck Hugronje. Kewujudan teori ini justru undang-undang adatlah yang berada di bawah undang-undang Islam dalam kedudukannya dan mestilah satu tujuan dengan undang-undang Islam. Dengan erti kata, undang-undang adat yang baru boleh berjalan apabila telah dikuatkuasakan oleh undang-undang Islam. Lihat Sajuti Thalib, *Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam*. (Jakarta: Bina Aksara, 1985), 58-63.

³²⁸ Ianya adalah seorang ahli hukum dan dosen di beberapa perguruan tinggi di Indonesia. Lihat H. Ichtijanto SA, *Hukum Islam dan Hukum Nasional*. (tp: t.p, t.t), 86-87.

sumber yang sah dan kuat yang terdapat pada *naş syara'* dan tidak bercanggah dengan nas al-Quran dan hadis. Teori ini sangat bercanggah dengan teori *receptie theory* yang berupaya untuk menghadang kemajuan yang cepat bagi undang-undang Islam, kerana anggapan bahawa undang-undang Islam yang dikuatkuasakan sebagai undang-undang harus telah diiktirafkan oleh undang-undang adat.

Sejarah hukum Islam di Indonesia menurut sebahagian ahli sejarah bermula pada abad pertama Hijriyah atau pada sekitar abad ketujuh dan lapan Masihi.³²⁹ Sepanjang kajian tentang sejarah hukum Islam di Indonesia, menampakkan bahawa sejak berabad-abad yang lalu, hukum Islam telah menjadi hukum yang hidup ditengah-tengah masyarakat Islam. Ini terbukti dengan lahirnya ramai ulama yang menerbitkan buku mengenai hukum Islam yang di dalamnya menjelaskan pelbagai permasalahan seperti al-Nawāwi al-Bantenī al-Jāwī yang menulis buku *Nihāyah al-Zayn* dan organisasi-organisasi Islam juga turut menerbitkan buku-buku himpunan fatwa, yang mengandungi perbincangan dalam soal hukum Islam. Sebagai contohnya, di Indonesia pertubuhan perserikatan Nahdatul Ulama mempunyai *Aḥkām al-Fuqahā*, dan pertubuhan perserikatan Muhammadiyah mempunyai *Himpunan Putusan Tarjih*. Bahkan dalam pertubuhan perserikatan umat Islam yang lebih besar ditubuhkannya Majlis Ulama Islam (MUI), dan selanjutnya berkaitan dengan persolan ekonomi dan kewangan serta pasaran modal ditubuhkannya pula Dewan Syariah Nasional (DSN). Hal ini menunjukkan bahawa hukum Islam adalah hukum yang hidup dalam masyarakat Indonesia.

Dengan pengisytiharan kemerdekaan 17 Ogos 1945 dan berlakunya perlembagaan, maka peraturan undang-undang Indonesia berasaskan Pancasila dan UUD 1945. Hal ini telahpun memberikan asas utama dan polisi politik undang-undang bagi pembangunan bidang agama (undang-undang agama). Rukun Negara yang pertama iaitu Ketuhanan

³²⁹ Ramly Hutabarat, *Kedudukan Hukum Islam dalam Konstitusi-konstitusi Indonesia dan Peranannya dalam Pembinaan Hukum Nasional*. (Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara Universitas Indonesia, 2005), 61.

Yang Maha Esa pada hakikatnya mengandungi amanat bahawa tidak boleh terdapat produk undang-undang nasional yang bercanggah dengan agama atau bersifat menolak atau bermusuhan dengan agama. Bahkan dalam pasal 29 UUD 1945 menguatkan tentang jaminan yang sebaik-baiknya oleh kerajaan dan para jawatan ahli kuasa dan pentadbir Negara bagi setiap penduduk, supaya mereka boleh melaksanakan keyakinannya dan beribadah mengikut setiap agamanya. Hal ini menunjukkan bahawa Negara mengakui dan menjunjung tinggi kewujudan agama termasuk undang-undang dan perlembagaannya.

Dalam Undang-undang Negara Republik Indonesia nombor 10 tahun 2004 tentang pembentukan kanun perundang-undangan dinyatakan bahawa kekuasaan tertinggi kanun perundangan diletakkan pada Undang-undang Dasar 1945 yang juga menjadi sumber undang-undang³³⁰. Ertinya undang-undang dasar itu adalah merupakan sumber dalam mengambil dan merujuk perundang-undangan bagi merumuskan kaedah-kaedah hukum positif. Di Indonesia selain hukum Islam dalam definisi *shariah* yang dijadikannya sebagai sumber hukum perundang-undangan, juga digunakan hukum adat, hukum warisan empayar kerajaan Belanda yang selari dengan asas keadilan dan sudah diterima dan diguna pakai oleh masyarakat.³³¹ Diantara contoh dikeluarkannya undang-undang Islam di Indonesia ialah dirumuskannya KHI (Kompilasi Hukum Islam) dengan dikeluarkannya Surat Intruksi Presiden (Inpres) Republik Indonesia nombor 1 tahun 1991 dan dikembangkan pelaksanaannya dengan Surat Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia nombor 154 tahun 1991 tanggal 22 Julai 1991, di mana isinya terdiri daripada tiga buku iaitu buku I tentang hukum Perkahwinan, buku II tentang hukum kewarisan dan buku III tentang perwakafan yang kesemuanya mengandungi

³³⁰ Yang dimaksud sumber undang-undang menurut ahli sosiologi hukum iaitu sumber hukum yang menjadi faktor-faktor yang menentukan isi hukum positif, misalnya keadaan-keadaan ekonomi, pandangan agama, sejarah hokum, falsafah, psikologis dan lain-lain. Lihat L.J. Van Apeldoorn, *Inleding Tot De Studie Van Het Nederlands Recht* (Pengantar Ilmu Hukum), terj. Soeharso, cet. 22 (Jakarta: Pradnya Paramita, 1985), 76.

³³¹ Yusril Ihzamahendra, *Hukum Islam dan Pengaruhnya terhadap Hukum Nasional Indonesia*, <http://yusril.ihzamahendra.com/comment-page-3.html,5/12/2007>

hukum Islam yang telah meresap ke dalam hukum masyarakat muslim dan juga mengandung hal-hal baru yang “bercorak Indonesia”.³³²

Kemudian wujudnya Undang-undang nombor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama yang diubahsuai dengan Undang-undang nombor 3 tahun 2006 yang secara tegas telah memasukkan masalah ekonomi syariah sebagai hak Peradilan Agama,³³³ yang keterusannya diubahsuai lagi dengan Undang-undang nombor 50 tahun 2009 yang mengubahsuai pasal 49 tentang perkara yang diadili iaitu perkahwinan, waris, wasiat, hibah, zakat, infaq shadaqah dan ekonomi syariah. Bahkan dengan wujudnya Undang-undang Perbankan Syariah nombor 94 tahun 2009 yang disahkan oleh parlimen tanggal 16 Julai 2009 yang diwartakan dalam Lembaran Negara Republik Indonesia nombor 4867, menampakkan keprihatinan Negara terhadap majoriti penduduknya yang beragama Islam dalam menanamkan keyakinan umat Islam (*Islamic credentials*) terhadap hukum Islam. Atas dasar penanaman keyakinan umat Islam (*Islamic credentials*) terhadap hukum Islam yang dilakukan oleh Negara melalui undang-undang, maka pertubuhan perserikatan ulama samada Nahdatul Ulama maupun Muhammadiyah bahkan pertubuhan Majlis Ulama Indonesia berusaha untuk mengeluarkan hukum berkaitan persoalan-persoalan yang terjadi dalam masyarakat samada berkaitan persoalan polisi kerajaan, sosial kemasyarakatan mahupun ekonomi dan kewangan, salah satu contohnya persoalan pasaran modal sekarang ini. Hal ini manampakkan bahawa peraturan perundangan Negara merupakan bahagian daripada kesan yang diambil kira dalam penetapan sesebuah keputusan berkaitan pasaran modal Islam, kerana ianya akan menjadi panduan bagi masyarakat samada masyarakat industri kewangan mahupun masyarakat am bahkan kerajaan bagi melaksanakan urusan niaga pasaran untuk menjana modal syarikat ataupun Negara bagi kemajuan dan pertumbuhan perekonominya masing-masing.

³³² Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*....., 336.

³³³ Zainuddin Ali, *Hukum Perbankan Syariah*, cet.1. (Jakarta: Sinar Grafika, 2008), 65.

Begitupun dengan Negara Malaysia, selepas mencapai kemerdekaan pada tahun 1957, kerajaan Malaysia telah memperkenalkan Perlembagaan Negara Malaysia³³⁴ yang menyatakan Islam merupakan Agama Persekutuan, dan menjadikan agama sebagai titik sentral kebijakan kerajaan, berdasarkan realiti inilah maka sebahagian perundangan Negara mengikut sertakan pemikiran hukum Islam di dalamnya.³³⁵ Hal ini boleh dilihat dari ditubuhkannya berbagai-bagai badan berkanun yang membawahi urusan Negara yang menggunakan prinsip Islam, seperti Suruhanjaya Sekuriti dan lain-lain. Bahkan pelbagai Majlis ditubuhkan bagi mengawal dan rujukan hukum dalam persoalan ekonomi, kewangan, politik, sosial dan lain-lain, antaranya beberapa Majlis di bidang kewangan iaitu Majli Penasihat Syariah pada urusan Perbankan, Pasaran Modal dan lain-lain, kemudian Majli Fatwa samada kebangsaan mahupun Negeri. Pertubuhan ini menjadikan ianya sebagai rujukan masyarakat mahupun kerajaan untuk mendapatkan kepastian hukum dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Kenyataan ini menunjukkan bahawa wujudnya berbagai-bagai peraturan Negara yang menjadi asas berlakunya dan diguna pakainya beberapa prinsip Islam, yang oleh kerananya keputusan hukum MPS SC berkaitan Pasaran Modal Islam ini dikeluarkan dengan mengambil kira dan perhatian kepada beberapa peraturan Negara yang memberikan peluang digunakannya prinsip-prinsip Islam dalam bermasyarakat, ekonomi, politik dan lain-lain.

³³⁴ Lihat dalam Perlembagaan Negara Malaysia dalam Artikel 3 (1).

³³⁵ Memang benar perlembagaan Malaysia tidak menyebut undang-undang Islam sebagai undang-undang Negara, tetapi ia menyebut agama Islam sebagai agama persekutuan. Adalah juga benar perlembagaan tidak menjamin pelaksanaan undang-undang Islam, tetapi jaminan berkenaan ada dalam kebanyakan undang-undang tubuh negeri. Begitu juga benar undang-undang negeri tidak boleh mengatasi undang-undang persekutuan, tetapi sekatan seperti itu tidak menyeluruh pada semua keperluan pelaksanaan Syariah. Akan tetapi masih terdapat ruang yang cukup luas bagi Syariah Islam yang tidak dihalang pelaksanaannya oleh perlembagaan. Satu contoh yang sangat jelas mengenai hakikat ini ialah urusan perbankan dan kewangan Islam yang sedang berjalan lancar pada hari ini. Lihat Ucaptama Seminar Nusantara Islam Di Asia Tenggara: Cabaran Dan Harapan oleh Y.Bhg Prof Dato Dr Sidek Baba, Pensyarah, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia dalam <http://www.suaragenerasibaru.com/>

4.4 Kesimpulan

Meneliti secara mendalam perbincangan yang dikemukakan di dalam bab ini akan memberikan gambaran tentang hakikat sebenar peranan yang dimainkan oleh DSN MUI dan MPS SC yang telah mengambil kira pelbagai faktor yang berpengaruh kepada penetapan hukum, antaranya dalam penentuan dasar-dasar penetapan hukum dan metode *istinbāt al-ḥukm* dan faktor-faktor yang memberi kesan dan diambil kira.

Berkaitan *manhaj istinbāt al-ḥukm* didapati bahawa secara metodologi pengeluaran keputusan ianya tidak mengikuti tata cara penetapan hukum yang konsisten yang ada pada panduan tata cara penetapan keputusan yang disepakati samada DSN MUI mahupun MPS SC iaitu baru boleh dikeluarkan keputusan setelah mempelajarinya secara lengkap daripada segi al-Quran, hadis, ijma' dan qiyas (dengan urutan seperti itu). Nampaknya dalam pelaksanaannya pedoman tersebut tidak selalu diikuti. Dimana sebahagian merujuk kepada al-Quran sahaja, ada sebahagian hanya merujuk kepada hadis dan pandangan ulama bahkan ada sebahagian keputusan merujuk pada pandangan ulama sahaja tanpa mempelajari secara lengkap isi daripada al-Quran dan hadis. Bahkan ada didapati penggunaan beberapa dalil daripada hadis yang kurang lengkap matannya serta ada sebahagian tidak menggunakan hadis *ṣahih*.

Kemudian kesan daripada penggunaan beberapa isu-isu berbangkit berkaitan urusan niaga pasaran modal samada dalam keputusan DSN MUI mahupun MPS SC menampakkan wujudnya keinginan untuk menyokong kebijaksanaan Negara dalam usaha mempertingkatkan jumlah pelabur untuk mendapatkan serta menambah modal bagi asas kemajuan sesebuah syarikat tidak kira swasta mahupun kerajaan dalam menaikkan taraf ekonomi negara agar diiktiraf di peringkat antarabangsa. Bahkan penggunaan beberapa isu berbangkit tersebut dilakukan juga untuk menjawab cabaran perkembangan zaman moden, di mana beberapa keputusan samada keputusan DSN mahupun MPS, dapat digolongkan sebagai tindak balas terhadap cabaran perkembangan

zaman, antaranya globalisasi, teknologi pertanian, sistem kewangan moden, informasi dan lain-lain. Ini dapat dilihat daripada penggunaan beberapa isu-isu pasaran modal Islam seperti riba, *gharar*, judi, spekulasi, *bay' ma'dūm* dan lain-lain, bagi memberikan jawapan terhadap cabaran perkembangan zaman moden sekarang.

Bahkan beberapa metode pendekatan juga digunakan untuk dijadikan sumber hukum yang mengharuskan ataupun menegah sesebuah isu berbangkit terhadap kelangsungan instrumen pasaran modal Islam antaranya iaitu metode *bayānī*, *burhānī*, *qiyāsī* serta *istiślāhī*, bahkan ada beberapa penggunaan dengan pendekatan konsep *maślāḥah*, *'illah al-ḥukm* dengan pendekatan *qiyāsī* kearah wujudnya *maqāṣid syarī'ah* dan *siyāsah syar'iyah*.

Berkaitan dengan pandangan ulama yang dipilih oleh kedua-dua ahli ini pada asasnya adalah berpandukan ke atas pandangan ulama yang lebih mudah diterapkan dengan mempertimbangkan beberapa perkara yang dianggap lebih banyak *maślāḥah*nya agar tidak bertentangan dengan teks *qaṭ'ī* (ketegasan teks) syariah, kerana selaras dengan kaedah muamalat yang lebih bersifat fleksibel dan *applicative*. Bahkan corak ijtihad dan metode penetapan hukum pasaran modal Islam ini merupakan kreativiti ulama semasa yang merupakan tindak balas dalam memberi maklumat terhadap perkembangan muamalat berdasarkan dalil umum syariah dan hasil usaha para ulama *salaf* (silam) serta konteks fiqh masyarakat tempatan. Hal ini dilakukan kerana masalah ekonomi dan kewangan semasa khususnya berkaitan pasaran modal belum berlaku pada masa dahulu dan tidak dapat dirujuk secara langsung pada dalil syarak mahupun pendapat imam mazhab terdahulu. Hal ini menunjukkan bahawa dalam keputusan tersebut adanya keinginan untuk melepaskan diri dari batasan atau terikat pada kemazhaban. Dalam beberapa keputusan yang telah ditetapkan samada oleh DSN mahupun MPS telah berani mengambil beberapa pendapat mazhab di luar mazhab

Shāfi'ī.³³⁶ Ini mungkin selari dengan proses yang sedang berlangsung dalam masyarakat samada di Indonesia mahupun di Malaysia iaitu suatu proses penanggulangan formalisme Islam. Hal ini dapat dilihat daripada kehidupan bermazhab, di mana proses tersebut berwujud dengan usaha pelepasan diri dari ikatan-ikatan kemazhaban tertentu.

Di samping penggunaan *manhaj istinbāt al-hukm* dalam penetapan keputusan, digunakan juga beberapa faktor yang diambil kira dan member kesan terhadap pengeluaran keputusan antaranya faktor tempatan (lokaliti), politik ekonomi bahkan tata peraturan perundangan Negara. Dalam realitinya konsep Islam sebagai agama yang *syumul* serta dianuti oleh ramai masyarakat di kedua-dua negara telah membuktikan wujudnya rujukan bagi penyelesaian kepada permasalahan-permasalahan semasa khususnya pasaran modal Islam melalui DSN MUI dan MPS SC dalam mencapai matlamat dan tujuan syarak sebenar bagi umat manusia iaitu kemaslahatan umat serta pada perlaksanaannya tidak terpesong dari tujuan syarak bagi mendapatkan rezeki yang halal lagi baik serta berkah.

³³⁶ Majoriti umat Islam di Indonesia dan Malaysia bermazhab Shāfi'ī. contoh beberapa mazhab digunakan yang tidak mesti berasaskan mazhab Shāfi'ī ialah ibnu Qayyim al-Jawziyyah, ibnu Qadamah dan lain-lain, (lihat dalam keputusan MPS SC mengenai *bay' ma'dūm* dan lain-lain, kemudian lihat juga keputusan DSN MUI tentang pedoman pasaran modal Islam, saham syariah, obligasi syariah, reksadana syariah dan lain-lain) yang merupakan ulama kontemporari dengan kecenderungan mereka tidak harus ke pendapat Shāfi'ī sahaja tapi mereka mengambil mana pendapat yang kuat tak terkecuali di luar mazhab Shāfi'ī.

BAB V : PENUTUP

5.0 Pengenalan

Bab ini merupakan bahagian terakhir kajian yang akan merumuskan segala penemuan dengan membentangkan kesimpulan serta mengemukakan komentar dan saranan terhadap persoalan kajian berdasarkan objektif yang telah digariskan.

5.1 Kesimpulan

Sebagai salah satu institusi badan berkanun yang penting dalam pentadbiran agama Islam di Indonesia mahupun Malaysia, DSN MUI dan MPS SC memainkan peranan penting dalam proses pembinaan hukum Islam berkaitan kewangan Islam khususnya pasaran modal Islam sejak dahulu hinggalah sekarang. Permasalahan yang berlaku dalam masyarakat yang berkaitan dengan hukum pasaran modal Islam akan dirujuk kepada DSN MUI dan MPS SC sebagai majlis keputusan untuk menetapkan hukum terhadap permasalahan terbabit.

Setelah menjalankan kajian, secara keseluruhannya samada di Indonesia mahupun Malaysia telah menetapkan bahawa dasar penetapan hukum atau rujukan utama keputusan adalah kepada al-Quran, as-Sunnah serta pendapat muktamad dalam beberapa mazhab dan pendapat sarjana Islam samada silam mahupun semasa melalui *manhaj istinbāt al-ḥukm* dengan metod *bayānī* dan *burhānī* melalui pendekatan *ta'ālīf* iaitu *'illah al-ḥukm* dan *qiyāsī*, serta pendekatan *istiṣlāḥī* ke arah pencapaian *maqāsid shari'ah* dan *siyāsah shar'iyah*, yang merupakan gambaran daripada wujudnya tolak ansur terhadap pandangan hukum pada sumber-sumber penetapan hukum yang berbeza. Walaupun ada sebahagian keputusan tidak mengikuti secara sistemik sebagaimana yang telah disepakati dan tertera dalam panduan tata cara penetapan keputusan.

Metode *bayānī* yang digunakan dalam menetapkan keputusan terbatas kepada pembentangan dalil al-Quran dan teks hadis Nabi s.a.w yang berkaitan dengan prinsip syariah dalam suatu masalah hukum yang dibahasakan tanpa menjelaskan *dilālah* (petunjuk) makna pada masalah tersebut. Manakala metode *qiyāsī* dalam menetapkan keputusan mencakup segala unsur metode *qiyās* (rukun *qiyās*) secara utuh, seperti masalah faedah bank dan jual beli mata wang dan lain-lain. Meskipun kadangkala menggunakan *qiyās* dalam erti *ilhāq*, iaitu menyamakan satu masalah yang belum ada ketetapan hukumnya dengan masalah lain yang telah ditetapkan hukumnya oleh ulama. Hal ini seperti hukum menanggukkan pembayaran bagi yang mampu disamakan dengan hukum *ghaṣb*, *riba*, *bay' ma'dūm* dalam menyamakan buah-buahan yang belum matang dengan biji sawit mentah. Sedangkan metode *istiṣlāḥī* yang digunakan dalam menetapkan keputusan dilakukan dengan cara menggunakan metode penetapan hukum yang dipertentangkan para ulama sesuai dengan situasi dan kondisi. Bahkan didapati juga penggunaan hujah '*urf*, *sadd al-dharā'ī*', *maṣlahah mursalah* dan lainnya.

Akan tetapi metode penetapan keputusan ini lebih banyak menggunakan hujah *maṣlahah* dan *ḥājāt al-nās* (keperluan manusia) terhadap urusan niaga tertentu berdasarkan *maṣlahah* yang ditentukan dalam *maqāṣid shari'ah* (tujuan syariah adalah memelihara agama, jiwa, akal, harta dan martabat atau zuriat) serta mempertimbangkan tingkat penerimaan masyarakat ('*urf*). Berdasarkan hujah *maṣlahah* inilah terkadang DSN MUI dan MPS SC menetapkan keputusan dengan menukil pendapat ulama yang tidak popular di masyarakat. Hal ini dapat dilihat seperti dalam keputusan DSN MUI pada masalah panduan penerapan prinsip syariah, begitu pula halnya dengan keputusan MPS SC dapat dilihat pada isu *gharar*, spekulasi, *ghalat*, *da' wa ta'ajal*, *ta'wīḍ* dan lain-lain.

Berkaitan dengan faktor-faktor yang memberi kesan dan diambil kira dalam penetapan keputusan samada pada keputusan DSN MUI mahupun MPS SC didapati

adanya faktor lokaliti (budaya tempatan), teknologi semasa, dan peraturan perundangan Negara yang ianya merupakan bahagian terpenting bagi penyelesaian kes-kes pelaburan pada pasaran modal saat ini.

5.3 Cadangan dan Saranan

Setelah menjalani kajian ini penulis merasakan perlunya suatu cadangan dan saranan dikemukakan supaya dapat diambil tindakan seterusnya sama ada merujuk kepada individu, masyarakat umumnya mahupun institusi dan organisasi yang terlibat. Sebagai cadangan:

1. Hasil penelitian ini merekomendasikan kepada peneliti selanjutnya untuk mengkaji sejauh mana kemungkinan ekstensifikasi dalam fikah dan mampukah ulama (DSN MUI dan MPS SC dan lainnya) keluar dari kongkongan mazhab dalam penetapan hukum atau keputusan.
2. Hasil penelitian ini dapat dijadikan bahan review dalam rapat bulanan DSN MUI dan MPS SC terkait dengan perbaikan keputusan ke depan.

Sedangkan sebagai saranan:

1. Sepatutnya umat Muslim Indonesia dan khususnya pihak kerajaan lebih meningkatkan pertumbuhan pasaran modal Islam dengan menambahkan produk-produk pasaran yang lebih produktif kerana ianya sebagai penjana kewangan bagi pertumbuhan ekonomi rumah tangga mahupun Negara yang telah dijamin keberadaan hukum Islamnya dalam peraturan perundangan Negara yang asas iaitu Pancasila dan UUD 1945 dan beberapa peraturan Negara lainnya yang berbentuk undang-undang, dengan cara sosialisasi pelbagai produk pasaran modal baharu dan mewajibkan umat Islam untuk mengurus niaga di pasaran modal Islam.

2. DSN-MUI diharap segera membuat panduan aplikasi (*taṭbīq*) keputusan isu-isu pasaran modal semasa berpandukan isu-isu yang ada dalam keputusan MPS SC untuk dijadikan pedoman oleh para pakar ekonomi syariah sehingga praktik di lapangan tetap sesuai dengan ketentuan syariah yang berlaku.
3. DSN MUI perlunya membuat kajian khusus berkaitan isu-isu berbangkit bagi memberikan fahaman lebih kepada masyarakat awam mahupun masyarakat industri kewangan. Dan perlunya segera diusulkan undang-undang khusus berkaitan pasaran modal Islam agar masyarakat mempunyai dasar khusus dalam urus niaga pasaran modal untuk menjamin kepastian hukum selari dengan syariat Islam kerana sebahagian fatwa belum diserap dalam pertauran perundangan.
4. Metode ijtihad *jama'i* DSN MUI sudah tiba masanya untuk mengimbangi antara kebebasan diri dengan taklid kepada pendapat ulama dan mazhab dalam mengeluarkan dan memutuskan fatwa/keputusan hokum terhadap masalah-masalah baru yang belum ada ketetapan hukumnya sebelum itu. Bahkan, fatwa yang dikeluarkan itu juga mestilah berdasarkan dalil naqli dan dalil 'aqli tanpa terbeban dan terikat dengan pendapat ulama salaf dan ulama kontemporari. Metode fatwa DSN perlu lebih operasional dan nyata dan tidak terikat dengan mazhab fiqh tertentu, sehingga mampu menjawab keperluan dalam urus niaga.
5. MPS SC perlunya menuliskan hadis dengan menyertakan teks asal dan matan yang lengkap bagi mengelakkan kesalahan makna dan tafsiran.
6. Perlunya usaha kerjasama peringkat kebangsaan serta global iaitu kewujudan kriteria syariah antarabangsa yang akan menyenaraikan selain daripada senarai sekuriti malah kriteria-kriteria yang disepakati secara bersama oleh para sarjana Islam sedunia. Walaupun penyelaras kriteria secara sepenuhnya mungkin agak sukar untuk dicapai dengan melihat perbezaan antara setiap Negara dengan Negara yang lainnya, namun biarlah wujud suatu keseragaman secara dasar walaupun tidak

secara keseluruhan. Dengan ini sedikit banyak akan membantu dalam memudahkan pergerakan serta kefahaman para pelabur antara Negara serta industri pelabur itu sendiri dalam memahami selok-belok industri pasaran modal Islam berbanding sekarang ini yang dilihat sebagai setiap Negara mempunyai criteria tersendiri yang ternyata begitu luas jurang perbezaannya antara sebuah Negara dengan sebuah Negara yang lainnya. Bahkan ia juga akan dapat mewujudkan kerjasama serantau dalam menyelesaikan isu-isu yang membabitkan halal dan haram sekuriti. Dengan adanya kerja sama peringkat antarabangsa serta kriteria yang selaras masalah anak syarikat serta syarikat bersekutu yang beroperasi dalam Negara berasingan akan dapat diselesaikan dengan mudah.

Diharapkan kajian ini dapat memberikan suatu input baru dalam kajian tentang keputusan mengenai pasaran modal Islam khasnya dan keputusan DSN MUI dan MPS SC lain amnya yang telah banyak dibuat sebelum ini dan semua perkara yang telah dibentangkan dalam kajian ini sama ada perbincangan tentang persoalan kajian, kesimpulan mahupun cadangan adalah satu manifestasi terhadap hasil kajian yang telah dijalankan.

Akhirnya, penulis memanjatkan puji syukur hanya kepada Allah SWT kerana dengan izin dan pertolongan-Nya dapat menyelesaikan kajian ini. Sebagai insan daif, penulis percaya masih banyak lagi kelemahan dan kekurangan dalam kajian ini yang perlu diperbaiki dan dimantapkan sama ada dari sudut kandungan ataupun metodologi penulisan. Yang pastinya, segala yang benar datangnya daripada Allah SWT dan segala kekurangan datang daripada diri penulis sendiri. Mudah-mudahan usaha yang kecil ini dapat menjadi amal jariah di sisi Allah SWT. Amin.

BIBLIOGRAFI

Bahasa Arab

Al-Quran (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011)

Abū Zahrah, Muḥammad, *al-Mu'jizah al-Kubra: al-Qur'ān*. (Beirut: Dār al-Fikr al-Arabī, t.t)

_____, *Tarikh al-Mazāhib*. (Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t)

_____, *Uṣūl al-Fiqh*. (Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958)

'Abd al-Raḥmān, Ramaḍān Hāfiz, *Naẓariyyah fī al-Buyū'*. (Kaherah: Dār al-Salām, 2005)

Abū Rakhiyah, Mājid, "al-Iḥtikār: Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah", dalam *Buḥūth Fiqhiyyah fī Qaḍāyā Iqtisādiyyah Mu'āshirah*. (al-Urdun: Dār al-Nafā'is, 1998)

'Afīfī, Abd al-Razzaq al-, *Bursyah al-Awrāq al-Māliyyah wa al-Ḍaraib*, cet.ke-1. (Riyāḍ: Dār al-Shāmi'ī, 2001M/1422H)

Aḥmad Syalabī, *Tarikh al-Tasyri' al-Islāmī*, cet.ke-2. (Kaherah: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1981)

Allal al-Fāsi, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuha*, cet.ke-5. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmiyyah, 1993M)

'Alī Ḥasab Allah, Muḥammad, *Uṣūl al-Tasyri' al-Islāmī*, cet. 6. (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1982)

'Alī Husein Najidah, *Mabādi' al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. (Kaherah: Dār al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1990)

Aristu, *Mantiq Aristu*, 'Abd al-Raḥman Badawi (ed.), cet.ke-1. (Beirut: Dār al-Qalam, 1980)

'Ālim, Yūsūf Ḥamid al-, *al-Maqāṣid al-'Amah li al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, cet.ke-2. (Virginia USA: al-Mah'ad al-'Alami li al-Fikr al-Islāmī, 1993)

'Āmidī, Sayf al-Dīn al-, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. (Beirut: Dār al-kutub al-Islāmiyyah, t.t)

Anṣarī, Zakariyyā al-, *Ghāyah al-Wuṣūl fī Syarh Lub al-Uṣūl*, cet.ke-2. (Kaherah: Matba'ah al-Bāb al-Halabī, 1936M/1354H)

Aṣfahānī, Al-Raḥif al-, *Mu'jam Mufradāt al-Faz al-Qur'ān*. (Beirut: Dār al-Fikr, t.t)

- Asnawī, al-, *Tanzīb Syarḥ al-Asnawī ‘alā Minhāj al-Wuṣūl ilā ‘ilmi al-uṣūl li al-Qādī al-Baidāwī*. (al-Misriyyah, Maktabah al-Azhariyah li al-Turāth, t.t)
- Asqalānī, Al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar Aḥmad Ibn ‘Alī al-, *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd Allah ibn Bāz. (Beirut: Dār al-Fikr, 1996)
- Ayyubī, Muḥammad Hisyam al-, *al-Ijtihād wa Muqtaḍayat al-‘Aṣ.*, (Aman: Dār al-Fikr, t.t.)
- Badrān, Badrān Abū al-‘Aynayn, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. (Iskandariyah: Mu’assasāt Shabab al-Jāmi’ah, t.t)
- Banuani, al-, *Syarḥ Jami’ al-Jawāmi’*. (Beirut: Dār al-Kutub, t.t)
- Baidawī, al-Qādī al-, *Syarḥ al-Badkhasi wa ma’a Syarḥ al-Isnawī*. (al-Miṣriyyah: ‘Alī sabih wa Auladīh, t.t)
- Baṣrī, Abū Ḥusayn al-, *al-Mu’tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, al-Syaikh Khaliq al-Miss (Penyunting). (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t)
- Bugha, Musyṭafā Dayb al-, *Atsar al-‘Adillah al-Mukhtalif Fiha fī al-Fiqh al-Islāmī*. (Dimasyq: Dār Al-Imām Al-Bukhārī, t.t)
- Bukhārī, Abū Abd Allāh Muḥammad ibn Ismāīl ibn Ibrāhīm ibn al-mughirah al-, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Mausū’ah al-Ḥadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*, (Riyad: Dār al-Salam, 2000)
- Būṭī, Muḥammad Sa‘id Ramaḍān al-, *Mabāḥith al-Kitāb wa al-Sunnah min ‘Ilm al-Uṣūl*. (Dimasyq: al-Matba’ah al-Ta’awuniyah, 1974)
- Fayrūz ‘Abadī, Maj al-Dīn Muḥammad bin Ya‘qūb al-, *al-Qamūs al-Muḥīt*, cet.ke-1. (Beirut: Dār al-Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 1997)
- Farūq Nabḥān, Muḥammad, *al-Madkhal li al-Tasyri’ al-Islāmī*. (Beirut: Dār al-Qalam, 1981)
- Ghazālī, Abū Ḥamid ibn Muḥammad al-, *al-Muṣṭaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. (Beirut: Dār al-Fikr, t.t)
- _____, *Shifā’ al-Ghalīl fī Masālik al-Ḥikmah wa Ta’līl*. Ditahqīq oleh Ḥamad al-Kabisi. (Iraq: Wizārah al-Awqāf al-‘irāqiyyah, 1971)
- Harun, Muhammad Sobri, *Aḥkam al-Aswāq al-Maliyyah*, (t.tp: tn.p, 1999)
- Hītī ‘Abd al-Razzāq Raḥīm Jaddī al-, *al-Maṣārīf al-Islāmiyyah Bayn al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq*. (Amman: Dār Usāmah, 1998)

- Humām, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāhid ibn al-, *Syarḥ Fath al-Qadīr*, cet.ke-1. (Kaherah: Maktabah Mustafā al-Ḥalabī, 1970)
- Ḥusayn Ḥamid ḥasan, *Nazāriyyat al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmī*. (Kaherah: Maktabat al-Mutanabbi‘, 1981)
- Husayrī, Aḥmad al-, *Al-Siyāsah al-Iqtisādiyyah wa al-Nuzūm al-Maliyyah fī al-Fiqh al-Islāmī*. (Kaherah: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, t.t)
- Ibn ‘Abidin, Muḥammad Amin Affandi, *Majmū‘ah Rasā’il Ibn ‘Abidin*. (t.t.p: tn.p, 1980)
- Ibn ‘Asyur, Muḥammad al-Ṭahir, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*. Muḥammad al-Ṭahir al-Misawī (edit.), cet.ke-1. (t.tp: al-Baṣā’ir li al-Intāj al-‘Ilmi, 1998)
- Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur’ān al-Azīm*. (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2003)
- Ibn Manzūr al-Afriqī al-Misrī, Abū al-Fadl Jamal al-Din Muḥammad ibn Mukram, *Lisān al-‘Arab*. (Beirut: Dār al-Fikr, 1990)
- Ibn Rusyd, Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyāt al-Muqtaṣid*, cet. ke-5. (Kaherah: Maktabah Mustafā al-Ḥalabī, 1981)
- Ibn Qudāmah al-Muqdisī, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad, *Rawḍah al-Nāzir wa Junnah al-Munāzir fī Uṣūl al-Fiqh*. (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1981)
- _____, *al-Mughnī wa Syarḥ al-Kabīr*. (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1972)
- Jamāl‘Athiyyah, Wahbah al-Zuḥaylī, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*. (Dimasyq: Dār al-Fikr, 2002)
- Jawziyyah, Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Abū Bakr Ibn al-Qayyim al-, *I’lām al-Muwāqī‘in ‘an Rabb al-‘Ālamīn*, (ed.) Muḥammad ‘Abd al-Salām Ibrāhīm. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996)
- _____, *al-Ṭurūq al-Ḥukmiyyah fī al-Siyāsah al-Syar‘iyyah (al-Firasah al-Mardiyyah fī Aḥkām al-Siyāsah al-Syar‘iyyah)*, cet.ke-1. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995)
- Junaydal, Ḥamad Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-, *Manāhij al-Bāḥithīn fī al-Iqtisād al-Islāmī*, cet.ke-2. (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1406H)
- Jurjanī, al-, *Kitāb al-Ta’rifat*. (Kaheran: tn.p, 1283H)
- Kamali, ‘Abd Allāh al-, *al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa Fiqh al-Muwazanāt*, cet.ke-1. (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2000)

- Kasānī, Abū Bakr ibn Mas‘ūd al-, *Badā‘i al-Sanā‘i fī Tartīb al-Syarā‘i*, cet.ke-2. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986)
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. (Kuwait: Dār al-Qalam, 1983)
- _____, *Maṣādir al-Tasyri‘ fī mā la Nassa fih*. (Kuwait: Dār al-Qalam, 1972)
- Khatib, Muḥammad ‘Ajjaj al-, *Uṣūl al-Ḥadīth: Ulūmu wa Muṣṭalāhu*. (Beirut: Dār al-Fikr, 1989)
- Khin, Muṣṭafā Sa‘īd al-, *Athar al-Ikhtilāf al-Qawā‘id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā*. (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1972)
- Khiyāṭ, Abdul Aziz al-, *al-Shirkah fī al-Sharī‘ah wa al-Qanūn al-Wadhī*, cet.ke-4. (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994)
- Khuḍari Bek, Muḥammad al-, *Uṣūl al-Fiqh*. (t.tp: Dār al-Fikr, 1969)
- Madhkur, Muḥammad Salam, *Uṣūl Fiqh Islāmī*, cet.ke-1. (Kaherah: Dār al-Nahdah al-Arabiyyah, 1976)
- Maḥmūd Shaltūt, *Al-Islām ‘Aqīdah wa Syarī‘ah*. Cet.ke-16. (Kaherah: Dār al-Shuruq, 1990)
- Maydānī, ‘Abd al-Raḥman Ḥasan Habannakah al-, *Dawābit al-Ma‘rifah wa Uṣūl al-Istidlal wa al-Munāzarah*, cet.ke-5. (Dimashq: Dār al-Qalam, 1998)
- Mustāfa, Ibrāhīm et al, *al-Mu‘jam al-Wasiṭ*. (Istanbul: Dār al-Da‘wah, 1989)
- Mu‘tazilī, Abū Ḥusain Muḥammad al-Basyri al-, *al-Mu‘tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, cet.Ke-1.(Beirut, Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 1983)
- Nabhānī, Taqī al-Dīn al-, *al-Nizām al-Iqtisādī fī al-Islām*, cet.ke-6. (Beirut: Dār al-Ummah, 2004)
- Nasar, ‘Ali Sami al-, *Manāhij al-Baḥth ‘ind Mufakkiri al-Islāmī wa Ikhtisaf al-‘Ilmi fī al-‘alam al-Islāmī*, cet.ke-3. (Beirut: Dār al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1984)
- Nasir, Jamal al-Din ‘Abd al-, *Mawsū‘at*, (al-Jumhuriyyah al-‘Arabiyyah al-Muttahidah: al-Majlis al-‘Ala li al-Shu‘un al-Islāmiyyah, 1390M)
- Nawawī, Yaḥyā ibn Sharf al-, *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhadhdhab*. (Beirut: Dār al-Fikr, t.t)
- Nu‘man Jughaym, *Ṭurūq al-Kasyf ‘an Maqāsid al-Syar‘i*, cet.ke-1. (Amman: Dār al-Nafa’is, 2002)

- Raisunī, Aḥmad al-, *Nazāriyyāt al-Maqāsid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*. (Beirut: Dār al-‘Alamiyyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1995)
- Ramlī, Shihāb al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-, *Nihāyāt al-Muḥtāj ilā Syarḥ al-Minhāj*, (Kaherah: Maktabah Mustafa al-Ḥalabī, 1938)
- Rasul, ‘Alī ‘Abd al-, *al-Mabādī al-Iqtisādiyyah fī al-Islām wa al-Binā’ al-Iqtisādi li Dawlah al-Islāmiyyah*, cet. ke-2. (t.tp: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1980)
- Rāzī, Muḥammad ibn Umar ibn Ḥusain Fakhru al-Dīn al-, *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm al-uṣūl*, Ṭāḥā Jabīr al-Alwanī (Penyunting), cet.ke-2. (Beirut: Mu‘assasat al-Risalah, 1992)
- Rāzī, Muḥammad Abū Bakr al-, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*, cet.ke-1. (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1995)
- Riḍwān, Sāmīr Abd al-Ḥamīd, *al-Mutaqqāt Māliyyah wa Dawruhā fī Idārah al-Mukhātīr wa dawr al-Handsah al-Māliyyah fī Sinā‘ah Adawātiḥa*. (Kaherah: Dār al-Nasyr li al-Jāmi‘āt, 2005)
- Rūkī, Muḥammad al-, *Qawā‘id al-Fiqh al-Islāmī*. (Dimasyq: Dār al-Qalam, (1998)
- Sabatin, Yūsuf Aḥmad Maḥmūd al-, *al-Buyū‘ al-Qādimah wa al-Mu‘āṣirah wa al-Burṣāt al-Maḥalliyyah wa al-Dauliyyah*. (Beirut: Dār al-Bāyariq, 2002)
- Ṣan‘ānī, Muḥammad ibn Ismā‘īl al-, *Subul al-Salām Syarḥ Bulūgh al-Marām*, ed. Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al-Khawlī. (Beirut: Dār al-Jil, t.t)
- Sālūs, Alī Aḥmad al-, *Mawsū‘ah al-Qaḍāyā al-Fiqhiyyah al-Mu‘āṣirah wa al-Iqtisād al-Islāmī*. (Qatar: Dār al-Thaqāfah, 2006)
- Sarkhasī, Shams al-A‘immah Muḥammad bin Aḥmad al-, *al-Mabsūt*, cet.ke-3. (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1978)
- Shinqitī, Aḥmad Maḥmūd Abd al-Wahab al-, *al-Wasf al-Munāsib li Syar‘i al-Ḥukm*. (al-Jāmi‘āt al-Islāmiyah bi al-Madinah al-Munawwarah: al-Majlis al-‘Ilmi Markaz al-Baḥth al-Ilmi wa Ihya al-Turāth al-Islāmī, 1415H)
- Syāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Musa ibn Muḥammad al-lakhni al-, *Al-Muwafaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*. (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1986)
- Syahrastanī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karim al-, *al-Milāl wa al-Nihāl*. (Beirut: Mu‘assasah al-Kutub al-Thaqafiyyah, 1994)
- Syawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-, *Irshād al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl*, Muḥammad Ḥasan Ismail al-Shāfi‘ī (edit.), cet.ke-1. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999)
- _____, *Nayl al-Awṭār Syarḥ al-Muntaqā al-Akḥbār*. (Beirut: Dār al-Iḥyā al-Thurāth al-‘Arabi, 1999)

- Syakūr, Ibn ‘Abd al-, *Muslim al-Thubūt Ma‘a Manhuwātihī*. (al-Miṣriyyah: Matba‘ah al-Ḥusīniyyah, t.t)
- Syana‘ī, Muḥammad bin Ismā‘īl al-, *Subul al-Salām*. (al-Miṣriyyah: Mustāfa al-Halabi, 1960)
- Syarbinī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Khaṭīb al-, *Mughnī al-Muḥtaj ilā Ma‘rifah Ma‘ānī alfaẓ al-minhāj* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t)
- Syirāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm al-, *al-Luma’ fī Uṣūl al-Fiqh*. (Makkah: al-Muniriyyah, t.t.)
- Taftazānī, Sa‘ad al-Dīn Mas‘ūd ibn Umar al-, *Sharḥ al-Talwīḥ ‘alā al-Tawdīh li Matn al-Tanqīh fī Uṣūl al-Fiqh*. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t)
- ‘Uthman, Maḥmud Ḥamid, *Qā‘idah Sadd al-dharā‘i wa Atharuha fī al-Fiqh al-Islāmī*. (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1996)
- Qal‘ahji, Muḥammad Rawās, *al-Mu‘āmalāt al-Māliyah al-Mu‘āsirah fī Daw‘i al-Fiqh wa al-Syarī‘ah*. (Beirut: Dār al-Nafā‘īs, 2002)
- Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs al-, *al-Furūq*. (al-Miṣriyyah: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabi wa Shurakāh, 1344H)
- Qarḍāwī, Yūsuf al-, *Fiqh al-Awlawiyyāt; Dirāsah Jadīdah fī Daw‘ al-Qur‘ān wa al-Sunnah*. (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1998)
- Qathan, Manna’ al-, *Taysir Muṣṭalāḥ al-Ḥadīth*. (Beirut: Dār al-Fikr, t.t)
- Qurṭubī, Ibn Rusyd al-, *al-Jami’ li Aḥkam al-Qur‘ān*. (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1998)
- Wazīr, Muḥammad ibn Ibrāhīm al-, *al-‘Awāṣim wa al-Qawāṣim*. (Oman: Dār al-Baṣīr, 1985)
- Wizarah al-Awqaf wa al-Syu’un al-Islāmiyyah, *Al-Mausū‘ah al-Fiqhiyyah*. (Kuwait: tn.p, 1990)
- Yūsuf, Aḥmad bin, *Aḥkām al-Suq fī al-Islāmī wa Atharuha fī al-Iqtisād al-Islāmī*. (Riyad: Dār ‘Alam al-Kutub, 1989)
- Zarkashī, Badr al-Din Muḥammad ibn Bahadur bin ‘Abd Allāh al-, *al-Bahr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, cet.ke-2. (Kuwait: Wizarat al-Awqaf wa al-Shu’un al-Islamiyyah, 1992)
- Zarqā’, Aḥmad ibn Muḥammad al-, *al-Istiṣlah wa al-Maṣāliḥ al-Mursalāh fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa Uṣūl Fiqhiha*, cet.ke-1. (Dimasyq: Dār al-Qalam, 1988)

_____, *al-Madkhal al-Fiqh al-'Am*. (Dimasyq: Dār al-Qalam, 1998)

Zubaydī, Al-Sayyid Muḥammad Murtaḍā al-, *Fiqh Iqtisād al-Sūq*, cet.ke-1. (Al-Jāmi'āt al-Miṣriyyah: Dār al-Nashr, 1306H)

Zuhaylī, Wahbah al-, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. (Dimasyq: Dār al-Fikr, 1997)

_____, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. (Dimasyq: Dār al-Fikr, 1986)

Zaydan, 'Abd al-Karim, *al-Madkhal li Dirāsat al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, cet.ke-11. (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1990)

_____, *Al-Wajiz fī Uṣūl al-Fiqh*. (Kaheerah: Dār al-Tawzi' wa al-Nasyr al-Islāmiyah, 1993)

Bahasa Melayu

Abdul Aziz Dahlan et.al (ed.), *Ensiklopedia Hukum Islam*. (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996),

Abdul Manan, *Aspek Hukum dalam Penyelenggaraan Pelaburan di Pasaran Modal Syariah Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2009)

Abdullah Muslih dan Shalah Ash-Shawi, *Bunga Bank Haram: Menyikapi Fatwa MUI Menuntaskan Keragaman Umat*. (Jakarta: Darul Haq, 2001)

Ab. Latif Muda dan Rosmawati Ali, *Perbahasan Kaedah-kaedah Fiqh*. (Kuala Lumpur: Ilham Abati Enterprise, 2000)

Ab. Mukmin Ab. Ghani, *Sistem Kewangan Islam dan Pelaksanaannya Di Malaysia*", (Kuala Lumpur: Jakim, 1999).

A. Djazuli, *Kaedah-kaedah Fiqh*, cet.ke-1. (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006)

Ahmad Hidayat Buang, "Penulisan dan Kajian Fatwa", dalam *Fatwa di Malaysia*. (Kuala Lumpur: Jabatan Syariah dan Undang-undang API-UM, 2004)

Ahmad kamil dan M. Fauzan, *Kitab Undang-undang Hukum Perbankan dan Ekonomi Syariah*, ed.ke-1, cet.ke-1. (Jakarta: Kencana, 2007)

Amir Syarifuddin, *Usul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2008)

A.W Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Yogyakarta: Rineka Cipta, 1997)

- Azlan Khalili Shamsuddin, *Yang Perlu Anda Tahu Tentang Saham dan Pelaburan*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn. Bhd, 1993)
- Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999)
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ed.ke-3. (Jakarta: Balai Pustaka, 2005)
- Dewan Bahasa dan Pustaka, *Kamus Dewan*, edisi ke-3. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996)
- DSN MUI, *Mengenal Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat DSN MUI, 2011)
- DSN MUI dan Bank Indonesia, *Himpunan Fatwa DSN MUI*, edisi revisi, (Jakarta: CV. Gaung Persada, 2006).
- Frank K. Reilly, *Investment*. Shamsudin Ismail (terj.). (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992)
- Haymans Adler Manurung, *Ke mana Pelaburan*. (Jakarta: Buku Kompas, 2006)
- Ibrahim Hosein, “Memecahkan Permasalahan Hukum Baru” dalam *Ijtihad dalam Sorotan*. (Bandung: Mizan, 1998)
- Idris Awang, *kaedah Penyelidikan: suatu sorotan*. (Malaysia: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2001),
- Iggi H. Achsien, *Investasi Syariah di Pasar Modal: menggagas konsep dan praktik management portofolio syariah*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003).
- Jabatan Ekonomi, *Wang dan Urusan Bank di Malaysia*. (Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia, 1992)
- Jaih Mubarak, *Perkembangan Fatwa Ekonomi Syariah di Indonesia*. (Bandung: Pustaka Bani Quraish, 2004).
- Jamil, *Metode Istinbat Hukum Islam*. (Jakarta: GP Press, 2008)
- M. Irsan Nasaruddin et al, *Aspek Hukum Pasaran Modal Indonesia*. (Jakarta: Kencana, 2007)
- Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*. (Jakarta: eLSAS, 2008)
- Maftukhatusolikhah, *Telaah Atas Fatwa DSN-MUI Nombor 15/DSN-MUI/IX/2000*, (Yogyakarta: P3EI, 2002).

- Muhammad Firdaus (peny.), *Sistem dan Mekanisme Pengawasan Syariah*, cet.ke-1.(Jakarta: Renaisan, 2005)
- Mohammad Atho Muzdhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia*. (Jakarta: INIS, 1993)
- Mohidin Yahya, *Tukaran Asing dan Pasaran Wang: Teori dan Amalan*. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994)
- Mohd. Daud Bakar, “Pelaksanaan *qiyas* dalam Faktor semasa dan tempatan di Malaysia”, dalam *Fiqh Malaysia*, (Kuala Lumpur: Dewan Pustaka dan Bahasa, 2000)
- Md. Saleh bin Hj.Ahmad, *Qawā'id al-Fiqhiyyah*. (Kuala Lumpur: Pustaka Hj. Abdul Majid, 1998)
- Nurul Huda dan Mustafa Edwin Nasution, *Investasi Pada Pasar Modal Syariah*. (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008).
- Nor Mohamed Yakop, *Teori, Amalan dan Prospek sistem kewangan Islam di Malaysia*. (Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributor, 1996)
- Othman Lebar, *Penyelidikan Kuantitatif: Pengenalan Kepada Teori dan Metod*, (Perak: Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris Tanjong Malim, 2007)
- Rahmat Syafi'i, *Fiqh Muamalah*. (Bandung: Pustaka Setia, 2004)
- _____, *Ilmu Usul Fiqh*. (Bandung: Pustaka Setia, 2007)
- Rahmat Ismail, *Modal Manusia dan Perolehan Buruh*, cet.ke-1. (Selangor-Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996)
- Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia*. (Jakarta: Universitas Yarsi, 1999)
- Shamsiah Mohamad et al., *Pengaruh Budaya Melayu dalam Hukum Kontrak Muamalat di Malaysia*, dalam *Hukum Islam dan Budaya Tempatan*, Penyunting: Md. Saleh Hj. Md. Hj. Ahmad et al., (Malaysia: Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2006)
- Sidek Mohd Noah, *Reka Bentuk Penyelidikan Falsafah, Teori dan Praktis*. (Malaysia: Penerbit Universiti Putera Malaysia, 2002)
- Siti Rohani Yahya, *Konsep Asas Ekonomi*, cet.ke-2. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988)
- Subagyo et. al, *Bank dan Institusi Kewangan lainnya*, (Yogyakarta: STIE YKPN, 1997)

Sumantoro, *Pengantar Tentang Pasaran Modal Indonesia*. (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1990)

Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti*, ed.ke-2. (Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti, 2006)

_____, *Laporan Tahunan Suruhanjaya Sekuriti 2001*. (Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti, 2002)

_____, *Laporan Tahunan Suruhanjaya Sekuriti 2006*. (Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti, 2006)

Sya'ban Muhammad Islam al-Burwary, *Bursa Saham Menurut Pandangan Islam*. (Malaysia: Jasmin Enterprise 2007)

Warkum Sumitro, *Asas-asas Perbankan Islam dan Lembaga-lembaga Terkait*, cet.ke-4. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004)

Yasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Pemikiran Fiqh dan Pemikirannya", dalam *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktik*. (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994)

Zaid Ahmad *et al.*, *Hubungan Etnik di Malaysia*. (Kuala Lumpur: Oxford Fajar, 2006)

Bahasa Inggris

Afzalur Rahman, *Economic Doctrines of Islam*. (Lahore: Islamic Publication 1974)

Fred C. Yeager dan Neil E. Seitz, *Financial Institution Management: Text and Cases*, ed.ke-3. (New Jersey: Prentice Hall Inc, 1985)

Gary Easthope, *A History of Social Research Methods*. (London: Langman Group Limited, 1974)

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Law of Business Organization Partnerships*. (Kuala Lumpur: The Other Press Sdn Bhd, 2006)

J.N.D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*. (New York: New York University Press, 1995)

Othman Yong, *Bahaviour of The Malaysian Stock Market*. (Bangi: Univ. Kebangsaan Malaysia, 1993)

Persatuan Remisier Bumiputera Malaysia, *Malaysian Islamic Capital Market Handbook*, (Kuala Lumpur: Persatuan Remisier Bumiputera Malaysia, 2005)

Peter S. Rose, *Money and Capital Market, the Financial System in an increasingly Global Economy*, ed.ke-5. (Boston: Richard d. Irwin Inc., 1994)

Salman Syed Ali, *Islamic Capital Market Product: Developments and Challenges*. (Jeddah: Islamic Research & Training Institute, Islamic Development Bank, 2005)

Snavelly, *Encyclopedia Americana*. (New York: t. tp, 1980)

Wael Ibn Hallaq, *A. History of Islamic Legal Theories*. (New York: Cambridge University Press, 2001)

Rujukan Kertas Kerja Dan Seminar

Aznan Hasan, “Rangka kerja sekuriti Islam (*sukuk*)”, (Kertas kerja bengkel Penasihat Syariah siri 2: Meningkatkan kefahaman dan penglibatan Penasihat Syariah dalam Industri Sekuriti Islam di Suruhanjaya Sekuriti, Kuala Lumpur 4 September 2006)

Basheer Ahmad M. Omer, “Pembangunan dan Pengawalseliaan Pasaran Modal dan Konsep Perlindungan Pelaburan di Bawah Undang-undang”, (Kertas kerja seminar Pasaran Modal Islam untuk Mahasiswa Universiti, Kuala Lumpur, 6 Disember 1999, anjuran bersama Suruhanjaya Sekuriti dan Universiti Malaya)

Engku Rabiah Adawiyah Engku Ali, “Islamic Debt Securities/Bonds”, (Kertas kerja Workshop on Islamic Bonds, Sukuk & Securitization, anjuran Centre for Research and Training (CERT) di Hotel Istana Budaya, Kuala Lumpur, 6-7 September 2005)

Mohamed Azam Mohamed Adil, “Penggunaan Kalimah Allah dan Kebebasan Beragama di Malaysia”, (kertas Kerja Seminar Serantau Islam dan Kesejahteraan Sejahtera, 24-25 Februari 2010).

Nik Mohamad Ruslin Nik Jaafar, “Pembangunan Pasaran Modal Islam di Malaysia: Peranan Suruhanjaya Sekuriti”, (Kertas Kerja Seminar Pasaran Modal Islam Untuk Mahasiswa Universiti, Kuala Lumpur, 6 Disember 1999, anjuran bersama Suruhanjaya Sekuriti dan Universiti Malaya)

Nik Mohamad Rusli Nik Jaafar, “Pembangunan Pasaran Modal Islam di Malaysia: Peranan Suruhanjaya Sekuriti”, paper 3. (Kertas kerja Kolokium Pasaran Modal Islam, Kuala Lumpur 28 Mac 2002)

Nik Mohamad Ruslin Nik Jaafar, “Overview of the Malaysia Islamic Capital Market”, (Kertas Kerja Islamic Market Programmer, anjuran Securities Industry Development Corporation (SIDC) di Suruhanjaya Sekuriti, Kuala Lumpur, 1-6 Julai 2007)

Nurdin Ngadimon, "Penganalisisan Sekuriti-sekuriti Terserai: Kriteria Syariah" (Kertas Kerja Seminar Pengenalan Pasaran Modal Islam di Dewan Persidangan Suruhanjaya Sekuriti, 8 Julai 1999)

Sahal Mahfudh, "Agenda Krusial Bahtsul Masa'il: Mempertimbangkan Realiti di Hadapan Kebenaran Teoritik", (makalah Rakernas Lembaga Bahtsul Masail PBNU, 06 sampai 09 Ogos 2007)

Qarar Majma' al-Fiqh al-Islami VII di Jeddah 7-12/11/1412 bertepatan dengan 9-10/5/1992

Jurnal Dan Tesis

Hasanudin, "Produk dan Transformasi Fatwa DSN-MUI", dalam *Jurnal al-Risalah: Jurnal IAIN-STS*, (edisi 8:2, Disember 2008)

Mahmood Zuhdi, "Fatwa dan Isu Semasa: Masalah dan Cabaran di Malaysia", dalam *Jurnal Syariah: Jurnal API-UM*, (vol. 12:2, 2004)

Mohd. Saharudin Shakrani dan Abd. Ghafar Ismail, "Globalisasi Pasaran Modal Islam Di Malaysia", dalam *Jurnal Ekonomi Malaysia: Jurnal UKM* (vol. 37: 2003), 26-30.

Mohd Yahya Mohd Hussin dan Joni Tamkin Borhan, "Analisis Perkembangan Pasaran Saham Islam Di Malaysia", dalam *Jurnal Syariah: Jurnal API-UM*, (edisi 17:3, sept-Dis 2009).

Rahmani Timorita Yulianti, "Produk-produk Perbankan Syariah dalam Fatwa DSN-MUI tahun 1999 sampai tahun 2006", dalam *jurnal La-Riba: Jurnal Ekonomi Islam UII*, (edisi I:1, July 2007).

Sā'atī, 'Abd al-Raḥīm 'Abd al-Ḥamīd al-, "Naḥw al-Musytaqqāt al-Māliyyah li Idārah al-Makhātir al-Tijāriyyah", dalam *Journal of King Abdulaziz University Islamic Economic*, (bil. 1, 1999)

Shamsiah Mohamad, "Ciri-ciri Keuntungan menurut Perspektif Islam" dalam *Jurnal Syariah: Jurnal API-UM*, (edisi 10:1, 2002)

Susiknan Azhari, "Epistemologi *Bayānī*: Diskursus Lafaz dan Makna dalam Usul Fiqh", *Jurnal Ulumuddin Univ. Muhammadiyah Malang*, (no.4, 1999)

Syed Othman al-Habshi, "Saham dan Pasaran Saham Dari Perspektif Islam", artikel dalam *Jurnal al-Risalah: Jurnal IAIN STS Jambi* (May 1992)

Rudolph Peters, "Divine Law or Man-Made Law? Egypt and the Application of the Shari'a", in *Arab Law Quarterly*. (Jil. 3:3, Ogos 1988)

- Quarterly Bulletin of the Securities Industry Development Centre*, pada Suruhanjaya Sekuriti Malaysia, (Feb 2005)
- Quarterly Bulletin of the Securities Industry Development Centre*, pada Suruhanjaya Sekuriti Malaysia, (Ogos 2006)
- Quarterly Bulletin of Malaysian Islamic Capital Market*, pada Suruhanjaya Sekuriti Malaysia, (vol. 1:1 May 2006)
- Quarterly Bulletin of Malaysian Islamic Capital Market*, pada Suruhanjaya Sekuriti Malaysia, (vol. 2:1 Mac 2007)
- Ahmad Sufian Che Abdullah, “Pasaran Derivatif Dalam Sistem Kewangan Islam di Malaysia: Analisis Berdasarkan *al-‘urf*”, (Disertasi Sarjana Syariah untuk jabatan Syariah dan Pengurusan, pada Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2007)
- Asmak Ab. Rahman, “Peranan Sekuriti Hutang Islam (IDS) dalam Pasaran an Modal di Malaysia”, (Disertasi Sarjana Syariah untuk Pengajian Syariah pada Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 1999)
- Azizi Abu Bakar, “Pasaran Modal Islam: Analisis Fiqh Terhadap Asas Pembentukan Instrumen Dan Kriteria Penilaian Status Sekuriti oleh Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti”, (Tesis Doktor Falsafah pada Universiti Sains Malaysia, 2009).
- Cholil Nafis, “Fatwa Fiqh Muamalah MUI: Studi Analisis ke atas Pemikiran Hukum, dan Penerapannya ke dalam Peraturan Perundangan”, (Tesis Doktor Falsafah untuk jabatan Syariah dan Undang-undang, pada Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2010).
- Fuadah Binti Johari, “Pelaksanaan Sistem Cukai al-Kharaj dengan Cukai Tanah Malaysia: Suatu Analisis Perbandingan”, (Tesis Doktor Falsafah untuk Jabatan Syariah dan Ekonomi APIUM, pada Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya 2011).
- Hasanuddin, “Konsep dan Standard Multi Akad dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional Majlis Ulama Indonesia”, (Disertasi Sarjana Agama pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008).
- Hairon ibn Zainal Abidin, “Permasalahan *Gharār* dalam Urus niaga Saham di Bursa Saham Kuala Lumpur”, (Dissertation Sarjana Syariah untuk Jabatan Syariah dan Ekonomi, pada Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2003)
- Noor Naemah Ab. Rahman, “Fatwa jemaah Ulamak Kelantan Tahun 1920an hingga 1990an: satu analisis”, (Tesis **Doktor Falsafah** untuk jabatan Fiqh Usul, pada Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2003)

Ridzwan bin Ahmad, “Standar Masalah dan Mafsadah dalam Penentuan Hukum Islam Semasa di Malaysia”, (Tesis Doktor Falsafah untuk Jabatan Fiqh Usul, pada Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2004)

Wahiduddin Adams, “Pola Penyerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Peraturan Perundang-undangan dari tahun 1975 s/d 1997”, (Tesis Doktor Falsafah pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002).

Rujukan Keratan Akbar Dan Laman Web

Jurnal *Dunia Islam*, November (1991)

Surat Kabar *Berita Harian*, Ogos (1993)

Capital Formation di Pedesaan, dalam <http://rumahkiri.net/index.php?option=content&task=view&id=9&Itemid=12>

<http://mui.or.id/>

http://www.sc.com.my/eng/html/icm_default.html, 29 November 2007.

<http://hadith.al-Islam.com/Display/Display.asp?Doc=4&Rec=4250>, (10 Oktober 2008).

Report of the Islamic Capital Market Task Force of the International Organization of Securities Commission (IOSCO), <http://www.sc.com.my/eng/html/icm/ICM-IOSCOFact%20finding%20Report.pdf>, (Julai 2004)

Islam online, <http://www.islamonline.net/English/News/2005-03/16/article05.shtml>, (14 April 2008).

[www.mail-archive.com/\(is-lam\)OOT-Jejak-jejakEkonomiSyariah.html](http://www.mail-archive.com/(is-lam)OOT-Jejak-jejakEkonomiSyariah.html), (26/4/2005)

www.bapepam.go.id/profil/annual/milestone.html, (26/4/2005)

www.kompas.com/html, (12/6/2008)

Prinsip Pasar Modal Syariah, dalam <http://www.pesantrenvirtual.com/html>, 9/4/2008

Prinsip-prinsip Syariah di Pasaran Modal, dalam www.dilibRARY.net/html, 17 Februari 2009.

Temu Bual

Amin Ma'ruf, (Ketua Harian DSN MUI), Temu bual pada 25 Disember 2010.

Kanny Hidayat, (Naib Setiausaha DSN MUI), temu bual pada 15 Jun 2011.

Hasanuddin (Naib setiausaha DSN MUI), temu bual pada 06 may 2010.

Nurdin Ngadimon (setiausaha Islamic Capital Market), temu bual pada 3 Mac 2010.

Sayuti Anshari Nasution (anggota Komisi Fatwa MUI dan anggota Pelno DSN MUI),
Temu bual pada 13 Disember 2010.

Pengerusi Islamic Capital Market.

Pengerusi DSN MUI.

Undang-Undang Dan Surat Keputusan

Perlembagaan Persekutuan, 2007

Undang-undang RI No.8 tahun 1995 tentang Pasaran Modal.

Undang-undang Republik Indonesia Nombor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan.

Peraturan Bank Indonesia Nombor 11/3/PB/2009.

Keputusan Direksi Bank Indonesia Nombor 32/34/1999.

Keputusan DSN MUI Nombor 01 Tahun 2000 tentang Pedoman Dasar DSN MUI

Keputusan DSN MUI Nombor 02 Tahun 2000 tentang Pedoman Rumah Tangga DSN

Keputusan DSN MUI Nombor 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan
Investasi Untuk Reksa Dana Syariah

Keputusan DSN MUI Nombor 40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pasar modal dan pedoman
umum Penerapan prinsip syariah di bidang pasar modal

Keputusan MUI Nombor: U-596/MUI/X/1997 tentang Pedoman Tata Cara Penetapan
Fatwa.

Keputusan MUI Nombor: Kep-487./MUI/IX/2010 tentang Susunan DSN MUI, periode
tahun 2010-2015

Keputusan Ketua Badan Pengawas Pasaran Modal (BAPEPAM) dan Institusi
Kewangan Nombor Kep-131/BI/2006

Keputusan Musyawarah Nasional XXIV Muhammadiyah bidang metode, pendekatan
dan teknik, dan Keputusan Musyawarah Nasional XXV bagian Kerangka
Metodologi



FATWA
DEWAN SYARIAH NASIONAL
NOMOR: 20/DSN-MUI/IV/2001

Tentang

**PEDOMAN PELAKSANAAN INVESTASI
UNTUK REKSA DANA SYARIAH**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Dewan Syari'ah Nasional setelah,

- Menimbang :
- bahwa Islam sangat menganjurkan umatnya untuk melakukan aktifitas ekonomi (*mu'amalah*) dengan cara yang benar dan baik, serta melarang penimbunan barang, atau membiarkan harta (uang) tidak produktif, sehingga aktifitas ekonomi yang dilakukan dapat meningkatkan ekonomi umat;
 - bahwa aktifitas ekonomi dalam Islam, selain bertujuan untuk memperoleh keuntungan, harus memperhatikan etika dan hukum ekonomi Syari'ah;
 - bahwa aktifitas ekonomi dalam Islam dilakukan atas dasar suka sama suka (*al-taradi-التراضي*), berkeadilan (*al-'adalah العدالة*) dan tidak saling merugikan (*laa dharara walaa dhiraar- لا ضرر ولا ضرار*).
 - bahwa salah satu bentuk *mu'amalah* pada masa kini adalah Reksa Dana;
 - bahwa dalam Reksa Dana konvensional masih banyak terdapat unsur-unsur yang bertentangan dengan Syari'ah Islam, baik dari segi akad, pelaksanaan investasi, maupun dari segi pembagian keuntungan. Oleh karena itu, perlu adanya Reksa Dana yang mengatur hal-hal tersebut sesuai dengan Syari'ah Islam;
 - bahwa agar kegiatan Reksa Dana sesuai dengan Syari'ah Islam, DSN memandang perlu menetapkan fatwa tentang reksa dana untuk dijadikan pedoman oleh LKS.
- Memperhatikan :
- Keputusan dan Rekomendasi Lokakarya Alim Ulama tentang Reksadana Syari'ah, tanggal 24-25 Rabi'ul Awal 1417 H/29-30 Juli 1997 M.
 - Undang-Undang RI nomor 8 Tahun 1995 tentang Pasar Modal.
 - Surat dari PT. Danareksa Investment Management, nomor S-09/01/PS-DIM.
 - Pendapat peserta Rapat Pleno Dewan Syari'ah Nasional pada hari Senin, 15 Muharram 1422 H./9 April 2001 dan hari Rabu, 24 Muharram 1422 H./18 April 2001.
- Mengingat :
- Firman Allah SWT., antara lain:

... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا... (البقرة: ٢٧٥)

“...dan Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba...”
(QS. al-Baqarah [2]: 275).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ... (النساء: ٢٩)

“Hai orang yang beriman! Janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu...” (QS. al-Nisa’ [4]: 29).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ... (المائدة: ١)

“Hai orang yang beriman! Penuhilah akad-akad itu...” (QS. al-Ma’idah [5]: 1).

... لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (البقرة: ٢٧٩).

“...kamu tidak (boleh) menganiaya dan tidak (pula) dianiaya” (QS. al-Baqarah [2]: 279).

... لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ...

“...Tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia dari Tuhanmu ...” (QS. al-Baqarah [2]: 198).

2. Hadis Nabi s.a.w., antara lain:

الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صُلْحًا حَرَّمَ حَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا
وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا (رواه
الترمذي عن عمرو بن عوف).

“Perdamaian dapat dilakukan di antara kaum muslimin kecuali perdamaian yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram; dan kaum muslimin terikat dengan syarat-syarat mereka kecuali syarat yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram” (HR. Tirmizi dari ‘Amr bin ‘Auf).

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ (رواه ابن ماجه عن عبادة بن الصامت وأحمد عن ابن
العباس ومالك عن يحيى)

“Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh pula membahayakan orang lain” (HR. Ibn Majah dari ‘Ubadah bin Shamit, Ahmad dari Ibn ‘Abbas, dan Malik dari Yahya).

3. Kaidah Fiqh:

الأصل في المعاملات الإباحة ما لم يدل دليل على تحريمها.

“Pada dasarnya, segala bentuk mu’amalah boleh dilakukan sepanjang tidak ada dalil yang mengharamkannya.”

MEMUTUSKAN

Menetapkan : FATWA TENTANG PEDOMAN PELAKSANAAN INVESTASI
UNTUK REKSA DANA SYARIAH

BAB I KETENTUAN UMUM

Pasal 1

1. Reksa Dana adalah wadah yang dipergunakan untuk menghimpun dana dari masyarakat pemodal untuk selanjutnya diinvestasikan kembali dalam portofolio efek oleh Manajer Investasi.
2. Portofolio Efek adalah kumpulan efek yang dimiliki secara bersama (kolektif) oleh para pemodal dalam Reksa Dana.
3. Manajer Investasi adalah pihak yang kegiatan usahanya mengelola Portofolio Efek untuk para nasabah atau mengelola portofolio investasi kolektif untuk sekelompok nasabah.
4. Emiten adalah perusahaan yang menerbitkan Efek untuk ditawarkan kepada publik.
5. Efek adalah surat berharga, yaitu surat pengakuan utang, surat berharga komersial, saham, obligasi, tanda bukti utang, unit penyertaan kontrak investasi kolektif, kontrak berjangka atas efek, dan setiap derivatif dari efek.
6. Reksa Dana Syari'ah adalah Reksa Dana yang beroperasi menurut ketentuan dan prinsip Syari'ah Islam, baik dalam bentuk akad antara pemodal sebagai pemilik harta (*shahib al-mal/ Rabb al Mal*) dengan Manajer Investasi sebagai wakil *shahib al-mal*, maupun antara Manajer Investasi sebagai wakil *shahib al-mal* dengan pengguna investasi.
7. Mudharabah/*qirad* adalah suatu akad atau sistem di mana seseorang memberikan hartanya kepada orang lain untuk dikelola dengan ketentuan bahwa keuntungan yang diperoleh (dari hasil pengelolaan tersebut) dibagi antara kedua pihak, sesuai dengan syarat-syarat yang disepakati oleh kedua belah pihak, sedangkan kerugian ditanggung oleh *shahib al-mal* sepanjang tidak ada kelalaian dari mudharib.
8. Prospektus adalah setiap informasi tertulis sehubungan dengan Penawaran Umum dengan tujuan agar pihak lain membeli Efek.
9. Bank Kustodian adalah pihak yang kegiatan usahanya adalah memberikan jasa penitipan Efek dan harta lain yang berkaitan dengan Efek serta jasa lain, termasuk menerima deviden, dan hak-hak lain, menyelesaikan transaksi Efek, dan mewakili pemegang rekening yang menjadi nasabahnya.

BAB II MEKANISME KEGIATAN REKSA DANA SYARIAH

Pasal 2

1. Mekanisme operasional dalam Reksa Dana Syari'ah terdiri atas:
 - a. antara pemodal dengan Manajer Investasi dilakukan dengan sistem *wakalah*, dan
 - b. antara Manajer Investasi dan pengguna investasi dilakukan dengan sistem *mudharabah*.
2. Karakteristik sistem *mudharabah* adalah:

- a. Pembagian keuntungan antara pemodal (*sahib al-mal*) yang diwakili oleh Manajer Investasi dan pengguna investasi berdasarkan pada proporsi yang telah disepakati kedua belah pihak melalui Manajer Investasi sebagai wakil dan tidak ada jaminan atas hasil investasi tertentu kepada pemodal.
- b. Pemodal hanya menanggung resiko sebesar dana yang telah diberikan.
- c. Manajer Investasi sebagai wakil tidak menanggung resiko kerugian atas investasi yang dilakukannya sepanjang bukan karena kelalaiannya (*gross negligence/tafrith*).

BAB III HUBUNGAN, HAK, DAN KEWAJIBAN

Pasal 3 Hubungan dan Hak Pemodal

1. Akad antara Pemodal dengan Manajer Investasi dilakukan secara *wakalah*.
2. Dengan akad *wakalah* sebagaimana dimaksud ayat 1, pemodal memberikan mandat kepada Manajer Investasi untuk melaksanakan investasi bagi kepentingan Pemodal, sesuai dengan ketentuan yang tercantum dalam Prospektus.
3. Para pemodal secara kolektif mempunyai hak atas hasil investasi dalam Reksa Dana Syari'ah.
4. Pemodal menanggung risiko yang berkaitan dalam Reksa Dana Syari'ah.
5. Pemodal berhak untuk sewaktu-waktu menambah atau menarik kembali penyetaraannya dalam Reksa Dana Syari'ah melalui Manajer Investasi.
6. Pemodal berhak atas bagi hasil investasi sampai saat ditariknya kembali penyetaraan tersebut.
7. Pemodal yang telah memberikan dananya akan mendapatkan jaminan bahwa seluruh dananya akan disimpan, dijaga, dan diawasi oleh Bank Kustodian.
8. Pemodal akan mendapatkan bukti kepemilikan yang berupa Unit Penyetaraan Reksa Dana Syariah.

Pasal 4 Hak dan Kewajiban Manajer Investasi dan Bank Kustodian

1. Manajer Investasi berkewajiban untuk melaksanakan investasi bagi kepentingan Pemodal, sesuai dengan ketentuan yang tercantum dalam Prospektus.
2. Bank Kustodian berkewajiban menyimpan, menjaga, dan mengawasi dana Pemodal dan menghitung Nilai Aktiva Bersih per-Unit Penyetaraan dalam Reksa Dana Syari'ah untuk setiap hari bursa.
3. Atas pemberian jasa dalam pengelolaan investasi dan penyimpanan dana kolektif tersebut, Manajer Investasi dan Bank Kustodian berhak memperoleh imbal jasa yang dihitung atas persentase tertentu dari Nilai Aktiva Bersih Reksa Dana Syari'ah.
4. Dalam hal Manajer Investasi dan/atau Bank Kustodian tidak melaksanakan amanat dari Pemodal sesuai dengan mandat yang diberikan atau Manajer Investasi dan/atau Bank Kustodian dianggap lalai (*gross negligence/tafrith*), maka Manajer Investasi dan/atau Bank Kustodian bertanggung jawab atas risiko yang ditimbulkannya.

Pasal 5 Tugas dan Kewajiban Manajer Investasi

Manajer Investasi berkewajiban untuk:

- a. Mengelola portofolio investasi sesuai dengan kebijakan investasi yang tercantum dalam kontrak dan Prospektus;
- b. Menyusun tata cara dan memastikan bahwa semua dana para calon pemegang Unit Penyertaan disampaikan kepada Bank Kustodian selambat-lambatnya pada akhir hari kerja berikutnya;
- c. Melakukan pengembalian dana Unit Penyertaan; dan
- d. Memelihara semua catatan penting yang berkaitan dengan laporan keuangan dan pengelolaan Reksa Dana sebagaimana ditetapkan oleh instansi yang berwenang.

Pasal 6

Tugas dan Kewajiban Bank Kustodian

Bank Kustodian berkewajiban untuk:

- a. Memberikan pelayanan Penitipan Kolektif sehubungan dengan kekayaan Reksa Dana;
- b. Menghitung nilai aktiva bersih dari Unit Penyertaan setiap hari bursa;
- c. Membayar biaya-biaya yang berkaitan dengan Reksa Dana atas perintah Manajer Investasi;
- d. Menyimpan catatan secara terpisah yang menunjukkan semua perubahan dalam jumlah Unit Penyertaan, jumlah Unit Penyertaan, serta nama, kewarganegaraan, alamat, dan identitas lainnya dari para pemodal;
- e. Mengurus penerbitan dan penebusan dari Unit Penyertaan sesuai dengan kontrak;
- f. Memastikan bahwa Unit Penyertaan diterbitkan hanya atas penerimaan dana dari calon pemodal.

BAB IV

PEMILIHAN DAN PELAKSANAAN INVESTASI

Pasal 7

Jenis dan Instrumen Investasi

1. Investasi hanya dapat dilakukan pada instrumen keuangan yang sesuai dengan Syari'ah Islam.
2. Instrumen keuangan yang dimaksud ayat 1 meliputi:
 - a. Instrumen saham yang sudah melalui penawaran umum dan pembagian dividen didasarkan pada tingkat laba usaha;
 - b. Penempatan dalam deposito pada Bank Umum Syariah;
 - c. Surat hutang jangka panjang yang sesuai dengan prinsip Syari'ah;

Pasal 8

Jenis Usaha Emiten

1. Investasi hanya dapat dilakukan pada efek-efek yang diterbitkan oleh pihak (Emiten) yang jenis kegiatan usahanya tidak bertentangan dengan Syari'ah Islam.
2. Jenis kegiatan usaha yang bertentangan dengan Syari'ah Islam, antara lain, adalah:
 - a. Usaha perjudian dan permainan yang tergolong judi atau perdagangan yang dilarang;
 - b. Usaha lembaga keuangan konvensional (ribawi), termasuk perbankan dan asuransi konvensional;
 - c. Usaha yang memproduksi, mendistribusi, serta memperdagangkan makanan dan minuman yang haram;

- d. Usaha yang memproduksi, mendistribusi, dan/atau menyediakan barang-barang ataupun jasa yang merusak moral dan bersifat mudarat.

Pasal 9

Jenis Transaksi yang Dilarang

1. Pemilihan dan pelaksanaan transaksi investasi harus dilaksanakan menurut prinsip kehati-hatian (*prudential management/ihtiyath*), serta tidak diperbolehkan melakukan spekulasi yang di dalamnya mengandung unsur *gharar*.
2. Tindakan yang dimaksud ayat 1 meliputi:
 - a. *Najsy*, yaitu melakukan penawaran palsu;
 - b. *Bai al-Ma'dum* yaitu melakukan penjualan atas barang yang belum dimiliki (*short selling*);
 - c. *Insider trading* yaitu menyebarluaskan informasi yang menyesatkan atau memakai informasi orang dalam untuk memperoleh keuntungan transaksi yang dilarang;
 - d. Melakukan investasi pada perusahaan yang pada saat transaksi tingkat (nisbah) hutangnya lebih dominan dari modalnya.

Pasal 10

Kondisi Emiten yang Tidak Layak

Suatu Emiten tidak layak diinvestasikan oleh Reksa Dana Syariah:

- a. apabila struktur hutang terhadap modal sangat bergantung kepada pembiayaan dari hutang yang pada intinya merupakan pembiayaan yang mengandung unsur riba;
- b. apabila suatu emiten memiliki nisbah hutang terhadap modal lebih dari 82% (hutang 45%, modal 55 %);
- c. apabila manajemen suatu perusahaan diketahui telah bertindak melanggar prinsip usaha yang Islami.

BAB V

PENENTUAN DAN PEMBAGIAN HASIL INVESTASI

Pasal 11

1. Hasil investasi yang diterima dalam harta bersama milik pemodal dalam Reksa Dana Syari'ah akan dibagikan secara proporsional kepada para pemodal.
2. Hasil investasi yang dibagikan harus bersih dari unsur non-halal, sehingga Manajer Investasi harus melakukan pemisahan bagian pendapatan yang mengandung unsur non-halal dari pendapatan yang diyakini halal (*tafriq al-halal min al-haram*).
3. Penghasilan investasi yang dapat diterima oleh Reksa Dana Syari'ah adalah:
 - a. Dari saham dapat berupa:
 - *Dividen* yang merupakan bagi hasil atas keuntungan yang dibagikan dari laba yang dihasilkan emiten, baik dibayarkan dalam bentuk tunai maupun dalam bentuk saham.
 - *Rights* yang merupakan hak untuk memesan efek lebih dahulu yang diberikan oleh emiten.
 - *Capital gain* yang merupakan keuntungan yang diperoleh dari jual-beli saham di pasar modal.
 - b. Dari Obligasi yang sesuai dengan syari'ah dapat berupa:
 - Bagi hasil yang diterima secara periodik dari laba emiten.
 - c. Dari Surat Berharga Pasar Uang yang sesuai dengan syari'ah dapat berupa:

- Bagi hasil yang diterima dari *issuer*.
- d. Dari Deposito dapat berupa:
 - Bagi hasil yang diterima dari bank-bank Syari'ah.
- 4. Perhitungan hasil investasi yang dapat diterima oleh Reksa Dana Syari'ah dan hasil investasi yang harus dipisahkan dilakukan oleh Bank Kustodian dan setidaknya-tidaknya setiap tiga bulan dilaporkan kepada Manajer Investasi untuk kemudian disampaikan kepada para pemodal dan Dewan Syari'ah Nasional.
- 5. Hasil investasi yang harus dipisahkan yang berasal dari non halal akan digunakan untuk kemaslahatan umat yang penggunaannya akan ditentukan kemudian oleh Dewan Syari'ah Nasional serta dilaporkan secara transparan.

BAB VI KETENTUAN PENUTUP

Pasal 12

1. Hal-hal yang belum diatur dalam Pedoman Pelaksanaan ini akan diatur kemudian oleh Dewan Syari'ah Nasional.
2. Jika salah satu pihak tidak menunaikan kewajibannya atau jika terjadi perselisihan di antara para pihak, maka penyelesaiannya dilakukan melalui Badan Arbitrasi Syari'ah setelah tidak tercapai kesepakatan melalui musyawarah.
3. Surat Keputusan ini berlaku sejak tanggal ditetapkan, dengan ketentuan jika di kemudian hari ternyata terdapat kekeliruan, akan diubah dan disempurnakan sebagaimana mestinya.

Ditetapkan di : Jakarta

Pada tanggal : 24 Muharram 1422 H.
18 April 2001 M.

DEWAN SYARI'AH NASIONAL MAJELIS ULAMA INDONESIA

Ketua,


K.H.M.A. Sahal Mahfudh

Sekretaris,




Prof. Dr. H.M. Din Syamsuddin



FATWA
DEWAN SYARI'AH NASIONAL
Nomor: 32/DSN-MUI/IX/2002

Tentang

OBLIGASI SYARI'AH

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Dewan Syari'ah Nasional, setelah:

- Menimbang :
- bahwa salah satu bentuk instrumen investasi pada pasar modal (konvensional) adalah obligasi yang selama ini didefinisikan sebagai suatu surat berharga jangka panjang yang bersifat utang yang dikeluarkan oleh Emiten kepada Pemegang Obligasi dengan kewajiban membayar bunga pada periode tertentu dan melunasi pokok pada saat jatuh tempo kepada pemegang obligasi;
 - bahwa obligasi sebagaimana pengertian butir a. tersebut di atas, yang telah diterbitkan selama ini, masih belum sesuai dengan ketentuan syariah sehingga belum dapat mengakomodir kebutuhan masyarakat akan obligasi yang sesuai dengan syariah;
 - bahwa agar obligasi dapat diterbitkan sesuai dengan prinsip syariah, Dewan Syari'ah Nasional memandang perlu menetapkan fatwa mengenai hal tersebut untuk dijadikan pedoman.

Mengingat

1. Firman Allah SWT, QS. Al-Ma'idah [5]:1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ...

“Hai orang yang beriman! Penuhilah aqad-aqad itu...”

2. Firman Allah SWT, QS. Al-Isra' [17]: 34:

...وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ، إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا

“...dan penuhilah janji; sesungguhnya janji itu pasti diminta pertanggung jawaban.”

3. Firman Allah SWT., QS. Al-Baqarah [2]: 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

فَأَنْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ، وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ، وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang mengulangi (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.”

4. Hadis Nabi riwayat Imam al-Tirmidzi dari ‘Amr bin ‘Auf al-Muzani, Nabi s.a.w. bersabda:

الْصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صُلْحًا حَرَّمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا.

“Perjanjian boleh dilakukan di antara kaum muslimin kecuali perjanjian yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram; dan kaum muslimin terikat dengan syarat-syarat mereka kecuali syarat yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram.”

5. Hadis Nabi riwayat Imam Ibnu Majah, al-Daruquthni, dan yang lain, dari Abu Sa’id al-Khudri, Nabi s.a.w. bersabda:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ (رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما)

“Tidak boleh membahayakan (merugikan) diri sendiri maupun orang lain.”

6. Kaidah Fiqih:

الْأَصْلُ فِي الْمُعَامَلَاتِ الْإِبَاحَةُ إِلَّا أَنْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى تَحْرِيمِهَا

“Pada dasarnya, semua bentuk muamalah boleh dilakukan kecuali ada dalil yang mengharamkannya.”

الْمَشَقَّةُ تَجَلِبُ التَّيْسِيرَ

“Kesulitan dapat menarik kemudahan.”

الْحَاجَةُ قَدْ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ

“Keperluan dapat menduduki posisi darurat.”

الْثَّابِتُ بِالْعُرْفِ كَالثَّابِتِ بِالشَّرْعِ

“Sesuatu yang berlaku berdasarkan adat kebiasaan sama dengan sesuatu yang berlaku berdasarkan syara’ (selama tidak bertentangan dengan syari’at).”

- Memperhatikan :
1. Pendapat para ulama tentang keharaman bunga;
 2. Pendapat para ulama tentang keharaman obligasi konvensional yang berbasis bunga;
 3. Pendapat para ulama tentang obligasi syariah yang meliputi obligasi yang menggunakan prinsip mudharabah, murabahah, musyarakah, istishna’, ijarah dan salam;
 4. Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 20/DSN/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi untuk Reksa Dana Syariah;
 5. Fatwa-fatwa Dewan Syariah Nasional MUI tentang Murabahah, Mudharabah, Musyarakah, Istishna’, Jual Beli Salam, dan Ijarah;
 6. Surat dari PT. AAA Sekuritas No. Ref:08/IB/VII/02 tanggal 5 Juli 2002 tentang Permohonan Fatwa Obligasi Syariah;
 7. Pendapat para peserta Rapat Pleno Dewan Syariah Nasional MUI tanggal 14 September 2002 tentang obligasi syariah.

MEMUTUSKAN

Menetapkan : **FATWA TENTANG OBLIGASI SYARIAH**

Pertama

Ketentuan Umum

1. Obligasi yang tidak dibenarkan menurut syariah yaitu obligasi yang bersifat utang dengan kewajiban membayar berdasarkan bunga;
2. Obligasi yang dibenarkan menurut syariah yaitu obligasi yang berdasarkan prinsip-prinsip syariah;
3. Obligasi Syariah adalah suatu surat berharga jangka panjang berdasarkan prinsip syariah yang dikeluarkan Emiten kepada pemegang Obligasi Syariah yang mewajibkan Emiten untuk membayar pendapatan kepada pemegang Obligasi Syariah berupa bagi hasil/margin/fee serta membayar kembali dana obligasi pada saat jatuh tempo.

- Kedua* : **Ketentuan Khusus**
1. Akad yang dapat digunakan dalam penerbitan obligasi syariah antara lain:
 - a. Mudharabah (Muqaradhah)/ Qiradh
 - b. Musyarakah
 - c. Murabahah
 - d. Salam
 - e. Istishna
 - f. Ijarah;
 2. Jenis usaha yang dilakukan Emiten (*Mudharib*) tidak boleh bertentangan dengan syariah dengan memperhatikan substansi Fatwa DSN-MUI Nomor 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi untuk Reksa Dana Syariah;
 3. Pendapatan (hasil) investasi yang dibagikan Emiten (*Mudharib*) kepada pemegang Obligasi Syariah Mudharabah (*Shahibul Mal*) harus bersih dari unsur non halal;
 4. Pendapatan (hasil) yang diperoleh pemegang Obligasi Syariah sesuai akad yang digunakan;
 5. Pemindahan kepemilikan obligasi syariah mengikuti akad-akad yang digunakan.

Ketiga : **Penyelesaian Perselisihan**

Jika salah satu pihak tidak menunaikan kewajibannya atau jika terjadi perselisihan di antara pihak-pihak terkait, maka penyelesaiannya dilakukan melalui Badan Arbitrasi Syari'ah setelah tidak tercapai kesepakatan melalui musyawarah.


Keempat : **Penutup**

Fatwa ini berlaku sejak tanggal ditetapkan dengan ketentuan jika di kemudian hari ternyata terdapat kekeliruan, akan diubah dan disempurnakan sebagaimana mestinya.

Ditetapkan di : Jakarta
 Tanggal : 06 Rajab 1423 H.
 14 September 2002 M.

**DEWAN SYARI'AH NASIONAL
 MAJELIS ULAMA INDONESIA**

Ketua,


 K.H.M.A. Sahal Mahfudh

Sekretaris,




 Prof. Dr. H.M. Din Syamsuddin

FATWA
DEWAN SYARIAH NASIONAL
NOMOR: 40/DSN-MUI/X/2003
Tentang
PASAR MODAL DAN PEDOMAN UMUM
PENERAPAN PRINSIP SYARIAH DI BIDANG PASAR MODAL

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Dewan Syari'ah Nasional setelah,

Menimbang : a. bahwa perkembangan ekonomi suatu negara tidak lepas dari perkembangan pasar modal;
b. bahwa pasar modal berdasarkan prinsip syariah telah dikembangkan di berbagai negara;
c. bahwa umat Islam Indonesia memerlukan Pasar Modal yang aktivitasnya sejalan dengan prinsip syariah;
d. bahwa oleh karena itu, untuk memenuhi kebutuhan tersebut, Dewan Syariah Nasional MUI memandang perlu menetapkan fatwa tentang Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal.

Mengingat : 1. Firman Allah SWT., antara lain:

... وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا... (البقرة: 275)

“...dan Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba...”
(QS. al-Baqarah [2]: 275).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ
(البقرة: 278 – 279).

“Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba) maka ketahuilah bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba) maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak (boleh) menganiaya dan tidak (pula) dianiaya” (QS. al-Baqarah [2]: 278-279).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ... (النساء: 29)

“Hai orang yang beriman! Janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu...” (QS. al-Nisa’ [4]: 29).

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ...

“...Apabila telah ditunaikan sholat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi dan carilah karunia Allah...” (QS. Al Jumuh’ah [62]: 10).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ... (المائدة: 1)

“Hai orang yang beriman! Penuhilah akad-akad itu...” (QS. al-Ma’idah [5]: 1).

2. Hadis Nabi s.a.w., antara lain:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ (رواه ابن ماجه عن عبادة بن الصامت وأحمد عن ابن العباس ومالك عن يحيى)

“Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh pula membahayakan orang lain” (HR. Ibn Majah dari ‘Ubadah bin Shamit, Ahmad dari Ibn ‘Abbas, dan Malik dari Yahya).

لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ (رواه الخمسة عن حكيم بن حزام)

“Janganlah kamu menjual sesuatu yang tidak ada padamu” (HR. Al Khomsah dari Hukaim bin Hizam)

لَا يَحِلُّ سَلْفٌ وَيَبْعُ، وَلَا شَرْطَانِ فِي يَبْعِ، وَلَا رِبْحٌ مَا لَمْ يَضْمَنْ، وَلَا يَبْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ (رواه الخمسة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وصححه الترمذي وابن خزيمة والحاكم).

“Tidak halal (memberikan) pinjaman dan penjualan, tidak halal (menetapkan) dua syarat dalam suatu jual beli, tidak halal keuntungan sesuatu yang tidak ditanggung resikonya, dan tidak halal (melakukan) penjualan sesuatu yang tidak ada padamu” (HR. Al Khomsah dari ‘Amr bin Syu’aib dari ayahnya dari kakeknya).

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ يَبْعِ الْغَرَرِ (رواه البيهقي عن ابن عمر)

“Rasulullah s.a.w. melarang jual beli (yang mengandung) gharar” (HR. Al Baihaqi dari Ibnu Umar)

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ النَّحْشِ (متفق عليه)

“Rasulullah s.a.w. melarang (untuk) melakukan penawaran palsu” (Muttafaq ‘alaih)

إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ (رواه أبو داود والترمذي والنسائي)

“Nabi SAW melarang pembelian ganda pada satu transaksi pembelian” (HR. Abu Dawud, al-Tirmidzi, dan al-Nasa’i).

لَا تَبِعَنَّ شَيْئًا حَتَّى تَقْبِضَهُ (رواه البيهقي عن حكيم بن حزام)

“Tidak boleh menjual sesuatu hingga kamu memilikinya” (HR Baihaqi dari Hukaim bin Hizam)

الْصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صُلْحًا حَرَمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا (رواه الترمذي عن عمرو بن عوف).

“Perdamaian dapat dilakukan di antara kaum muslimin kecuali perdamaian yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram; dan kaum muslimin terikat dengan syarat-syarat mereka kecuali syarat yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram” (HR. Al-Tirmidzi dari ‘Amr bin ‘Auf).

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَنَا ثَالِثُ الشَّرِيكَيْنِ مَا لَمْ يَخُنْ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ، فَإِذَا خَانَ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ خَرَجْتُ مِنْ بَيْنِهِمَا (رواه أبو داود والدارقطني والحاكم والبيهقي)

“Rasulullah SAW bersabda, Allah Ta’ala berfirman:”Aku adalah Pihak ketiga dari dua Pihak yang berserikat selama salah satu Pihak tidak mengkhianati yang lainnya. Maka, apabila salah satu Pihak mengkhianati yang lain, Aku pun meninggalkan keduanya” (HR Abu Dawud, al-Daraquthni, al-Hakim, dan al-Baihaqi).

عن معمر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ (رواه مسلم)

“Dari Ma’mar bin Abdullah, dari Rasulullah SAW bersabda: Tidaklah melakukan ihtikar (penimbunan/monopoli) kecuali orang yang bersalah” (HR Muslim).

3. Kaidah Fiqh:

الْأَصْلُ فِي الْمُعَامَلَاتِ الْإِبَاحَةُ مَا لَمْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى تَحْرِيمِهَا.

“Pada dasarnya, segala bentuk mu’amalah boleh dilakukan sepanjang tidak ada dalil yang mengharamkannya.”

لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بِإِذْنِهِ

“Tidak boleh melakukan perbuatan hukum atas milik orang lain tanpa seizinnya.”

Memperhatikan : 1. Pendapat ulama, antara lain:

- Pendapat Ibnu Qudamah dalam *Al-Mughni* juz 5/173, [Beirut: Dar al-Fikr, tanpa thn] :

وَإِنْ اشْتَرَى أَحَدُ الشَّرِيكَيْنِ حِصَّةَ شَرِيكِهِ مِنْهُ جَازًا، لِأَنَّهُ يَشْتَرِي مِلْكَ غَيْرِهِ

“Jika salah seorang dari dua orang berserikat membeli porsi mitra serikatnya, hukumnya boleh karena ia membeli milik pihak lain.”

- Pendapat Dr. Wahbah al-Zuhaili dalam *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu* juz 3/1841:

التَّعَامُلُ بِالْأَسْهُمِ جَائِزٌ شَرْعًا لِأَنَّ أَصْحَابَ الْأَسْهُمِ شُرَكَاءُ فِي الشَّرْكَةِ بِنِسْبَةِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ أَسْهُمِهِمْ.

“Bermuamalah dengan (melakukan kegiatan transaksi atas) saham hukumnya boleh, karena pemilik saham adalah mitra dalam perseroan sesuai dengan saham yang dimilikinya.”

- Pendapat para ulama yang menyatakan kebolehan jual beli saham pada perusahaan-perusahaan yang memiliki bisnis yang *mubah*, antara lain dikemukakan oleh Dr. Muhammad ‘Abdul Ghaffar al-Syarif (al-Syarif, *Buhuts Fiqhiyyah Mu’ashirah*, [Beirut: Dar Ibn Hazm, 1999], h.78-79); Dr. Muhammad Yusuf Musa (Musa, *al-Islam wa Musykilatuna al-Hadhirah*, [t.t.: Silsilah al-Tsaqafah al-Islamiyah, 1958], h. 58); Dr. Muhammad Rawas Qal’ahji, (Qal’ahji, *al-Mu’amalat al-Maliyah al-Mu’ashirah fi Dhaw’i al-Fiqh wa al-Syari’ah*, [Beirut: Dar al-Nafa’is, 1999], h.56). Syaikh Dr. ‘Umar bin ‘Abdul ‘Aziz al-Matruk (Al-Matruk, *al-Riba wa al-Mu’amalat al-Mashrafiyyah*, [Riyadh: Dar al-‘Ashimah, 1417 H], h. 369-375) menyatakan:

(الثاني) أَسْهُمُهُمْ فِي مُؤَسَّسَاتٍ مُبَاحَةٍ كَالشَّرَكَاتِ التِّجَارِيَّةِ الْمُبَاحَةِ أَوْ الْمُوَسَّسَاتِ الصَّنَاعِيَّةِ الْمُبَاحَةِ فَهَذِهِ: الْمُسَاهَمَةُ فِيهَا وَالْمَشَارَكَةُ فِيهَا وَيَبِيعُ أَسْهُمَهَا، إِذَا كَانَتْ الشَّرْكَةُ مَعْرُوفَةً أَوْ مَشْهُورَةً وَلَيْسَ فِيهَا غَرَرٌ وَلَا جَهَالَةٌ فَاحِشَةٌ جَائِزَةٌ، لِأَنَّ السَّهْمَ جُزْءٌ مِنْ رَأْسِ الْمَالِ يَعُودُ عَلَى صَاحِبِهِ بِرَبْحٍ نَاشِئٍ مِنْ كَسْبِ التِّجَارَةِ وَالصَّنَاعَةِ، وَهَذِهِ حَالٌ بَلَا شَكٍّ.

“(Jenis kedua), adalah saham-saham yang terdapat dalam perseroan yang dibolehkan, seperti perusahaan dagang atau perusahaan manufaktur yang dibolehkan. Ber-*musahamah* (saling bersaham) dan ber-*syarikah* (berkongsi) dalam perusahaan tersebut serta menjualbelikan sahamnya, jika perusahaan itu dikenal serta tidak mengandung ketidakpastian dan ketidakjelasan yang signifikan, hukumnya boleh. Hal itu disebabkan karena saham adalah bagian dari modal yang dapat memberikan

keuntungan kepada pemiliknya sebagai hasil dari usaha perniagaan dan manufaktur. Hal itu hukumnya halal, tanpa diragukan.”

- Pendapat para ulama yang membolehkan pengalihan kepemilikan porsi (حصّة) suatu surat berharga selama disepakati dan diizinkan oleh pemilik porsi lain dari suatu surat berharga (*bi-idzni syarikih*). Lihat: *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzab IX/265* dan *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu IV/881*.
- Keputusan Mukhtamar ke-7 Majma' Fiqh Islami tahun 1992 di Jeddah:

يَجُوزُ بَيْعُ السَّهْمِ، أَوْ رَهْنُهُ مَعَ مُرَاعَاةِ مَا يَقْتَضِي بِهِ نِظَامُ الشَّرْكَةِ.

“Boleh menjual atau menjaminkan saham dengan tetap memperhatikan peraturan yang berlaku pada perseroan.”

2. Keputusan dan Rekomendasi Lokakarya Alim Ulama tentang Reksa Dana Syariah tanggal 24-25 Rabi'ul Awal 1417 H/ 29-30 Juli 1997 M.
3. Undang-Undang RI nomor 8 Tahun 1995 tentang Pasar Modal.
4. SK DSN - MUI No. 01 Tahun 2001 tentang Pedoman Dasar Dewan Syariah Nasional.
5. Nota Kesepahaman antara DSN-MUI dengan Bapepam tanggal 14 Maret 2003 M./ 11 Muharram 1424 H dan Pernyataan Bersama Bapepam, APEI, dan SRO tanggal 14 Maret 2003 tentang Kerjasama Pengembangan dan Implementasi Prinsip Syariah di Pasar Modal Indonesia.
6. Nota Kesepahaman antara DSN-MUI dengan SRO tanggal 10 Juli 2003 M/ 10 Jum. Awal 1424 H tentang Kerjasama Pengembangan dan Implementasi Prinsip Syariah di Pasar Modal Indonesia.
7. Workshop Pasar Modal Syariah di Jakarta pada 14-15 Maret 2003 M/11-12 Muharram 1424 H.
8. Pendapat peserta Rapat Pleno Dewan Syariah Nasional MUI pada hari Sabtu, tanggal 08 Sya'ban 1424 H./04 Oktober 2003 M.

MEMUTUSKAN

Menetapkan : **FATWA TENTANG PASAR MODAL DAN PEDOMAN UMUM PENERAPAN PRINSIP-PRINSIP SYARIAH DI BIDANG PASAR MODAL**

BAB I KETENTUAN UMUM

Pasal 1

Dalam Fatwa ini yang dimaksud dengan :

1. Pasar Modal adalah kegiatan yang bersangkutan dengan Penawaran Umum dan perdagangan Efek, Perusahaan Publik yang berkaitan dengan Efek yang diterbitkannya, serta lembaga dan profesi yang berkaitan dengan Efek.
2. Emiten adalah Pihak yang melakukan Penawaran Umum.
3. Efek Syariah adalah efek **sebagaimana dimaksud dalam peraturan perundang-undangan di bidang Pasar Modal** ~~adalah surat berharga~~ yang akad, pengelolaan perusahaannya, maupun cara penerbitannya memenuhi Prinsip-prinsip Syariah.
4. Syariah Compliance Officer (SCO) adalah Pihak atau pejabat dari suatu perusahaan atau lembaga yang telah mendapat sertifikasi dari DSN-MUI dalam pemahaman mengenai Prinsip-prinsip Syariah di Pasar Modal.
5. Pernyataan Kesesuaian Syariah adalah pernyataan tertulis yang dikeluarkan oleh DSN-MUI terhadap suatu Efek Syariah bahwa Efek tersebut sudah sesuai dengan Prinsip-prinsip Syariah.
6. Prinsip-prinsip Syariah adalah prinsip-prinsip yang didasarkan atas ajaran Islam yang penetapannya dilakukan oleh DSN-MUI, baik ditetapkan dalam fatwa ini maupun dalam fatwa terkait lainnya.

BAB II

PRINSIP-PRINSIP SYARIAH DI BIDANG PASAR MODAL

Pasal 2

Pasar Modal

1. Pasar Modal beserta seluruh mekanisme kegiatannya terutama mengenai emiten, jenis Efek yang diperdagangkan dan mekanisme perdagangannya dipandang telah sesuai dengan Syariah apabila telah memenuhi Prinsip-prinsip Syariah.
2. Suatu Efek dipandang telah memenuhi prinsip-prinsip syariah apabila telah memperoleh Pernyataan Kesesuaian Syariah.

BAB III

EMITEN YANG MENERBITKAN EFEK SYARIAH

Pasal 3

Kriteria Emiten atau Perusahaan Publik

1. Jenis usaha, produk barang, jasa yang diberikan dan akad serta cara pengelolaan perusahaan Emiten atau Perusahaan Publik yang menerbitkan Efek Syariah tidak boleh bertentangan dengan Prinsip-prinsip Syariah.
2. Jenis kegiatan usaha yang bertentangan dengan Prinsip-prinsip Syariah sebagaimana dimaksud dalam Pasal 3 angka 1 di atas, antara lain:
 - a. perjudian dan permainan yang tergolong judi atau perdagangan yang dilarang;
 - b. lembaga keuangan konvensional (ribawi), termasuk perbankan dan asuransi konvensional;

- c. produsen, distributor, serta pedagang makanan dan minuman yang haram; dan
 - d. produsen, distributor, dan/atau penyedia barang-barang ataupun jasa yang merusak moral dan bersifat mudarat.
 - e. melakukan investasi pada Emiten (perusahaan) yang pada saat transaksi tingkat (nisbah) hutang perusahaan kepada lembaga keuangan ribawi lebih dominan dari modalnya;
3. Emiten atau Perusahaan Publik yang bermaksud menerbitkan Efek Syariah wajib untuk menandatangani dan memenuhi ketentuan akad yang sesuai dengan syariah atas Efek Syariah yang dikeluarkan.
 4. Emiten atau Perusahaan Publik yang menerbitkan Efek Syariah wajib menjamin bahwa kegiatan usahanya memenuhi Prinsip-prinsip Syariah dan memiliki Shariah Compliance Officer.
 5. Dalam hal Emiten atau Perusahaan Publik yang menerbitkan Efek Syariah sewaktu-waktu tidak memenuhi persyaratan tersebut di atas, maka Efek yang diterbitkan dengan sendirinya sudah bukan sebagai Efek Syariah.

BAB IV KRITERIA DAN JENIS EFEK SYARIAH

Pasal 4 Jenis Efek Syariah

1. Efek Syariah mencakup **Saham Syariah, Obligasi Syariah, Reksa Dana Syariah, Kontrak Investasi Kolektif Efek Beragun Aset (KIK EBA) Syariah**, dan surat berharga lainnya yang sesuai dengan Prinsip-prinsip Syariah.
2. Saham Syariah adalah bukti kepemilikan atas suatu perusahaan yang memenuhi kriteria sebagaimana tercantum dalam pasal 3, dan tidak termasuk saham yang memiliki hak-hak istimewa.
3. Obligasi Syariah adalah surat berharga jangka panjang berdasarkan Prinsip Syariah yang dikeluarkan Emiten kepada pemegang Obligasi Syariah yang mewajibkan Emiten untuk membayar pendapatan kepada pemegang Obligasi Syariah berupa bagi hasil/margin/fee serta membayar kembali dana obligasi pada saat jatuh tempo.
4. Reksa Dana Syariah adalah Reksa Dana yang beroperasi menurut ketentuan dan prinsip Syariah Islam, baik dalam bentuk akad antara pemodal sebagai pemilik harta (*shahib al-mal/rabb al-mal*) dengan Manajer Investasi, begitu pula pengelolaan dana investasi sebagai wakil *shahib al-mal*, maupun antara Manajer Investasi sebagai wakil *shahib al-mal* dengan pengguna investasi.
5. Efek Beragun Aset Syariah adalah Efek yang diterbitkan oleh kontrak investasi kolektif EBA Syariah yang portofolio-nya terdiri dari aset keuangan berupa tagihan yang timbul dari surat berharga komersial, tagihan yang timbul di kemudian hari, jual beli pemilikan aset fisik oleh lembaga keuangan, Efek bersifat investasi yang dijamin oleh pemerintah, sarana peningkatan investasi/ arus kas serta aset keuangan setara, yang sesuai dengan Prinsip-prinsip Syariah.

6. Surat berharga komersial Syariah adalah surat pengakuan atas suatu pembiayaan dalam jangka waktu tertentu yang sesuai dengan Prinsip-prinsip syariah .

BAB V TRANSAKSI EFEK

Pasal 5 Transaksi yang dilarang

1. Pelaksanaan transaksi harus dilakukan menurut prinsip kehati-hatian serta tidak diperbolehkan melakukan spekulasi dan manipulasi yang di dalamnya mengandung unsur *dharar*, *gharar*, *riba*, *maisir*, *risywah*, maksiat dan kezhaliman.
2. ~~Tindakan spekulasi~~ **Transaksi** yang mengandung unsur *dharar*, *gharar*, *riba*, *maisir*, *risywah*, maksiat dan kezhaliman sebagaimana dimaksud ayat 1 di atas meliputi:
 - a. *Najsy*, yaitu melakukan penawaran palsu;
 - b. *Bai' al-ma'dum*, yaitu melakukan penjualan atas barang (Efek Syariah) yang belum dimiliki (*short selling*);
 - c. Insider trading, yaitu memakai informasi orang dalam untuk memperoleh keuntungan atas transaksi yang dilarang;¹
 - d. Menimbulkan informasi yang menyesatkan;
 - e. ~~Melakukan investasi pada Emiten (perusahaan) yang pada saat transaksi tingkat (nisbah) hutang perusahaan kepada lembaga keuangan ribawi lebih dominan dari modalnya;~~ **dipindahkan ke pasal 2**
 - f. Margin trading, yaitu melakukan transaksi atas Efek Syariah dengan fasilitas pinjaman berbasis bunga atas kewajiban penyelesaian pembelian Efek Syariah tersebut; dan
 - g. *Ihtikar* (penimbunan), yaitu melakukan pembelian atau dan pengumpulan suatu Efek Syariah untuk menyebabkan perubahan harga Efek Syariah, dengan tujuan mempengaruhi Pihak lain;
 - h. Dan transaksi-transaksi lain yang mengandung unsur-unsur diatas.

Pasal 6 Harga Pasar Wajar

Harga pasar dari Efek Syariah harus mencerminkan nilai valuasi kondisi yang sesungguhnya dari aset yang menjadi dasar penerbitan Efek tersebut dan/atau sesuai dengan mekanisme pasar yang teratur, wajar dan efisien serta tidak direkayasa.

BAB VI PELAPORAN DAN KETERBUKAAN INFORMASI

Pasal 7

Dalam hal DSN-MUI memandang perlu untuk mendapatkan informasi, maka DSN-MUI berhak memperoleh informasi dari Bapepam dan Pihak lain dalam rangka penerapan Prinsip-prinsip Syariah di Pasar Modal.

¹ Akan disesuaikan pengertiannya dng yg ada di Bapepam/SRO

BAB VII
KETENTUAN PENUTUP

Pasal 8

1. Prinsip-prinsip Syariah mengenai Pasar Modal dan seluruh mekanisme kegiatan terkait di dalamnya yang belum diatur dalam fatwa ini akan ditetapkan lebih lanjut dalam fatwa atau keputusan DSN-MUI.
2. Fatwa ini berlaku sejak tanggal ditetapkan dengan ketentuan jika di kemudian hari ternyata terdapat kekeliruan, akan diperbaiki dan disempurnakan sebagaimana mestinya.

Ditetapkan di : Jakarta
Pada tanggal : 08 Sya'ban 1424 H
04 Oktober 2003 M

DEWAN SYARIAH NASIONAL
MAJELIS ULAMA INDONESIA

Ketua,

Sekretaris,

Dr.K.H. M.A. Sahal Mahfudh

Prof.Dr.H.M. Din Syamsuddin

Asal penetapan keputusan



مَجْلِسُ الشَّرِيْعَةِ النَّاسِيَّةِ

DEWAN SYARIAH NASIONAL MUI

National Sharia Board - Indonesian Council of Ulama

Sekretariat : Jl. Dempo No. 19 Pegangsaan - Jakarta Pusat 10320

Telp. (021) 390 4146 Fax: (021) 3190 3288

FATWA
DEWAN SYARI'AH NASIONAL
NO: 80/DSN-MUI/III/2011
Tentang
PENERAPAN PRINSIP SYARIAH DALAM MEKANISME
PERDAGANGAN EFEK BERSIFAT EKUITAS DI PASAR REGULER
BURSA EFEK

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Dewan Syariah Nasional – Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) setelah:

Menimbang : a. bahwa di kalangan masyarakat muncul pertanyaan mengenai kesesuaian syariah atas Mekanisme Perdagangan Efek Bersifat Ekuitas di Pasar Reguler Bursa Efek di Pasar Modal;

b. bahwa berdasarkan pertimbangan sebagaimana dikemukakan dalam huruf a, DSN-MUI memandang perlu menetapkan fatwa tentang Penerapan Prinsip Syariah dalam Mekanisme Perdagangan Efek Bersifat Ekuitas di Pasar Reguler Bursa Efek untuk dijadikan pedoman.

Mengingat : 1. Firman Allah s.w.t.:

a. QS. al-Ma'idah [5]: 1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ...


“Hai orang yang beriman! Tunaikanlah akad-akad itu...”

b. QS. al-Nisa' [4]: 58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ...

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah dengan adil...”

c. QS. al-Baqarah [2]: 275:

...وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...


“...Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba....”

d. QS. al-Baqarah [2]: 278:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ
مُؤْمِنِينَ.

“Hai orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba jika kamu orang yang beriman.”

e. QS. al-Nisa' [4] : 29:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ
تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ...

“Hai orang yang beriman! Janganlah kalian memakan (mengambil) harta orang lain secara batil, kecuali jika berupa perdagangan yang dilandasi atas sukarela di antara kalian....”

f. QS. al-Qashash [28]: 26:

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ، إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ
الْأَمِينُ.

“Salah seorang dari kedua wanita itu berkata, ‘Hai ayahku! Ambillah ia sebagai orang yang bekerja (pada kita), karena sesungguhnya orang yang paling baik yang kamu ambil untuk bekerja (pada kita) adalah orang yang kuat lagi dapat dipercaya.’”

g. QS. al-Ma'idah [5]: 2:

...وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ
وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“...Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan. Dan bertakwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya.”

h. QS. al-Baqarah [2]: 283:

...فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ، وَلْيَتَّقِ اللَّهَ
رَبَّهُ...

“...Maka, jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya...”

2. Hadis Nabi s.a.w.:

- a. Hadis Nabi riwayat Ibnu Majah dari ‘Ubadah bin Shamit, riwayat Ahmad dari Ibnu ‘Abbas, dan riwayat Imam Malik dari Yahya:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى أَنْ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ
(أخرجه ابن ماجه عن عبادة بن الصامت في سننه /الكتاب :
الأحكام، الباب : من بني في حقه ما يضر بجاره، رقم الحديث :
٢٣٣١، ورواه أحمد عن ابن عباس، ومالك عن يحيى)

“*Rasulullah s.a.w. menetapkan: Tidak boleh membahayakan/merugikan orang lain dan tidak boleh (pula) membalas bahaya (kerugian yang ditimbulkan oleh orang lain) dengan bahaya (perbuatan yang merugikannya).*”

- b. Hadis Nabi riwayat Muslim dari Abu Hurairah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ بَيْعِ
الْحَصَاةِ وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ (أخرجه مسلم في صحيحه/الكتاب:
البيوع، باب: بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، رقم
الحديث: ٣٧٨٣)

Diriwayatkan dari Abi Hurairah r.a, ia berkata, *Rasulullah s.a.w. melarang jual beli hashah dan jual beli yang mengandung gharar*” (HR. Muslim).

- c. Hadis riwayat Tirmidzi dari Hakim bin Hizam:

عَنْ حَكِيمِ بْنِ حَزَامٍ قَالَ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-
فَقُلْتُ يَا نَبِيَّ الرَّجُلُ يَسْأَلُنِي مِنَ الْبَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدِي أَتَّبَعُ لَهُ مِنْ
السُّوقِ ثُمَّ أَيْبِعُهُ قَالَ « لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ ». (سنن الترمذي،
١٣٩/٥)

Diriwayatkan dari Hakim bin Hizam, ia berkata: Saya menemui Rasulullah saw, lalu berkata : Seorang laki-laki datang kepadaku meminta agar saya menjual suatu barang yang tidak ada pada saya, saya akan membelikan untuknya di pasar kemudian saya menjualnya kepada orang tersebut. Rasulullah saw. menjawab: “*Janganlah kamu menjual sesuatu yang tidak ada padamu*” (HR. Tirmidzi/V, 139)

d. Hadis Nabi riwayat Imam al-Bukhari:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ النَّجْشِ.
(أخرجه البخاري في صحيحه / الكتاب : الخيل ، الباب : مايكره
من التناجش، رقم الحديث : ٦٤٤٨)

Diriwayatkan dari Ibnu Umar r.a bahwa *Rasulullah s.a.w. melarang (untuk) melakukan najsy (penawaran palsu).*" (H.R Bukhari).

e. Hadis Riwayat Bukhari:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَلْقُوا الرُّكْبَانَ وَلَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ قَالَ فَقُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ مَا قَوْلُهُ لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ قَالَ لَا يَكُونُ لَهُ سِمْسَارًا. (أخرجه البخاري في صحيحه، الكتاب: البيوع، الباب: هل يبيع حاضر لباد بغير أحرر وهل يعينه، رقم الحديث : ٢٠١٣)

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas r.a, berkata: *Rasulullah saw bersabda: "Jangan kamu sekalian menemui para pengendara (pembawa barang dagangan, pen.) dan jangan melakukan bai' hadhir li-bad (orang kota menjual kepada orang desa)." Ia (periwayat) berkata: Aku bertanya kepada Ibnu Abbas: Apa arti: "Jangan melakukan bai' hadhir li-bad.?" Ia menjawab: Orang kota tidak boleh menjadi perantara (calo) bagi orang desa.* (H.R Bukhari)

f. Hadis Nabi riwayat Tirmidzi dari Anas bin Malik:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَاعَ حُلْسًا وَقَدَحًا وَقَالَ مَنْ يَشْتَرِي هَذَا الْحُلْسَ وَالْقَدَحَ فَقَالَ رَجُلٌ أَخَذْتُهُمَا بِدِرْهِمٍ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ يَزِيدُ عَلَيَّ دِرْهِمٍ مِنْ يَزِيدُ عَلَيَّ دِرْهِمٍ فَأَعْطَاهُ رَجُلٌ دِرْهِمَيْنِ فَبَاعَهُمَا مِنْهُ. قَالَ أَبُو عِيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ. (أخرجه الترمذي في سننه/ الكتاب : البيوع،
الباب : ماجاء في بيع من يزيد، رقم الحديث : ١١٣٩)

Diriwayatkan dari Anas bin Malik r.a, bahwa *Rasulullah s.a.w. menjual sehelai hils (alas yang biasanya digelarakan di rumah) dan sebuah qadah (gelas). Beliau menawarkan: "Sipakah yang mau membeli hils dan qadah ini?" Seseorang berkata: "Saya*

siap membeli keduanya dengan harga 1 (satu) dirham.” Nabi menawarkan lagi, hingga dua kali: “Man yazid 'ala dirhamin (siapakah yang mau menambahkan pada satu dirham)?” Lalu seseorang menyerahkan dua dirham kepada Rasulullah.” Beliau pun menjual kedua benda itu kepadanya. (HR. Tirmidzi)

- g. Hadis riwayat Ibn Majah dari Ibnu Umar:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
أَعْطُوا الْأَجِيرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرْقُهُ. (أَخْرَجَهُ ابْنُ مَاجَةَ فِي
سُنَنِهِ / كِتَابُ: الْأَحْكَامِ، الْبَابُ: أَجْرُ الْأَجْرَاءِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ :
(٢٤٣٤)

Diriwayatkan dari Ibnu Umar r.a, ia berkata, Rasulullah saw bersabda : “Berikanlah upah pekerja sebelum keringatnya kering.” (H.R Ibnu Majah)

- h. Hadis riwayat ‘Abd ar-Razzaq dari Abu Hurairah dan Abu Sa’id al-Khudri, Nabi s.a.w. bersabda:

مَنْ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَلْيُعَلِّمُهُ أَجْرَهُ.

“Barang siapa mempekerjakan pekerja, beritahukanlah upahnya.”

- i. Hadis Nabi riwayat al-Tirmidzi dari ‘Amr bin ‘Auf:

عَنْ عَمْرِو بْنِ عَوْفِ الْمُزَنِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صُلْحًا حَرَّمَ
حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ
حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا. قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.
(أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ فِي سُنَنِهِ / الْكِتَابُ: الْأَحْكَامِ، الْبَابُ: مَا ذَكَرَ عَنِ
رَسُولِ اللَّهِ فِي الصُّلْحِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ: (١٢٧٢)

Diriwayatkan dari ‘Amr bin ‘Auf al-Muzani, dari ayahnya, dari kakeknya, Rasulullah s.a.w. bersabda: “Perdamaian boleh dilakukan di antara kaum muslimin kecuali perdamaian yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram; dan kaum muslimin terikat dengan syarat-syarat mereka kecuali syarat yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram.” (H.R at Tirmidzi)

3. Kaidah fikih:

١- الْأَصْلُ فِي الْمُعَامَلَاتِ الْإِبَاحَةُ إِلَّا أَنْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى تَحْرِيمِهَا.

“Pada dasarnya, segala sesuatu dalam muamalah boleh dilakukan sampai ada dalil yang mengharamkannya.”

٢- الضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ (أحمد بن محمد الزرقا، شرح القواعد

الفقهية، دمشق: دار القلم، ١٩٨٩، ط ٢، ص ٢٠٧)

“Segala madharat (bahaya, kerugian) harus dihindarkan sedapat mungkin.” (Ahmad bin Muhammad al-Zarqa, *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, h. 62)

٣- الضَّرَرُ يُزَالُ (السيوطي، الأشباه والنظائر، القاهرة: دار السلام،

٢٠٠٤، ط ٢، تحقيق وتعليق: محمد محمد تامر و حافظ عاشور

حافظ، ج ١، ص ٢١٠)

“Segala madharat (bahaya, kerugian) harus dihilangkan.” (al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadza'ir*, j. 1, 210)

٤- تَصَرَّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنْوُطٌ بِالْمَصْلَحَةِ (السيوطي، الأشباه

والنظائر، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٤، ط ٢، تحقيق وتعليق:

محمد محمد تامر و حافظ عاشور حافظ، ج ١، ص ٢٧٦)

“Tindakan atau kebijakan Imam [pemegang otoritas] terhadap rakyat harus berorientasi pada mashlahat.” (al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadza'ir*, j. 1, h. 276)

٥- دَرَأُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ (السيوطي، الأشباه

والنظائر، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٤، ط ٢، تحقيق وتعليق:

محمد محمد تامر و حافظ عاشور حافظ، ج ١، ص ٢١٧)

“Mencegah mafsadah (kerusakan) harus didahulukan daripada mengambil kemaslahatan.” (al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadza'ir*, j. 1, h. 217).

٦- مَا أَدَّى إِلَى الْحَرَامِ فَهُوَ حَرَامٌ

“Apa saja yang menjadi perantara (media) terhadap perbuatan haram, haram pula hukumnya” (Yusuf Qardhawi, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* [Kairo: Maktabah Wahbah. 1993], h. 31).

Memperhatikan : 1. Pendapat ulama mazhab Syafi'i tentang *Ju'alah*; antara lain al-Dimyathi al-Bakri dalam *Hasyiyah 'Tanah al-Thalibin*, juz III/256 (Tahqiq dan Takhrij hadits: 'Abd al-Hakim Muhammad 'Abd al-Hakim), Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyah, t.th.:

وَيُسْتَأْنَسُ لِلْجُعَالَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى { وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ } وَكَانَ
الْحِمْلَ مَعْلُومًا عِنْدَهُمْ، كَالْوَسْقِ، وَإِنَّمَا كَانَ هَذَا اسْتِنَاسًا، لَا دَلِيلًا،
لَأَنَّهُ فِي شَرْعٍ مَنْ قَبْلُنَا، وَهُوَ لَيْسَ شَرْعًا لَنَا، وَإِنْ وَرَدَ فِي شَرْعِنَا مَا
يُقَرَّرُهُ عَلَى الرَّاجِحِ.

Untuk akad *ju'alah* dapat dijadikan *isti'nas* firman Allah: "... dan siapa yang dapat mengembalikannya, akan memperoleh bahan makanan (seberat) beban unta..." (QS. Yusuf [12]: 72). "Beban (himl) unta" adalah bentuk takaran yang dikenal di kalangan umat nabi Yusuf, seperti halnya *wasdaq*. Firman Allah ini hanya dipandang sebagai *isti'nas*, bukan dalil, karena ia berkenaan dengan syari'ah umat sebelum kita; dan itu –menurut pendapat *rajih* (kuat)-- tidak menjadi syariah kita (umat Nabi Muhammad), walaupun dalam syariah kita terdapat dalil (hadis) yang menetapkannya (sebagai syariat kita).

2. Pendapat Ibnu Qudamah dalam *al-Mughni*, juz V h. 56:

وَإِنْ اشْتَرَى أَحَدُ الشَّرِيكَيْنِ حِصَّةَ شَرِيكِهِ جَائِزٌ لَأَنَّهُ يَشْتَرِي مِلْكَ غَيْرِهِ

"Jika salah satu pihak dari dua pihak yang bermitra yang bermitra membeli bagian mitranya dalam kemitraan tersebut, hukumnya boleh, karena ia membeli hak milik orang lain."

3. Pendapat Ibnu Qudamah dalam *al-Mughni*, VIII, h. 323 :

... أَنَّ الْحَاجَةَ تَدْعُو إِلَى ذَلِكَ (الْجُعَالَةِ)، فَإِنَّ الْعَمَلَ قَدْ يَكُونُ مَجْهُولًا
كَرَدُّ الْأَبْقِ وَالضَّالَّةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَلَا تَنْعَقِدُ الْإِجَارَةُ فِيهِ وَالْحَاجَةُ دَاعِيَةٌ
إِلَى رَدِّهِمَا وَقَدْ لَا يَجِدُ مَنْ يَتَبَرَّعُ بِهِ، فَدَعَتِ الْحَاجَةُ إِلَى إِبَاحَةِ الْجُعَلِ
فِيهِ مَعَ جَهَالَةِ الْعَمَلِ.

"Kebutuhan masyarakat memerlukan adanya *ju'alah*; sebab pekerjaan (untuk mencapai suatu tujuan) terkadang tidak jelas (bentuk dan masa pelaksanaannya), seperti mengembalikan budak yang hilang, hewan hilang, dan sebagainya. Untuk pekerjaan seperti ini tidak sah dilakukan akad ijarah (sewa/pengupahan) padahal (orang/pemiliknyanya) perlu agar kedua barang yang hilang tersebut kembali, sementara itu, ia tidak menemukan orang yang mau membantu mengembalikannya secara suka rela (tanpa imbalan). Oleh karena itu, kebutuhan masyarakat mendorong agar akad *ju'alah* untuk keperluan seperti itu dibolehkan sekalipun (bentuk dan masa pelaksanaan) pekerjaan tersebut tidak jelas."

4. Pendapat para ulama, antara lain:

(١) وَيَجُوزُ التَّوَكُّيلُ بِجُعْلٍ وَغَيْرِ جُعْلٍ، فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَكُلَّ أُنَيْسًا فِي إِقَامَةِ الْحَدِّ، وَعُرْوَةَ فِي شِرَاءِ شَاةٍ، وَأَبَا رَافِعٍ فِي قَبُولِ النِّكَاحِ بِغَيْرِ جُعْلٍ؛ وَكَانَ يَبْعَثُ عُمَّالَهُ لِقَبْضِ الصَّدَقَاتِ وَيَجْعَلُ لَهُمْ عُمُولَةً (المغني لابن قدامة، [القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤]، ج. ٦، ص. ٤٦٨)

“Akad taukil (wakalah) boleh dilakukan, baik dengan imbalan maupun tanpa imbalan. Hal itu karena Nabi shallallahu 'alaihi wa alihi wa sallam pernah mewakilkan kepada Unais untuk melaksanakan hukuman, kepada Urwah untuk membeli kambing, dan kepada Abu Rafi' untuk melakukan qabul nikah, (semuanya) tanpa memberikan imbalan. Nabi pernah juga mengutus para pegawainya untuk memungut sedekah (zakat) dan beliau memberikan imbalan kepada mereka.” (Ibn Qudamah, *al-Mughni*, [Kairo: Dar al-Hadis, 2004], juz 6, h. 468).

Pendapat Imam Syaukani ketika menjelaskan hadis Busr bin Sa'id: (٢)

وَفِيهِ أَيْضًا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ مَنْ نَوَى التَّبَرُّعَ يَجُوزُ لَهُ أَخْذُ الْأُجْرَةِ بَعْدَ ذَلِكَ (نيل الأوطار للشوكاني، [القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٠]، ج: ٤؛ ص.: ٥٢٧)

“Hadis Busr bin Sa'id tersebut menunjukkan pula bahwa orang yang melakukan sesuatu dengan niat tabarru' boleh menerima imbalan.” (Al-Syaukani, *Nail al-Authar*, [Kairo: Dar al-Hadits, 2000], j. 4, h. 527).

(٣) وَأَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى جَوَازِ الْوَكَالَةِ فِي الْجُمْلَةِ، وَلِأَنَّ الْحَاجَةَ دَاعِيَةٌ إِلَى ذَلِكَ، فَإِنَّهُ لَا يُمَكِّنُ كُلَّ وَاحِدٍ فِعْلُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ، فَدَعَتِ الْحَاجَةُ إِلَيْهَا، (المغني/٥/٥١)

“Umat (ulama) telah sepakat bahwa secara garis besar wakalah itu hukumnya boleh. Dan setiap orang tidak bisa memperoleh langsung apa yang dibutuhkan. Dengan demikian, ada kebutuhan terhadap wakalah tersebut.”



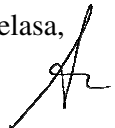
(٤) تَصِحُّ الْوَكَالَةُ بِأَجْرٍ وَبَعَيْرِ أَجْرٍ، لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَبْعَثُ عُمَّالَهُ لِقَبْضِ الصَّدَقَاتِ وَيَجْعَلُ لَهُمْ عُمُولَةً... وَإِذَا كَانَتْ الْوَكَالَةُ بِأَجْرٍ أَيْ (بِجَعْلِ) فَحُكْمُهَا حُكْمُ الْإِجَارَاتِ. (تكملة فتح القدير، ج. ٦، ص. ٢؛ الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي ج. ٥، ص. ٤٠٥٨)

“Wakalah sah dilakukan baik dengan imbalan maupun tanpa imbalan, hal itu karena Nabi shallallahu 'alaihi wa alihi wa sallam pernah mengutus para pegawainya untuk memungut sedekah (zakat) dan beliau memberikan imbalan kepada mereka... Apabila wakalah dilakukan dengan memberikan imbalan maka hukumnya sama dengan hukum ijarah.” (Fath al-Qadir, juz 6, h. 2; Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, [Dimasyq: Dar al-Fikr, 2002], juz 5, h. 4058).

(٥) أَذِنَ (الْمُوكَّلُ) لَهُ (الْوَكِيلُ) فِي التَّوَكُّلِ فَيَجُوزُ لَهُ ذَلِكَ، لِأَنَّهُ عَقْدٌ أَذِنَ لَهُ بِهِ، فَكَانَ لَهُ فِعْلُهُ. (المغنى لابن قدامة، [القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤]، ج. ٦، ص. ٤٧٠)

“(Jika) muwakkil mengizinkan wakil untuk mewakilkan (kepada orang lain), maka hal itu boleh; karena hal tersebut merupakan akad yang telah diizinkan kepada wakil; oleh karena itu, ia boleh melakukannya (mewakilkan kepada orang lain).” (Ibn Qudamah, *al-Mughni*, [Kairo: Dar al-Hadis, 2004], juz 6, h. 470).

5. Substansi fatwa DSN-MUI No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi Untuk Reksa Dana Syariah, fatwa DSN-MUI No. 40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Pasar Modal.
6. Undang-undang Nomor 8 Tahun 1995 tentang Pasar Modal (Lembaran Negara Tahun 1995 Nomor 64, Tambahan Lembaran Negara Nomor 3608) dan Peraturan Pelaksanaannya.
7. Surat dari Direksi PT Bursa Efek Indonesia No.S-00322/BEI.PGU/01-2011 tertanggal 17 Januari 2011.
8. Hasil Workshop DSN-MUI dengan Bursa Efek Indonesia tanggal 02 dan 18 Februari 2011.
9. Pendapat dan saran peserta Rapat Pleno DSN-MUI pada Selasa, 08 Maret 2011 M./ 03 Rabi’ul Akhir 1432 H.



MEMUTUSKAN

Menetapkan : **PENERAPAN PRINSIP SYARIAH DALAM MEKANISME PERDAGANGAN EFEK BERSIFAT EKUITAS DI PASAR REGULER BURSA EFEK**

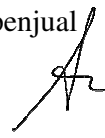
Pertama : **Ketentuan Umum**

Dalam fatwa ini yang dimaksud dengan:

1. Perdagangan Efek Bersifat Ekuitas --selanjutnya disingkat Perdagangan Efek-- di Pasar Reguler Bursa Efek adalah kontrak jual beli efek yang dibuat oleh Anggota Bursa Efek sesuai dengan persyaratan yang ditentukan oleh Bursa Efek. Perdagangan ini termasuk perdagangan *online* yang dilakukan dalam satu majelis dengan mekanisme dan peraturan yang menjamin terpenuhinya hak dan kewajiban para pihak;
2. Efek Bersifat Ekuitas adalah saham atau efek yang dapat ditukar dengan saham atau efek yang mengandung hak untuk memperoleh saham sebagaimana dimaksud dalam Peraturan Bapepam dan LK Nomor IX.J.1 tentang Pokok-Pokok Anggaran Dasar Perseroan yang Melakukan Penawaran Umum Efek Bersifat Ekuitas dan Perusahaan Publik;
3. Efek Bersifat Ekuitas Sesuai Prinsip Syariah adalah Efek Bersifat Ekuitas yang termasuk dalam Daftar Efek Syariah (DES) yang diterbitkan oleh Bapepam dan LK, yang dalam penyusunannya melibatkan DSN-MUI;
4. Pasar Reguler adalah pasar di mana Perdagangan Efek di Bursa Efek dilaksanakan berdasarkan proses tawar menawar yang berkesinambungan (*bai' al-Musawamah*) oleh Anggota Bursa Efek dan penyelesaian administrasinya dilakukan pada hari bursa ketiga setelah terjadinya Perdagangan Efek di Bursa Efek;
5. Bursa Efek adalah pihak yang menyelenggarakan dan menyediakan sistem dan/atau sarana untuk mempertemukan penawaran jual dan beli efek pihak-pihak lain dengan tujuan memperdagangkan efek di antara mereka.
6. Anggota Bursa Efek adalah Perusahaan Efek yang telah memperoleh izin usaha dari Badan Pengawas Pasar Modal dan Lembaga Keuangan (Bapepam dan LK) sebagai Perantara Pedagang Efek sebagaimana dimaksud dalam Undang-Undang tentang Pasar Modal dan telah memperoleh persetujuan keanggotaan bursa untuk mempergunakan sistem dan atau sarana bursa dalam rangka melakukan kegiatan Perdagangan Efek di Bursa Efek sesuai dengan peraturan Bursa Efek;
7. Harga Pasar Wajar adalah harga pasar dari Efek Bersifat Ekuitas Sesuai Prinsip Syariah yang sesuai dengan mekanisme pasar yang teratur, wajar dan efisien serta tidak direayasa;



8. Lembaga Kliring dan Penjaminan (LKP) adalah Pihak yang menyelenggarakan jasa kliring dan penjaminan penyelesaian Transaksi Bursa;
9. Lembaga Penyimpanan dan Penyelesaian (LPP) adalah Pihak yang menyelenggarakan kegiatan Kustodian sentral bagi Bank Kustodian, Perusahaan Efek, dan Pihak lain;
10. Anggota Kliring adalah Anggota Bursa Efek yang memenuhi ketentuan dan persyaratan LKP untuk mendapatkan layanan jasa kliring dan penjaminan penyelesaian Transaksi Bursa;
11. Perusahaan Efek adalah Pihak yang melakukan kegiatan usaha sebagai Penjamin Emisi Efek, Perantara Pedagang Efek, dan atau Manajer Investasi;
12. Novasi adalah Pengalihan hak dan kewajiban antara Anggota Kliring jual dengan Anggota Kliring beli menjadi hak dan kewajiban antara Anggota Kliring jual/beli dengan LKP sebagai akibat penjaminan LKP atas Perdagangan Efek di Bursa Efek;
13. *Ijarah* adalah akad pemindahan hak guna/manfaat atas suatu barang atau pemberian jasa/pekerjaan dalam waktu tertentu dengan pembayaran sewa/*ujrah*;
14. *Hawalah bil Ujrah* adalah akad pengalihan utang dari pihak yang berutang kepada pihak lain yang bersedia atau berkomitmen (*iltizam*) untuk menanggung (membayar)-nya, dengan *ujrah*;
15. *Ju'alah* adalah janji atau komitmen (*iltizam*) untuk memberikan imbalan (*ju'l*) tertentu atas pencapaian hasil (*natijah*) yang ditentukan dari suatu pekerjaan;
16. *Riba* adalah tambahan yang diberikan dalam pertukaran barang-barang ribawi (*al-amwal al-ribawiyah*) dan tambahan yang diberikan atas pokok utang dengan imbalan penangguhan pembayaran secara mutlak;
17. *Bai'* adalah akad pertukaran harta yang bertujuan memindahkan kepemilikan harta tersebut;
18. *Bai' al-Musawamah* adalah akad jual beli dengan kesepakatan harga pasar yang wajar melalui mekanisme tawar menawar yang berkesinambungan;
19. *Gharar* adalah ketidakpastian dalam suatu akad, baik mengenai kualitas atau kuantitas obyek akad maupun mengenai penyerahannya;
20. *Taghrir* adalah upaya mempengaruhi orang lain, baik dengan ucapan maupun tindakan yang mengandung kebohongan, agar terdorong untuk melakukan transaksi;
21. *Bai' al-Ma'dum* adalah jual beli yang obyek (*mabi'*)-nya tidak ada pada saat akad, atau jual beli atas barang (efek) padahal penjual tidak memiliki barang (efek) yang dijualnya;



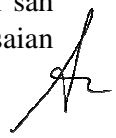
22. *Bai' al-Maksyuf* adalah bentuk jual beli yang mengandung *gharar*; yaitu jual beli secara tunai atas barang (efek) yang bukan milik penjual dan penjual tidak diberi izin oleh pemilik untuk menjualkan, atau jual beli secara tunai atas barang (efek) padahal penjual tidak memiliki barang (efek) yang dijualnya;
23. *Jahalah* adalah ketidakjelasan dalam suatu akad, baik mengenai obyek akad, kualitas atau kuantitas (*shifat*)-nya, harganya (*tsaman*), maupun mengenai waktu penyerahannya;
24. *Ihtikar* adalah membeli suatu barang yang sangat diperlukan masyarakat pada saat harga mahal dan menimbunnya dengan tujuan untuk menjualnya kembali pada saat harganya lebih mahal;
25. *Ghabn* adalah ketidakseimbangan antara dua barang (obyek) yang dipertukarkan dalam suatu akad, baik segi kualitas maupun kuantitasnya;
26. *Ghabn Fahisy* adalah *ghabn* tingkat berat, seperti jual-beli atas barang dengan harga jauh di bawah harga pasar;
27. *Talaqqi al-rukban* adalah bagian dari *ghabn*; yaitu jual-beli atas barang dengan harga jauh di bawah harga pasar karena pihak penjual tidak mengetahui harga tersebut.
28. *Tadlis* adalah tindakan menyembunyikan kecacatan obyek akad yang dilakukan oleh penjual untuk mengelabui pembeli seolah-olah obyek akad tersebut tidak cacat;
29. *Tanajusy/Najsy* adalah tindakan menawar barang dengan harga lebih tinggi oleh pihak yang tidak bermaksud membelinya, untuk menimbulkan kesan banyak pihak yang berminat membelinya;
30. *Ghisysy* adalah salah satu bentuk *tadlis*; yaitu penjual menjelaskan/memaparkan keunggulan/keistimewaan barang yang dijual serta menyembunyikan kecacatannya;
31. *Dharar* adalah tindakan yang dapat menimbulkan bahaya atau kerugian pihak lain.

Kedua : Ketentuan Hukum

Mekanisme Perdagangan Efek Bersifat Ekuitas di Pasar Reguler Bursa Efek boleh dilakukan dengan berpedoman pada ketentuan khusus.

Ketiga : Ketentuan Khusus

1. Perdagangan Efek
 - a. Perdagangan Efek di Pasar Reguler Bursa Efek menggunakan akad jual beli (*bai'*);
 - b. Akad jual beli dinilai sah ketika terjadi kesepakatan pada harga serta jenis dan volume tertentu antara permintaan beli dan penawaran jual;
 - c. Pembeli boleh menjual efek setelah akad jual beli dinilai sah sebagaimana dimaksud dalam huruf b, walaupun penyelesaian



administrasi transaksi pembeliannya (*settlement*) dilaksanakan di kemudian hari, berdasarkan prinsip *qabdh hukmi*;

- d. Efek yang dapat dijadikan obyek perdagangan hanya Efek Bersifat Ekuitas Sesuai Prinsip Syariah;
- e. Harga dalam jual beli tersebut dapat ditetapkan berdasarkan kesepakatan yang mengacu pada harga pasar wajar melalui mekanisme tawar menawar yang berkesinambungan (*bai' al-musawamah*);
- f. Dalam Perdagangan Efek tidak boleh melakukan kegiatan dan/atau tindakan yang tidak sesuai dengan prinsip syariah sebagaimana dimaksud dalam angka 3.

2. Mekanisme Perdagangan Efek

- a. Bursa Efek boleh menetapkan aturan bahwa:
 - 1) Perdagangan Efek hanya boleh dilakukan oleh Anggota Bursa Efek;
 - 2) Penjual dan Pembeli Efek yang bukan Anggota Bursa Efek dalam melaksanakan Perdagangan Efek harus melalui Anggota Bursa Efek;
- b. Akad antara penjual atau pembeli efek yang bukan Anggota Bursa Efek dengan Anggota Bursa menggunakan akad *ju'alah*;
- c. Bursa Efek wajib membuat aturan yang melarang terjadinya *dharar* dan tindakan yang diindikasikan tidak sesuai dengan prinsip syariah dalam Perdagangan Efek yang berdasarkan prinsip syariah di Bursa Efek;
- d. Bursa Efek menyediakan sistem dan/atau sarana perdagangan Efek, termasuk namun tidak terbatas pada peraturan bursa dan sistem dalam rangka melakukan pengawasan perdagangan efek, antara lain untuk mendeteksi dan mencegah kegiatan atau tindakan yang diindikasikan tidak sesuai dengan prinsip syariah;
- e. Bursa Efek dapat mengenakan biaya (*ujrah/rusum*) Perdagangan Efek berdasarkan prinsip *ijarah* atas penyediaan sistem dan/atau sarana perdagangan kepada Anggota Bursa Efek;
- f. LKP dapat melakukan novasi atas Perdagangan Efek yang dilakukan Anggota Bursa, berdasarkan prinsip *hawalah bil ujah*;
- g. LKP dapat mengenakan biaya (*ujrah/rusum*) kliring dan penjaminan dari Anggota Bursa/Kliring atas jasa yang dilakukan;
- h. Penyimpanan dan penyelesaian atas Perdagangan Efek dilakukan melalui LPP;
- i. LPP dapat mengenakan biaya (*ujrah/rusum*) penyimpanan dan penyelesaian dari Anggota Bursa Efek selaku Perusahaan Efek.

3. Tindakan yang tidak sesuai dengan prinsip syariah

Pelaksanaan Perdagangan Efek harus dilakukan menurut prinsip kehati-hatian serta tidak diperbolehkan melakukan spekulasi, manipulasi, dan tindakan lain yang di dalamnya mengandung unsur *dharar*, *gharar*, *riba*, *maisir*, *risywah*, maksiat dan kezhaliman, *taghrir*, *ghisysy*, *tanajusy/najsy*, *ihtikar*, *bai' al-ma'dum*, *talaqqi al-rukban*, *ghabn*, *riba* dan *tadlis*. Tindakan-tindakan tersebut antara lain meliputi:

- a. Tindakan-tindakan yang termasuk dalam kategori *Tadlis* antara lain:
 - 1) **Front Running** yaitu tindakan Anggota Bursa Efek yang melakukan transaksi lebih dahulu atas suatu Efek tertentu, atas dasar adanya informasi bahwa nasabahnya akan melakukan transaksi dalam volume besar atas Efek tersebut yang diperkirakan mempengaruhi harga pasar, tujuannya untuk meraih keuntungan atau mengurangi kerugian.
 - 2) **Misleading information (Informasi Menyesatkan)**, yaitu membuat pernyataan atau memberikan keterangan yang secara material tidak benar atau menyesatkan sehingga mempengaruhi harga Efek di Bursa Efek.
- b. Tindakan-tindakan yang termasuk dalam kategori *Taghrir* antara lain:
 - 1) **Wash sale (Perdagangan semu yang tidak mengubah kepemilikan)** yaitu transaksi yang terjadi antara pihak pembeli dan penjual yang tidak menimbulkan perubahan kepemilikan dan/atau manfaatnya (*beneficiary of ownership*) atas transaksi saham tersebut. Tujuannya untuk membentuk harga naik, turun atau tetap dengan memberi kesan seolah-olah harga terbentuk melalui transaksi yang berkesan wajar. Selain itu juga untuk memberi kesan bahwa Efek tersebut aktif diperdagangkan.
 - 2) **Pre-arrange trade** yaitu transaksi yang terjadi melalui pemasangan order beli dan jual pada rentang waktu yang hampir bersamaan yang terjadi karena adanya perjanjian pembeli dan penjual sebelumnya. Tujuannya untuk membentuk harga (naik, turun atau tetap) atau kepentingan lainnya baik di dalam maupun di luar bursa.
- c. Tindakan-tindakan yang termasuk dalam kategori *Najsy* antara lain:
 - 1) **Pump and Dump**, yaitu aktivitas transaksi suatu Efek diawali oleh pergerakan harga *uptrend*, yang disebabkan oleh serangkaian transaksi inisiator beli yang membentuk harga naik hingga mencapai level harga tertinggi. Setelah harga mencapai level tertinggi, pihak-pihak yang berkepentingan terhadap kenaikan harga yang telah terjadi,

melakukan serangkaian transaksi inisiator jual dengan volume yang signifikan dan dapat mendorong penurunan harga. Tujuannya adalah menciptakan kesempatan untuk menjual dengan harga tinggi agar memperoleh keuntungan.


- 2) ***Hype and Dump***, yaitu aktivitas transaksi suatu Efek yang diawali oleh pergerakan harga *uptrend* yang disertai dengan adanya informasi positif yang tidak benar, dilebih-lebihkan, *misleading* dan juga disebabkan oleh serangkaian transaksi inisiator beli yang membentuk harga naik hingga mencapai level harga tertinggi. Setelah harga mencapai level tertinggi, pihak-pihak yang berkepentingan terhadap kenaikan harga yang telah terjadi, melakukan serangkaian transaksi inisiator jual dengan volume yang signifikan dan dapat mendorong penurunan harga. Pola transaksi tersebut mirip dengan pola transaksi *pump and dump*, yang tujuannya menciptakan kesempatan untuk menjual dengan harga tinggi agar memperoleh keuntungan.
 - 3) ***Creating fake demand/supply (Permintaan/Penawaran Palsu)***, yaitu adanya 1 (satu) atau lebih pihak tertentu melakukan pemasangan order beli/jual pada level harga terbaik, tetapi jika order beli/jual yang dipasang sudah mencapai *best price* maka order tersebut di-*delete* atau di-*amend* (baik dalam jumlahnya dan/atau diturunkan level harganya) secara berulang kali. Tujuannya untuk memberi kesan kepada pasar seolah-olah terdapat *demand/supply* yang tinggi sehingga pasar terpengaruh untuk membeli/menjual.
- d. Tindakan-tindakan yang termasuk dalam kategori *Ikhtikar* antara lain:
- 1) ***Pooling interest***, yaitu aktivitas transaksi atas suatu Efek yang terkesan liquid, baik disertai dengan pergerakan harga maupun tidak, pada suatu periode tertentu dan hanya diramaikan sekelompok Anggota Bursa Efek tertentu (dalam pembelian maupun penjualan). Selain itu volume transaksi setiap harinya dalam periode tersebut selalu dalam jumlah yang hampir sama dan/atau dalam kurun periode tertentu aktivitas transaksinya tiba-tiba melonjak secara drastis. Tujuannya menciptakan kesempatan untuk dapat menjual atau mengumpulkan saham atau menjadikan aktivitas saham tertentu dapat dijadikan *benchmark*.
 - 2) ***Cornering***, yaitu pola transaksi ini terjadi pada saham dengan kepemilikan publik yang sangat terbatas. Terdapat upaya dari pemegang saham mayoritas untuk menciptakan *supply* semu yang menyebabkan harga menurun pada pagi hari dan menyebabkan investor publik melakukan *short selling*. Kemudian ada upaya pembelian yang dilakukan

pemegang saham mayoritas hingga menyebabkan harga meningkat pada sesi sore hari yang menyebabkan pelaku *short sell* mengalami gagal serah atau mengalami kerugian karena harus melakukan pembelian di harga yang lebih mahal.

- e. Tindakan-tindakan yang termasuk dalam kategori *Ghisysy* antara lain:
- 1) ***Marking at the close*** (pembentukan harga penutupan), yaitu penempatan order jual atau beli yang dilakukan di akhir hari perdagangan yang bertujuan menciptakan harga penutupan sesuai dengan yang diinginkan, baik menyebabkan harga ditutup meningkat, menurun ataupun tetap dibandingkan harga penutupan sebelumnya.
 - 2) ***Alternate trade***, yaitu transaksi dari sekelompok Anggota Bursa tertentu dengan peran sebagai pembeli dan penjual secara bergantian serta dilakukan dengan volume yang berkesan wajar. Adapun harga yang diakibatkannya dapat tetap, naik atau turun. Tujuannya untuk memberi kesan bahwa suatu efek aktif diperdagangkan.
- f. Tindakan yang termasuk dalam kategori *Ghabn Fahisy*, antara lain: ***Insider Trading (Perdagangan Orang Dalam)***, yaitu kegiatan ilegal di lingkungan pasar finansial untuk mencari keuntungan yang biasanya dilakukan dengan cara memanfaatkan informasi internal, misalnya rencana-rencana atau keputusan-keputusan perusahaan yang belum dipublikasikan.
- g. Tindakan yang termasuk dalam kategori *Bai' al-ma'dum*, antara lain: ***Short Selling (bai' al-maksyuffjual kosong)***, yaitu suatu cara yang digunakan dalam penjualan saham yang belum dimiliki dengan harga tinggi dengan harapan akan membeli kembali pada saat harga turun.
- h. Tindakan yang termasuk dalam kategori *riba*, antara lain: ***Margin Trading (Transaksi dengan Pembiayaan)***, yaitu melakukan transaksi atas Efek dengan fasilitas pinjaman berbasis bunga (*riba*) atas kewajiban penyelesaian pembelian Efek;

Keempat : Penyelesaian Perselisihan

Jika terjadi perselisihan di antara para pihak, maka penyelesaiannya akan dilakukan berdasarkan musyawarah untuk mufakat. Dalam hal tidak tercapai kemufakatan, maka penyelesaian perselisihan dapat dilakukan melalui Badan Arbitrase Syariah atau berdasarkan peraturan perundang-undangan yang berlaku sesuai prinsip-prinsip syariah.




Kelima : Penutup

Fatwa ini berlaku sejak tanggal ditetapkan, dengan ketentuan jika di kemudian hari ternyata terdapat kekeliruan, akan diubah dan disempurnakan sebagaimana mestinya.

Ditetapkan di : Jakarta
Pada tanggal : 03 Rabi'ul Akhir 1432 H
08 Maret 2011 M

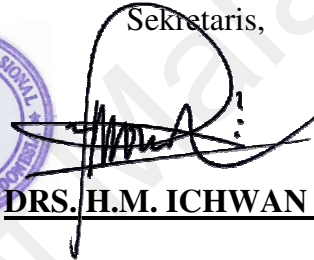
**DEWAN SYARIAH NASIONAL
MAJELIS ULAMA INDONESIA**

Ketua,



DR. K.H. M.A. SAHAL MAHFUDH

Sekretaris,



DRS. H.M. ICHWAN SAM



Suruhanjaya Sekuriti
Securities Commission
Malaysia

Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti

Edisi Kedua

**BUKU KEPUTUSAN MAJLIS
PENASIHAT SYARIAH
SURUHANJAYA SEKURITI**

EDISI KEDUA

University of Malaya

Suruhanjaya Sekuriti

3 Persiaran Bukit Kiara

Bukit Kiara

50490 Kuala Lumpur

Malaysia

Tel: 03-6204 8000 Faks: 03-6201 1818

www.sc.com.my

Hakcipta

© Suruhanjaya Sekuriti

Hak cipta terpelihara. Dilarang menerbit semula atau menyalin mana-mana bahagian dalam buku ini dalam apa jua bentuk (misalnya grafik, elektronik atau mekanikal, termasuk fotostat, rekod, pita atau sistem perolehan maklumat) tanpa kebenaran bertulis daripada Suruhanjaya Sekuriti, Malaysia.

Edisi Pertama 2002

Edisi Kedua 2006

Perpustakaan Negara Malaysia**Data Pengkatalogan-dalam-Penerbitan**

Buku Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti

Bibliography: p. 193

ISBN 983-9386-59-X

1. Capital market--Malaysia. 2. Securities--Malaysia. 3. Investment (Islamic law)--Malaysia.

332.0415088297

KANDUNGAN

PRAKATA DATO' ZARINAH ANWAR	v
PRAKATA DATUK SHEIKH GHAZALI HAJI ABDUL RAHMAN	vii
MAJLIS PENASIHAT SYARIAH SURUHANJAYA SEKURITI	1
KAEDAH PENYELIDIKAN DALAM PASARAN MODAL ISLAM	7
SUMBER DAN <i>MANHAJ</i> PENYELIDIKAN DALAM PASARAN MODAL ISLAM	8
PRINSIP MUAMALAT DALAM PASARAN MODAL ISLAM	15
<i>MUSYARAKAH MUTANAQISAH</i>	16
<i>BAI' DAYN</i>	18
<i>BAI' `INAH</i>	22
<i>BAI' MA`DUM</i>	25
<i>BAI' WAFI'</i>	28
<i>BAI' MUZAYADAH</i>	32
<i>SUFTAJAH</i>	35
<i>BAI' `URBUN</i>	38
<i>BAI' BIMA YANQATI' BIHI SI'R</i>	40
<i>KAFALAH KE ATAS MODAL MUDHARABAH</i>	42
<i>UJRAH TERHADAP JAMINAN</i>	48
<i>KLAUSA IBRA' DALAM DOKUMEN PERJANJIAN</i>	50
<i>IQTA'</i>	57
PRODUK PASARAN MODAL MENURUT PERUNDANGAN ISLAM	65
WARAN PANGGILAN	66
HAK LANGGANAN BOLEH PINDAH (TSR)	71
PENSEKURITIAN ASET	75

JUALAN SINGKAT TERKAWAL DAN PINJAM MEMINJAM SEKURITI	79
KONTRAK NIAGA HADAPAN MINYAK SAWIT MENTAH	84
KONTRAK NIAGA HADAPAN INDEKS KOMPOSIT	89
BON UKUR RUJUK ISLAM	94
PAJAKAN KEWANGAN DAN PAJAKAN OPERASI	99
SAHAM KEUTAMAAN	102
ISU PASARAN MODAL MENURUT PERUNDANGAN ISLAM	105
RIBA: PRINSIP DAN PEMBAHAGIANNYA	106
<i>GHARAR</i>	111
JUDI	116
<i>GHALAT</i>	118
SPEKULASI	121
<i>QABADH</i>	125
<i>DHA`WA TA`AJJAL</i>	131
` <i>UMUM BALWA</i>	135
<i>TA`WIDH</i>	137
<i>HIBAH RUQBA</i>	141
<i>HIBAH BERSYARAT</i>	146
PROSES <i>WHEN ISSUE</i>	148
PENETAPAN HARGA BERASASKAN HARGA HADAPAN	152
KRITERIA SYARIAH SEKURITI TERSENARAI	157
KRITERIA SYARIAH SEKURITI TERSENARAI	158
SYARIKAT BERCAMPUR	165
IMEJ SEBAGAI KRITERIA SEKURITI TERSENARAI	180
GLOSARI	189
BIBLIOGRAFI	195

PRAKATA DATO' ZARINAH ANWAR PENGERUSI SURUHANJAYA SEKURITI

Assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh dan salam sejahtera.

Saya bersyukur ke hadrat Ilahi kerana buku Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti edisi kedua dapat diterbitkan untuk menjadi bahan bacaan dan rujukan bagi mengenali produk dan konsep Syariah yang digunakan dalam pasaran modal Islam di negara ini.

Pasaran modal Islam yang merupakan pelengkap kepada sistem perbankan Islam dan takaful di negara ini sedang berkembang dengan pesat. Perkembangan yang menggalakkan ini dapat dilihat bermula daripada awal tahun 90-an apabila banyak badan korporat menggunakan instrumen pasaran modal Islam untuk membiayai aktiviti ekonomi mereka. Pelabur juga telah menunjukkan minat untuk melabur dalam sekuriti patuh Syariah dan dalam unit amanah Islam. Terbitan bon korporat berasaskan prinsip Syariah juga telah menjadi instrumen kewangan yang penting dalam pasaran modal negara.

Sehubungan dengan itu, Suruhanjaya Sekuriti (Suruhanjaya) yang merupakan badan yang mengawal selia dan membangunkan pasaran modal akan terus melipatgandakan usaha bagi memajukan pasaran modal Islam di negara ini. Penubuhan Jabatan Pasaran Modal Islam (JPMI) di Suruhanjaya dan Majlis Penasihat Syariah (MPS) Suruhanjaya pada tahun 1996 merupakan usaha perintis ke arah mewujudkan pasaran modal Islam yang lebih teratur dan cekap. MPS dengan bantuan JPMI berperanan menasihati Suruhanjaya atas perkara-perkara yang berkaitan dengan pasaran modal Islam bagi memastikannya konsisten dengan prinsip-prinsip Islam. MPS juga turut mengkaji prinsip-prinsip Syariah yang boleh digunakan untuk memperkenalkan produk dan perkhidmatan baru dalam pasaran modal Islam di samping mengkaji instrumen pasaran modal konvensional yang sedia ada untuk menentukan sejauh mana instrumen berkenaan selaras dengan

prinsip Syariah. MPS juga berperanan mengkaji perkara-perkara khusus yang berkaitan dengan operasi pasaran modal Islam untuk memberi panduan dan nasihat kepada industri, pelabur dan juga kerajaan.

Suruhanjaya juga, dengan nasihat MPS, berusaha untuk terus mengenal pasti syarikat tersenarai di Bursa Malaysia yang mematuhi prinsip-prinsip Syariah. Senarai sekuriti patuh Syariah kini dikeluarkan sebanyak dua kali setahun sebagai panduan kepada pelabur yang ingin melabur dalam pelaburan yang mematuhi Syariah.

Pada masa yang sama, Suruhanjaya telah merangka perancangan jangka sederhana dan jangka panjang bagi memajukan pasaran modal Islam. Pelan Induk Pasaran Modal yang dilancarkan dalam tahun 2001, antara lain menggariskan objektif untuk menjadikan Malaysia sebagai pusat pasaran modal Islam antarabangsa. Justeru, bagi mencapai matlamat berkenaan, pengetahuan dan pendidikan yang menyeluruh tentang pasaran modal Islam perlu diberi perhatian dan disemai kepada pelabur, pengantara pasaran, badan pengawal selia dan semua yang terlibat secara langsung dalam pasaran modal Islam.

Peranan Suruhanjaya tidak hanya terhad kepada aktiviti pengawalseliaan sahaja, malahan turut mencakupi aktiviti pembangunan dan pendidikan pelabur dan masyarakat umum bagi memajukan pasaran modal negara. Dalam konteks pasaran modal Islam, pelbagai usaha telah dilakukan dengan memperkenalkan program pendidikan pelabur seperti mengadakan seminar, bengkel serta menerbitkan bahan bacaan. Justeru, penerbitan buku ini adalah merupakan usaha berterusan pihak Suruhanjaya menyebarkan kepada umum tentang semua keputusan yang telah diambil oleh MPS dalam siri mesyuarat mereka. Segala pandangan Syariah tersebut diolah dengan gaya bahasa yang ringkas supaya mudah difahami oleh semua golongan masyarakat.

Akhir kata, saya mengucapkan terima kasih kepada ahli MPS, kakitangan JPMM dan kepada semua pihak yang terlibat sama ada secara langsung atau tidak langsung dalam menjayakan penerbitan buku ini. Semoga buku ini dapat menjadi panduan yang berguna kepada semua lapisan masyarakat dan dapat menyumbang ke arah usaha melahirkan lebih ramai cendekiawan dan pelabur yang memahami pasaran modal Islam.

Sekian, wassalam.



Dato' Zarifah Anwar

**PRAKATA DATUK SHEIKH GHAZALI
HAJI ABDUL RAHMAN
PENGERUSI MAJLIS PENASIHAT SYARIAH
SURUHANJAYA SEKURITI**

Assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh dan segala pujian bagi Allah yang maha pengasih dan maha penyayang yang mengurniakan kepada manusia petunjuk dan ilmu pengetahuan, selawat dan salam kepada junjungan Nabi Muhammad s.a.w.

Setelah buku Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti diterbitkan pada tahun 2002, banyak maklum balas yang telah diterima. Edisi kedua buku ini diterbitkan untuk mengemas kini dan menambah keputusan Majlis Penasihat Syariah (MPS) yang terbaru bagi pengetahuan dan rujukan umum.

Untuk memajukan pasaran modal Islam bukanlah suatu usaha yang mudah. Ia memerlukan pemahaman mendalam mengenai operasi pasaran modal yang berjalan kini di samping ijtihad kontemporari bagi menyelesaikan keperluan semasa umat Islam untuk menceburi kegiatan ekonomi yang selaras dengan prinsip Syariah.

Ahli MPS yang terdiri daripada mereka yang pakar dalam bidang *Muamalah* dan sistem kewangan Islam telah bergabung tenaga bagi menyelesaikan isu yang berkaitan secara langsung atau tidak langsung dengan pasaran modal Islam. Hasil daripada gabungan tenaga dan buah fikiran mereka yang mempunyai latar belakang pendidikan berbeza ini, satu penyelesaian praktikal dapat digarap ke arah membantu perkembangan pasaran modal Islam khususnya dan pasaran modal negara secara amnya.

Tidak dinafikan bahawa terdapat beberapa keputusan MPS yang berbeza dengan pendapat pakar Syariah di negara lain. Perbezaan ini wujud kerana terdapat perbezaan masa dan tempat dan juga perbezaan keperluan dan latar belakang sesebuah negara. Jika kita menyorot sejarah perkembangan perundangan Islam, perbezaan pandangan dalam masalah perkara cabang

(*furu'*) ini adalah sesuatu yang tidak asing di kalangan para mujtahid. Imam Syafi'i yang menjadi pengasas kepada Mazhab Syafi'i sendiri mempunyai dua pandangan berbeza bagi sesuatu isu yang sama apabila isu tersebut berlaku dalam persekitaran, latar belakang, masa dan tempat yang berbeza.

Sesungguhnya perbezaan pandangan ini merupakan satu keindahan dan rahmat kepada umat Islam yang secara sedar atau tidak dapat memberikan jalan keluar bagi setiap masalah dan memastikan Syariah dapat memenuhi kehendak dan keperluan masyarakat setempat dalam persekitaran geografi dan latar belakang yang berbeza. Apa yang perlu adalah kita saling hormat-menghormati setiap pandangan yang diberikan selagi pandangan tersebut berlandaskan hujah Syariah.

Dalam konteks pasaran modal Islam pula, perbezaan pandangan pakar Syariah adalah dalam perkara yang melibatkan perkara cabang dan perbezaan metodologi pelaksanaan. Ia tidak melibatkan perkara asas yang perlu dipatuhi dalam *Muamalah* seperti mengelakkan aktiviti riba, penipuan, unsur *gharar* dan perkara lain yang dilarang oleh Syariah.

Oleh itu, pihak MPS berharap perbezaan pandangan ini tidak menjadi penghalang yang boleh membantutkan perkembangan pasaran modal Islam di negara ini. Sebagai Majlis Penasihat Syariah kebangsaan bagi pasaran modal Islam negara, MPS perlu memegang hanya kepada satu pandangan praktikal untuk dijadikan rujukan umum dan tunggal bagi dilaksanakan dalam aktiviti pasaran modal Islam. Ini bagi mewujudkan sistem pasaran modal Islam yang lebih terancang dan seragam yang boleh diguna pakai oleh semua lapisan masyarakat. Ini juga akan dapat mengurangkan kekeliruan masyarakat tentang pelbagai pandangan Syariah yang berbeza.

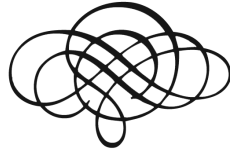
Melalui penerbitan buku ini, diharap dapat memberikan pendedahan yang jelas kepada masyarakat tentang keputusan dan pandangan MPS serta hujah Syariah yang menjadi asas kepada pembentukan keputusan tersebut. Namun begitu, MPS sentiasa mengalu-alukan pandangan daripada mana-mana pihak yang dapat menyumbang ke arah pasaran modal Islam yang lebih kukuh dan dinamik. Mudah-mudahan usaha yang dilakukan selama ini mendapat keredaan daripada Allah dan kepadaNya kita memohon taufik dan hidayah.

Sekian, wassalam.



Datuk Sheikh Ghazali Haji Abdul Rahman

**MAJLIS PENASIHAT SYARIAH
SURUHANJAYA SEKURITI**



University of Malaya

MAJLIS PENASIHAT SYARIAH SURUHANJAYA SEKURITI: SUATU PENGENALAN

PENDAHULUAN

Suruhanjaya Sekuriti (Suruhanjaya), sebuah badan berkanun yang melapor terus kepada Menteri Kewangan, diwujudkan bawah *Akta Suruhanjaya Sekuriti 1993* (SCA). Ia merupakan agensi pengawal selia tunggal bagi pengawalseliaan dan pembangunan pasaran modal di Malaysia. Suruhanjaya mempunyai tanggungjawab langsung bagi penyeliaan dan pengawasan aktiviti institusi pasaran, termasuk bursa saham dan rumah penjelasan, dan mengawal selia semua pihak yang diberikan lesen bawah *Akta Perindustrian Sekuriti 1983* (SIA) dan *Akta Perindustrian Niaga Hadapan 1993* (FIA).¹

Dalam membangunkan pasaran modal negara, Suruhanjaya telah mengenal pasti pembangunan pasaran modal Islam sebagai salah satu daripada agenda utamanya.² Agenda ini diteruskan dalam Pelan Induk Pasaran Modal Malaysia yang dilancarkan pada 22 Februari 2001. Antara objektif utama yang digariskan oleh pelan ini ialah menjadikan Malaysia sebagai pusat pasaran modal Islam antarabangsa.³

1 *Akta Suruhanjaya Sekuriti 1993*, Seksyen 15.

2 Sila lihat Pelan Urusan Suruhanjaya Sekuriti 1998–2000 yang antara lain mengandungi agenda untuk membangunkan pasaran ekuiti, memudahcarakan pembangunan sekuriti hutang Islam, membangunkan kegiatan pelaburan berkelompok Islam dan memperkenalkan produk baru pasaran modal Islam.

3 Dalam mencapai matlamat menjadikan Malaysia sebagai pusat pasaran modal Islam antarabangsa, beberapa inisiatif strategik telah digariskan seperti berikut:

- Memudahcarakan pembangunan pelbagai bentuk produk dan perkhidmatan yang kompetitif berkaitan pasaran modal Islam;
- Mewujudkan pasaran sendiri untuk menggerakkan dana Islam secara berkesan;
- Memastikan kewujudan rangka kerja perakaunan, pencukaian dan pengawalseliaan yang sesuai dan komprehensif; dan
- Mempertingkatkan pengiktirafan nilai pasaran modal Islam Malaysia pada peringkat antarabangsa.

Sila lihat Suruhanjaya Sekuriti, *Capital Market Masterplan Malaysia*, Februari 2001, hh. 57, 108–114, 173–184.

Dalam mencapai hasrat murni ini, Suruhanjaya telah mengambil dua pendekatan iaitu:

- (a) Penyediaan prasarana yang diperlukan untuk penyelidikan, perbincangan dan dialog; dan
- (b) Usaha khusus untuk mengembang dan memperkukuh pasaran.⁴

Dengan pendekatan ini, sistem pasaran dualisme akan diwujudkan sebagaimana yang berlaku dalam sektor perbankan dan insurans. Beberapa langkah telah diambil oleh Suruhanjaya dalam penyediaan prasarana membangunkan pasaran modal Islam. Antara langkah tersebut ialah:

- (a) Menubuhkan Jabatan Pasaran Modal Islam (JPMI) (sebelum ini Unit Pasaran Modal Islam);
- (b) Menubuhkan Kumpulan Penyelidikan Instrumen Islam (KPII); dan
- (c) Menubuhkan Majlis Penasihat Syariah (MPS).

Berikut ialah penjelasan kepada langkah-langkah yang tersebut di atas.

JABATAN PASARAN MODAL ISLAM

Dalam usaha untuk membangunkan pasaran modal Islam, Suruhanjaya telah menubuhkan satu jabatan bawah Bahagian Dasar dan Pembangunan Pasaran, dikenali sebagai Jabatan Pasaran Modal Islam (JPMI). Jabatan ini diberi tanggungjawab untuk menjalankan penyelidikan dan pembangunan produk pasaran modal Islam dalam sektor ekuiti, hutang dan derivatif dan mengkaji sekuriti syarikat tersenarai. Ia mempunyai pegawai sepenuh masa yang memiliki latar belakang pendidikan Syariah, khususnya dalam bidang *fiqh muamalat* dan juga kewangan moden. Gandingan kerja yang menggabungkan tenaga professional daripada dua latar belakang berbeza ini penting dalam menghasilkan satu kumpulan kerja yang mampu mencapai matlamat yang telah digariskan.⁵ Hasil penyelidikan dan kajian yang telah

4 Nik Ramlah Nik Mahmood, "Regulatory Framework and the Role of the Securities Commission in Developing the Islamic Capital Market", National Conference on Islamic Banking and Investment, Kuala Lumpur, 19 November 1996, h. 5.

5 Khairil Anuar Abdullah, "The Issues and Prospects of Establishing a Sound Islamic Capital Market", Labuan International Summit on Islamic Financial and Investment Instruments, Financial Park Complex, Labuan, 16–18 Jun 1997, h. 5.

dijalankan oleh jabatan ini dibentangkan dalam MPS untuk mendapat kelulusan dan keputusan.

KUMPULAN PENYELIDIKAN INSTRUMEN ISLAM

Suruhanjaya telah menubuhkan KPII pada tahun 1994 yang dianggotai oleh pakar Syariah dan tokoh korporat. KPII berperanan membincangkan dan memutuskan isu berkaitan pasaran modal Islam di Malaysia. Kumpulan ini telah mengadakan mesyuarat sebanyak lapan kali sepanjang tahun 1995–1996.

Berikut ialah senarai ahli KPII (dari 1994 hingga 15 Mei 1996):

- (a) Dato' Sheikh Azmi Ahmad;
- (b) Dato' Mohd Khudzairi Dainuri;
- (c) Prof Madya Md Hashim Yahaya (kini bergelar Datuk);
- (d) Dato' Dr Abdul Halim Ismail;
- (e) Encik Nor Mohamed Yakcop (kini bergelar Tan Sri dan Menteri Kewangan Ke II);
- (f) Dr Abdullah Ibrahim;
- (g) Ustaz Hassan Ahmad (kini bergelar Dato'); dan
- (h) Ustaz Md Nurdin Ngadimon.

MAJLIS PENASIHAT SYARIAH

JPMI telah menjalankan penyelidikan dan bertindak sebagai sekretariat kepada KPII. KPII telah menunjukkan kejayaan dalam meneroka asas-asas pembangunan pasaran modal Islam di Malaysia. Justeru itu Suruhanjaya berpendapat, peranan KPII perlu dikembangkan dan ia telah dinaikkan taraf menjadi sebuah badan yang lebih formal yang dinamakan MPS pada 16 Mei 1996. Penubuhan MPS ini telah mendapat restu daripada Menteri Kewangan Malaysia dan ia telah diberi mandat dalam memastikan

perjalanan pasaran modal Islam selaras dengan prinsip-prinsip Syariah. Bidang kuasanya ialah memberi nasihat kepada Suruhanjaya dalam semua perkara berhubung pembangunan pasaran modal Islam yang komprehensif dan bertindak sebagai pusat rujukan dalam semua isu pasaran modal Islam.⁶

Dalam memperkenalkan instrumen pasaran modal Islam, MPS telah mengambil dua pendekatan iaitu, pertama, dengan mengkaji kesahihan instrumen konvensional yang diamalkan oleh pasaran modal tempatan daripada perspektif Syariah. Kajian tertumpu kepada struktur, mekanisme dan penggunaan instrumen tersebut sama ada terdapat sebarang percanggahan dengan prinsip-prinsip Syariah. Manakala kaedah kedua ialah merangka dan membentuk instrumen kewangan baru berlandaskan prinsip-prinsip Syariah.

MPS juga diberi tanggungjawab untuk mengesahkan senarai sekuriti patuh Syariah (sebelum ini dikenali sebagai senarai sekuriti yang diluluskan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti). Sehingga 28 Oktober 2005, sebanyak 857 sekuriti telah dikelaskan sebagai sekuriti patuh Syariah oleh MPS. Jumlah ini mewakili 85% daripada keseluruhan sekuriti yang disenaraikan di Bursa Malaysia. Senarai ini dikemaskinikan dari semasa ke semasa dan pihak Suruhanjaya mengumumkan senarai terkini sekuriti patuh Syariah sebanyak dua kali setahun. Senarai ini penting dalam membantu pelabur Islam mengenal pasti sekuriti yang selaras dengan prinsip Syariah dan sekali gus meningkatkan keyakinan mereka tanpa sebarang keraguan dalam membuat pelaburan.

Senarai sekuriti patuh Syariah ini dijadikan asas kepada pembentukan Indeks Syariah yang dilancarkan oleh Bursa Malaysia pada 17 April 1999. Dengan perkembangan ini, pelabur dapat mengukur prestasi pelaburan mereka dengan lebih cekap dan berkesan. Biarpun SCA tidak menyatakan secara jelas penubuhan MPS, namun seksyen 16 SCA ini memperuntukkan bahawa Suruhanjaya mempunyai kuasa penuh dalam menjalankan tugasnya berdasarkan undang-undang sekuriti. Manakala seksyen 18 SCA menyebut bahawa Suruhanjaya diberi kuasa untuk menubuhkan suatu jawatankuasa yang boleh membantunya menjalankan tugas berdasarkan akta, dan Suruhanjaya juga dibenarkan melantik sesiapa yang layak untuk menganggotai jawatankuasa tersebut.⁷

6 Nik Ramlah Nik Mahmood, "Regulatory Framework and the Role of the Securities Commission in Developing the Islamic Capital Market", National Conference on Islamic Banking and Investment, Kuala Lumpur 19 November 1996, h. 6.

7 *Akta Suruhanjaya Sekuriti 1993*.

Ahli MPS dilantik oleh Suruhanjaya setiap dua tahun sekali. Berikut ialah individu yang pernah dan sedang menganggotai MPS:

Nama / Jawatan	1996– 1998	1998– 2000	2000– 2002	2002– 2004	2004– 2006
1. Dato' Sheikh Azmi Ahmad	√	√			
2. Dato' Dr Abdul Halim Ismail	√	√	√	√	√
3. Dato' Dr Othman Ishak	√	√			
4. Dato' Dr Haron Din	√	√			
5. Datuk Md Hashim Yahaya	√	√	√	√	√
6. Dato' Hassan Ahmad	√	√	√	√	√
7. Datuk Sheikh Ghazali Abdul Rahman		√	√	√	√
8. Datuk Dr Abdul Monir Yaacob		√	√	√	√
9. Tan Sri Nor Mohamed Yacop	√				
10. Dr Mohd Daud Bakar	√	√	√	√	√
11. Prof Madya Dr Abdul Halim Muhammad			√	√	√
12. Dr Mohd Ali Baharum			√	√	√

KAEDAH PENYELIDIKAN DALAM PASARAN MODAL ISLAM



University of Malaya

SUMBER DAN *MANHAJ* PENYELIDIKAN DALAM PASARAN MODAL ISLAM

KEPUTUSAN

Dalam mesyuaratnya yang ketiga pada 30 Oktober 1996, Majlis Penasihat Syariah (MPS) telah membincangkan panduan penyelidikan Syariah dalam pasaran modal dan memutuskan untuk menerima semua sumber dan *manhaj* (metodologi) fukaha *muktabar*. Sumber tersebut meliputi sumber utama dan sokongan yang diterima pakai dalam perundangan Islam sebagai sumber penyelidikan.

SUMBER UTAMA

Sumber utama dalam menjalankan penyelidikan dalam pasaran modal yang menjadi rujukan MPS ialah al-Quran dan al-Sunnah. Ini kerana Islam menggesa umatnya supaya merujuk kepada kedua-dua sumber tersebut bagi menyelesaikan masalah yang timbul dalam urusan harian sebagaimana firman Allah s.w.t.:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْبِ الْأَمْرَ مِنْكُمْ
فَإِنْ نُنزِعْكُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

Maksudnya: "Wahai orang beriman, taatilah Allah s.w.t. dan taatilah Rasul(Nya) dan ulil amri (orang berkuasa) di kalangan kamu. Sekiranya kamu berselisih pendapat tentang sesuatu perkara, maka rujuklah kepada Allah s.w.t. (al-Quran) dan Rasul (al-sunnah)."

(Surah al-Nisa' : 59)

Allah s.w.t. juga berfirman:

وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

Maksudnya: "Dan apa jua perintah yang dibawa oleh Rasulullah s.a.w. kepada kamu maka terimalah serta amalkan dan apa jua yang dilarangnya kamu melakukannya, maka patuhilah larangannya."

(Surah al-Hasyr: 7)

SUMBER SOKONGAN DAN MANHAJ PENYELIDIKAN

Selain dua sumber utama iaitu al-Quran dan al-Sunnah, MPS juga memutuskan untuk menerima pakai sumber-sumber sokongan dan *manhaj* perundangan Islam yang lain seperti *ijmak*, *qiyas*, *masalah*, *istishsan*, *istishab*, *sadd zari'ah*, *urf*, *maqasid syari'ah*, *siyash syari'iyah*, *ta'wil*, *istiqra'*, *talfiq* dan lain-lain yang telah diterima pakai dalam perundangan Islam. Ini bersandarkan kepada hadis Rasulullah s.a.w. ketika Baginda melantik Muaz untuk menjadi kadi di Yaman. Rasulullah telah bertanya kepada Muaz tentang beberapa prinsip penting. Sabda Nabi s.a.w.: "Wahai Muaz, apakah rujukan kamu dalam memutuskan sesuatu keputusan?" Muaz menjawab bahawa beliau akan merujuk kepada al-Quran. Kemudian Rasulullah s.a.w. menyoal lagi: "Bagaimana jika perkara yang dihukum tidak terdapat dalam al-Quran?" Muaz menjawab bahawa beliau akan merujuk kepada sebarang keputusan yang pernah diputuskan oleh Rasulullah s.a.w. Kemudian Rasulullah s.a.w. bertanya lagi: "Bagaimana sekiranya perkara tersebut tidak pernah aku putuskan?" Lalu Muaz menjawab bahawa beliau akan berijtihad menggunakan pemikiran dan kebijaksanaannya untuk membuat keputusan. Cara Muaz menangani segala persoalan yang memerlukan keputusan hukum telah direstui oleh Rasulullah s.a.w. dengan sabda Baginda: "Segala puji bagi Allah s.w.t. yang telah memberi petunjuk kepada Rasulullah dan utusan Rasulullah (Muaz)."⁸

Justeru, perkara-perkara berkaitan dengan sumber sokongan adalah termasuk dalam *ijtihad* sebagaimana yang dinyatakan dalam hadis.

8 Hadis riwayat Abu Daud dan Tirmizi.

Ijmak

Ijmak bermaksud persepakatan *mujtahid* di kalangan umat Islam terhadap sesuatu hukum Syarak pada sesuatu zaman selepas kewafatan Rasulullah s.a.w.⁹ Tetapi, setakat mana kebenaran sesuatu hukum dikategorikan sebagai apa yang diijmakkan adalah sesuatu yang sukar kerana luasnya wilayah Islam dan wujudnya pelbagai aliran pemikiran di kalangan umat Islam. Oleh itu sebahagian besar ulama berpandangan, ijmak yang sebenarnya hanya berlaku pada zaman sahabat Rasulullah s.a.w. sebelum mereka keluar berpindah ke wilayah lain dan dakwaan ijmak selepas zaman tersebut adalah sesuatu yang agak sukar diterima.¹⁰

Qiyas

Qiyas merujuk kepada menyamakan hukum asal yang ada nas dengan perkara baru yang tiada nas tetapi mempunyai *'illah* yang sama. Justeru itu Imam Syafi'i telah menganggap *qiyas* sebagai asas kepada *ijtihad*.¹¹ Ia dianggap sebagai sumber perundangan yang banyak memberi sumbangan dalam menyelesaikan isu-isu baru yang belum dibahaskan.¹²

Maslahah

Maslahah bermaksud memutuskan sesuatu hukum berasaskan prinsip kebaikan am pada perkara yang tidak terdapat nas daripada al-Quran dan al-Sunnah secara jelas.¹³

Secara umumnya, perundangan Islam meletakkan *maslahah* dalam pelaksanaan sesuatu hukum. Justeru bagi perkara-perkara yang mendatangkan kebaikan dan keperluan kepada orang ramai, kebiasaannya ia akan mendatangkan dalil-dalil yang berbentuk perintah. Tetapi jika sesuatu itu mendatangkan kemudaratan, Syarak akan mendatangkan dalil yang melarang serta menegah daripada melakukannya.¹⁴

9 Abu Zuhrah, *Usul al-Fiqh*, Dar al-Fikr, Kaherah, tt., h. 185.

10 Abu Zuhrah, *Usul al-Fiqh*, hh. 188–189.

11 Abu Zuhrah, *Usul al-Fiqh*, h. 204.

12 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi al-Am*, Dar al-Fikr, Beirut, 1968, j. 1, h. 68.

13 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 90.

14 'Izz al-Din bin 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam*, Dar al-Makrifah, Beirut, tt., j. 1. hh. 2–4.

Istihsan

Istihsan merujuk kepada pengenehan sesuatu hukum yang mempunyai dalil atas suatu perkara dengan mengambil hukum lain yang lebih kukuh dan lebih kuat daripada hukum pertama, berasaskan dalil Syarak yang membolehkan tindakan sedemikian.¹⁵

Istishab

Istishab merujuk kepada pengekaln hukum yang terdahulu selagi belum terdapat dalil lain yang boleh mengubah hukum tersebut.¹⁶

Sadd Zari`ah

Sadd Zari`ah merujuk kepada pendekatan untuk menyekat perkara yang boleh membawa seseorang terjebak dalam perkara yang diharamkan. Ia dianggap sebagai langkah pencegahan awal untuk mengelakkan seseorang Islam daripada melakukan sesuatu yang dilarang oleh Allah s.w.t.¹⁷

`Urf

`Urf merujuk kepada kebiasaan yang diamalkan oleh sebahagian besar sesuatu masyarakat sama ada dalam bentuk percakapan atau perbuatan.¹⁸ Ia merupakan *`adat jama`iyyah* (amalan kebiasaan yang diterima pakai secara kolektif) dan boleh diterima pakai sebagai asas hukum selama ia tidak bercanggah dengan Syarak.¹⁹ Dalam konteks pasaran modal Islam, *`urf tijari* iaitu perkara yang menjadi amalan kebiasaan dalam perniagaan akan diambil kira sebagai asas sesuatu panduan dan hukum.

Maqasid Syariah

Maqasid Syariah merujuk kepada objektif yang ingin dicapai oleh Syariah

15 Al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Fikr, Damsyik, 1986, j. 2, h. 738. Abu Zuhrah, *Usul al-Fiqh*, h. 245. Abdul Wahab Khallaf, *Masadir al-Tasyri' al-Islami fi ma la Nassa fih*, Dar al-Qalam, Kuwait, 1982, h. 71.

16 Abu Zuhrah, *Usul al-Fiqh*, h. 276.

17 Abu Zuhrah, *Usul al-Fiqh*, h. 268.

18 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 131.

19 Al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, j. 2, h. 828.

ketika menetapkan sesuatu hukum yang bertujuan menjaga *maslahat* manusia.²⁰

Siyasah Syar'iyah

Siyasah Syar'iyah merupakan suatu bidang dalam perundangan Islam yang membicarakan hukum berhubung kait dengan dasar dan pendekatan yang diambil untuk menyusun struktur pentadbiran negara dan urusan rakyat, selaras dengan ruh syariat. Ia meliputi soal pemerintahan pusat dan wilayah, ekonomi, kehakiman, keamanan, hubungan antarabangsa dan seumpamanya.²¹

Ta'wil

Ta'wil bermaksud usaha untuk menerangkan kehendak Syarak daripada sesuatu lafaz (dalil) tanpa terikat kepada pengertian zahir dalil tersebut. Sebaliknya maksud lain yang tersirat akan diterima pakai sekiranya disokong kuat oleh dalil lain yang menjelaskan bahawa Syarak menghendaki maksud tersebut.²² Ia penting kerana menyentuh tentang maksud jangkauan sesuatu dalil dan memahami kehendak Syarak bagi sesuatu dalil tersebut, kerana kadang kala sesuatu dalil bukan menghendaki makna zahirnya. Dalam hal ini, ia memerlukan bukti bahawa dalil tertentu mempunyai maksud yang lain daripada zahirnya.

Istiqra'

Ia merujuk kepada penelitian secara menyeluruh terhadap sesuatu perkara sebelum memberikan suatu kesimpulan hukum terhadap perkara tersebut. *Manhaj* ini dilaksanakan dengan membuat penelitian terhadap aplikasi dalil am atas hukum cabang yang berkaitan dan seterusnya mengeluarkan beberapa pengecualian jika ada.²³

20 Ahmad al-Raisuni, *Nazariyyah al-Maqasid 'inda al-Imam al-Syatibi*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon, 1992, h. 7.

21 Wizarah al-Auqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah*, Kuwait, 1990, j. 25, hh. 294–310. Ahmad al-Husary, *Al-Siyasah al-Iqtisodiyah wa al-Nuzum al-Maliyyah fi al-Fiqh al-Islami*, Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, Kaherah, tt., h. 12.

22 Al-Duraini, *Al-Manahij al-Usuliyah*, *Muassasah al-Risalah*, Damsyik, tt., h. 189.

23 *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah*, j. 4, h. 77. Al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, j. 2, h. 916.

Talfiq

Talfiq bermaksud mengemukakan sesuatu pendekatan yang tidak pernah diperkatakan oleh *mujtahid* silam.²⁴ *Manhaj* ini menggabungkan dua pandangan mazhab atau lebih dan menghasilkan pendapat lain yang tidak pernah diperkatakan oleh *mujtahid* terdahulu.

24 Al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, j. 2, h. 1143.

PRINSIP MUAMALAT DALAM PASARAN MODAL ISLAM



University of Malaya

MUSYARAKAH MUTANAQISAH

KEPUTUSAN

Kumpulan Penyelidikan Instrumen Islam (KPII) dalam mesyuarat ketujuh pada 1 Disember 1995, memutuskan untuk menerima *musyarakah mutanaqisah* sebagai satu kaedah yang boleh digunakan untuk membentuk instrumen dalam pasaran modal Islam.

PENGENALAN

Istilah lain mengenai *musyarakah mutanaqisah* yang digunakan ialah *musyarakah muntahiyah bi tamlik*.²⁵ Ia adalah satu bentuk akad pensyarikatan, iaitu pihak pembiaya yang merupakan antara rakan kongsi, memberi hak kepada rakan kongsinya yang lain memiliki aset dengan sekali atau beberapa kali bayaran iaitu secara beransur-ansur, berdasarkan kepada syarat-syarat yang dipersetujui oleh kedua-dua pihak.²⁶

Contoh aplikasi *musyarakah mutanaqisah* dalam pasaran modal ialah misalnya syarikat ABC membeli sebuah bangunan bernilai RM80 juta dan kemudian menjual bangunan tersebut kepada pelanggan dengan harga RM100 juta, berdasarkan kaedah *bai` bi thaman ajil* (BBA) dalam tempoh 120 bulan. Oleh kerana syarikat ABC memerlukan kecairan, ia boleh melibatkan para pelabur dalam projek yang dijalankan itu dengan menerbitkan *sukuk*²⁷ berasaskan *musyarakah mutanaqisah*. Bagi tujuan

25 Muhammad Solah al-Sowi, *Musykilah al-Istithmar fi al-Bunuk al-Islamiyyah*, Dar al-Wafa, Kaherah, 1990, hh. 619, 621.

26 Al-Sowi, *Musykilah al-Istithmar*, h. 619.

27 *Sukuk* ialah suatu bentuk nota kewangan. Sila rujuk *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah* j. 27, h. 46.

tersebut, syarikat ABC menyumbangkan saham dalam *musyarakah mutanaqisah* bagi pembelian bangunan (yang berharga RM80 juta tadi) dengan bahagian terkecil, katakan 10%. Manakala bahagian terbesar (90%) ialah saham daripada pihak para pelabur. Syarikat ABC akan membeli semula saham daripada pelabur setiap bulan mengikut jumlah dan tempoh yang dipersetujui iaitu 120 bulan. Ia akhirnya sampai kepada peringkat kesemua saham akan dimiliki oleh syarikat ABC semula.

HUJAH MENGHARUSKAN *MUSYARAKAH MUTANAQISAH*

Musyarakah mutanaqisah ialah instrumen baru bagi produk *musyarakah* dan telah diperkenalkan di Mesir.²⁸ Sebahagian besar fukaha semasa sepakat menerimanya sebagai antara kaedah dalam pasaran modal.²⁹ Ini kerana ia mengandungi beberapa unsur yang tidak bercanggah dengan nas dan kaedah umum Syariah. Unsur tersebut ialah:

- (a) Syarikat *`Inan*;
- (b) Janji daripada institusi kewangan untuk menjual bahagiannya kepada rakan kongsi; dan
- (c) Institusi menjual kesemua bahagian sahamnya kepada rakan kongsi secara keseluruhan atau sebahagian.³⁰

28 Abd al-Sami` al-Misri, *Al-Masraf al-Islami: `Ilmiyyan wa `Amaliyyan*, Maktabah Wahbah, Kaherah, 1988, hh. 69–70.

29 Markaz al-Iqtisad al-Islami, *Dalil al-Fatawa al-Syar'iyah fi al-A'mal al-Masrafiyyah*, Kaherah, 1989, hh. 66–67.

30 Al-Sowi, *Musykilah al-Istithmar*, hh. 619–627.

BAI` DAYN

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat kedua pada 21 Ogos 1996, bersetuju untuk menerima prinsip *bai` dayn* iaitu jual beli hutang sebagai salah satu kaedah membentuk instrumen dalam pasaran modal Islam. Ini bersandarkan kepada pandangan sebahagian besar fukaha yang mengharuskan konsep ini dengan beberapa syarat. Dalam konteks pasaran modal, syarat-syarat ini akan dapat dipenuhi apabila terdapat suatu sistem pengawalseliaan yang telus yang memastikan *maslahat* (kepentingan) peserta pasaran terpelihara.

PENGENALAN

Dayn ialah hutang dan menurut perundangan Islam, ia mencakupi ruang lingkup yang luas iaitu bayaran kepada harga barangan, bayaran kepada *qardh* (hutang), bayaran *mahr* (mas kahwin) selepas isteri disetubuhi atau sebelumnya; yakni *mahar* yang belum dibayar selepas akad nikah, bayaran sewa, ganti rugi yang mesti dibayar kerana jenayah (*arsy*), ganti rugi atas kerosakan yang dilakukan, jumlah wang yang mesti dibayar kerana tebus talak (*khulu'*) dan barangan pesanan yang belum sampai (*muslam fih*).³¹

Dalam konteks pasaran modal Islam, *bai` dayn* ialah kaedah melakukan penjualan *dayn* yang wujud hasil daripada akad *mu`awadhat maliyyah* (akad pertukaran) seperti *murabahah*, *bai` bi thaman ajil* (BBA), *ijarah*, *ijarah munthiyah bi tamlik*, *istisna`* dan lain-lain.

31 Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Dar al-Fikr, Damsyik, 1989, j. 4, h. 432.

HUJAH MENGHARUSKAN *BAI' DAYN*

Kaedah *bai' dayn* ialah isu yang menjadi perdebatan di kalangan ulama silam dan semasa. Namun begitu tiada nas umum dan kata sepakat (ijmak) di kalangan mereka yang mengharamkannya.³²

Secara umumnya, sebahagian besar ulama bersependapat mengharuskan aktiviti menjual hutang kepada penghutang (orang yang berhutang).³³ Cuma mereka berbeza pendapat apabila menjual hutang kepada pihak ketiga, atas alasan penjual tidak berupaya menyerahkan perkara yang dijual kepada pembeli.

KPII, dalam mesyuarat kelapannya pada 25 Januari 1996, telah mengenal pasti *'illah* (sebab) bagi sesetengah fukaha tidak membenarkan *bai' dayn*. *'illah* tersebut secara amnya menyentuh tentang risiko kepada pembeli, *gharar*,³⁴ tidak berlaku *qabadh*³⁵ dan riba.

Pandangan Fukaha Silam

Mazhab Hanafi melihat dari sudut risiko yang bakal diterima oleh pembeli, penghutang dan sifat hutang itu sendiri. Mereka berpendapat untuk tidak membenarkan instrumen ini dilaksanakan kerana risiko tersebut tidak boleh diatasi dalam konteks penjualan hutang. Ini kerana hutang itu berbentuk *mal hukmi* (satu bentuk harta yang tidak nampak); pembeli hutang akan menanggung risiko yang besar kerana ia tidak memperoleh perkara yang dibeli dan penjual tidak dapat menyerahkan perkara yang dijual.³⁶

Mazhab Maliki telah membenarkan penjualan hutang kepada pihak ketiga dengan meletakkan beberapa syarat untuk memperkemas lagi perjalanan kaedah ini di pasaran. Syarat-syarat tersebut ialah:

- (a) Disegerakan pembayaran harga belian;
- (b) Orang yang berhutang berada di tempat jualan tersebut;

32 Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *l'lam al-Muwaqqi'in*, Dar al-Fikr, Beirut, j. 1, h. 388.

33 Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 4, h. 433.

34 Sila lihat keputusan MPS mengenai *gharar* untuk keterangan lanjut.

35 *Qabadh* bermaksud penguasaan dan pemilikan terhadap perkara yang telah dibeli. Ia banyak bergantung kepada *'urf* atau pengiktirafan kebiasaan masyarakat setempat. Sila lihat keputusan MPS mengenai *qabadh* untuk keterangan lanjut.

36 Al-Kasani, *Badai' al-Sana'i*, Dar al-Fikr, Beirut, tt., j. 5, h. 148.

- (c) Orang yang berhutang mengesahkan hutang tersebut;
- (d) Orang yang berhutang termasuk di kalangan mereka yang terikat dengan undang-undang supaya dia mampu menjelaskan hutangnya;
- (e) Bayaran harga bukanlah daripada jenis yang sama dengan *dayn*, dan sekiranya daripada jenis yang sama, perlulah sama kadarnya supaya tidak terjebak dalam riba;
- (f) Jual beli ini bukan antara emas dan perak, supaya tidak termasuk dalam jual beli mata wang yang tertangguh;
- (g) *Dayn* tersebut mestilah daripada benda yang boleh dijual biarpun sebelum diterima. Ini untuk mengelakkan *dayn* tersebut daripada jenis makanan kerana makanan tidak boleh dijual beli sebelum berlaku *qabadh*; dan
- (h) Tidak timbul permusuhan antara penjual dan pembeli yang boleh menyebabkan kesusahan kepada *madin* (penghutang).

Syarat-syarat yang digariskan Mazhab Maliki dapat dibahagikan kepada tiga kategori:³⁷

- (a) Bagi memelihara hak pembeli hutang;
- (b) Mengelakkan menjual hutang sebelum *qabadh*; dan
- (c) Mengelakkan berlakunya riba.

Mazhab Syafi'i berpendapat, menjual hutang kepada pihak ketiga dibenarkan sekiranya *dayn* itu *mustaqir*³⁸ dan ia dijual dengan *'ayn* (barang) tanpa bertanggung, iaitu hutang itu apabila dijual mestilah dibayar secara tunai, dengan harga tukarannya berupa *'ayn* seperti wang tunai atau benda yang nyata mengikut persetujuan.

37 Al-Dusuqi, *Hasyiah al-Dusuqi 'ala al-Syarh al-Kabir*, Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, Kaheerah, tt., j. 3, h. 63.

38 *Dayn mustaqir* ialah hutang yang sabit tanggungan pembayarannya. Contohnya ialah nilai ganti rugi kerosakan dan harta yang ada pada penghutang. Sila rujuk Al-Syirazi, *Al-Muhazzab*, Dar al-Fikr, Beirut, tt., j. 1, h. 262.

Ibnu al-Qayyim berpendapat, *bai' dayn* dibenarkan kerana tidak terdapat nas umum dan ijmak yang melarangnya. Cuma menurutnya, apa yang ada ialah larangan *bai' kali' bi kali'*.³⁹

Hasil daripada kajian yang dibuat, maka dapat dirumuskan bahawa sebab utama perselisihan pendapat di kalangan fukaha silam tentang *bai' dayn* berlegar di sekitar keupayaan penjual menyerahkan jualannya. Ini dinyatakan sendiri oleh Ibnu Taimiyyah dan juga berasaskan kenyataan yang terdapat dalam kitab besar mazhab empat.

Hujah fukaha yang melarang *bai' dayn* kepada pihak ketiga kerana dibimbangi pembeli menanggung risiko yang besar (Mazhab Hanafi), jika diamati ada kebenarannya iaitu jika kaedah ini berjalan tanpa ada pengawasan dan pengawalan. Dalam konteks ini, *maslahat* pembeli perlu dijaga kerana ia adalah pihak yang menanggung risiko memperoleh hutang yang dijual kepadanya ketika melakukan akad pembelian. Dalam konteks Malaysia, instrumen sekuriti hutang yang dibentuk daripada prinsip *bai' dayn* dikawal selia oleh Bank Negara Malaysia dan Suruhanjaya Sekuriti bagi menjaga hak pihak yang terlibat dalam akad berkenaan. Justeru itu, syarat yang digariskan oleh Mazhab Maliki serta keseimbangan Mazhab Hanafi tentang risiko, boleh diatasi dengan penyeliaan dan pengawasan tersebut.

Maka dapatlah dirumuskan bahawa walaupun fukaha Mazhab Hanafi dan Maliki berbeza pendapat tentang *bai' dayn*, namun pendapat kedua-dua mazhab ini sebenarnya mempunyai titik pertemuan yang menuju kepada membenarkan prinsip berkenaan. Titik pertemuan pendapat mereka menyatakan bahawa *bai' dayn* dapat diterima sekiranya terdapat suatu sistem pengawalseliaan yang memastikan *maslahat* pembeli terjaga dalam sistem ekonomi.

Syarat kelima yang digariskan oleh Mazhab Maliki ialah berkaitan dengan pertukaran barangan *ribawi*. Dalam konteks penjualan hutang yang telah disekuritkan, sifat sekuriti itu membezakannya dengan mata wang lalu, ia tidak lagi tertakluk kepada syarat-syarat pertukaran barangan.

39 Ibnu Qayyim, *l'lam al-Muwaqqi'in*, j. 1, h. 388. *Bai' kali' bi kali'* ialah *bai' nasi'ah bi nasi'ah* yang bermaksud menjual hutang yang dibayar dengan hutang. Sebagai contoh, seseorang membeli makanan secara berhutang katakan dalam tempoh dua bulan. Apabila sampai tempoh, dia sepatutnya menjelaskan hutangnya. Namun dia berkata kepada penjual: "Saya masih belum ada makanan untuk membayar kembali, jualkan kepada saya ke suatu tempoh lagi." Lalu penjual menjualkannya kepada suatu tempoh lagi dengan menambahkan harga. Dalam kes ini, pembeli tidak mendapat apa-apa tukaran apabila dikenakan bayaran untuk dilanjutkan tempoh.

BAI` INAH

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat kelima pada 29 Januari 1997, memutuskan bahawa *bai` inah* ialah satu kaedah yang diharuskan dalam pasaran modal Islam di Malaysia.

PENGENALAN

Bai` inah merujuk kepada jual beli yang berlaku antara penjual dengan pembeli. Penjual menjual asetnya kepada pembeli dengan harga tangguh lebih tinggi, kemudian penjual membeli semula aset tersebut daripada pembeli dengan harga tunai yang lebih rendah.

Sebahagian besar fukaha menyatakan terdapat tiga bentuk jual beli⁴⁰ yang dikategorikan sebagai *bai` inah* yang kesemuanya menyimpulkan bahawa

40 Bentuk-bentuk *bai` inah* ialah:

Penjual menjual sesuatu barangan kepada pembeli secara bertanggung dengan harga yang lebih mahal, kemudian penjual membeli semula barangan tersebut secara tunai dengan harga yang lebih murah.

Apabila urus niaga melibatkan pihak ketiga. Penjual menjual sesuatu barangan bertanggung dengan harga, misalnya RM200. Setelah barangan diserahkan kepada pembeli, pembeli menjualkan pula kepada pihak ketiga dengan harga lebih rendah, katakan RM100. Kemudian pihak ketiga menjual semula barangan tersebut kepada pihak pertama (pemilik asal) dengan harga RM100. Ini bermakna pemilik asal memperoleh RM100 daripada urus niaga tersebut.

Apabila seseorang ingin berhutang, katakan sebanyak RM70, pihak yang diminta enggan memberikan hutang dengan kaedah *qardh* sebaliknya mengatitkan seperti berikut: "Saya tidak memberikan *qardh* (hutang) kepada kamu tetapi saya jual kepada kamu baju ini secara bertanggung dengan harga RM100 sedangkan harganya di pasaran ialah RM70." Ini supaya si pembeli boleh menjualkannya di pasaran dengan harga RM70. Apabila pembeli bersetuju maka jual beli dilakukan. Apa yang berlaku ialah

semua aset yang dijual itu datangnya daripada pihak pembiaya. Pihak pembiaya menjual sesuatu barangan kepada pembeli dengan harga tangguh, kemudian pihak pembiaya membeli semula barangan tersebut dengan harga tunai yang dibayar dengan harga yang lebih murah daripada harga tangguh.⁴¹

HUJAH MENGHARUSKAN *BAI` INAH*

Pandangan Fukaha Silam

Fukaha silam tidak sepakat dalam menentukan hukum *bai` inah*. Berikut ialah pendapat-pendapat tersebut.

Sebahagian besar fukaha⁴² berpandangan, *bai` inah* tidak sah kerana ia merupakan jalan atau helah untuk menghalalkan riba.

Mazhab Hanafi berpandangan, *bai` inah* hanya sah sekiranya melibatkan pihak ketiga yang menjadi orang tengah antara penjual (pemiutang) dan pembeli (penghutang).

Manakala Mazhab Maliki dan Hanbali menolak *bai` inah* dan menganggapnya tidak sah. Ini berasas kepada prinsip *sadd zari'ah* iaitu bertujuan menyekat amalan berlakunya perkara yang diharamkan, dalam konteks ini riba.

Asas kepada pandangan sebahagian besar fukaha ini ialah hadis dialog antara Saidatina Aisyah r.a. dengan hamba Zaid bin al-Arqam yang menunjukkan tegahan *bai` inah*.⁴³ Mereka juga berpegang kepada hadis

pemilik baju tadi memperoleh lebihan RM30 daripada urusan niaga tersebut kerana pembeli akan membayar kepadanya RM100 secara bertangguh dan pihak yang ingin berhutang mendapat RM70 hasil penjualan baju tersebut di pasaran.

Sila rujuk Ibnu `Abidin, *Hasyiah Rad al-Muhtar*, Dar al-Fikr, Beirut, 1992, j. 5, hh. 273, 325. Al-Syaukani, *Nail al-Authar*, Dar al-Fikr, Beirut, 1994, j. 5, h. 294. Al-San'ani, *Subul al-Salam*, Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut, 1987, j. 3, hh. 76-77. Yusuf al-Qaradhawi, *Bai` al-Murabahah li al-Amir bi al-Syira'*, Maktabah Wahbah, Kaherah, 1987, h. 64. Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 4, hh. 466-467.

41 Ibnu `Abidin, *Hasyiah Rad al-Muhtar*, j. 5, hh. 273 & 325. Al-Syaukani, *Nail al-Authar*, j. 5, h. 294. Al-San'ani, *Subul al-Salam*, j. 3, hh. 76-77. Yusuf al-Qaradhawi, *Bai` al-Murabahah*, h. 64. Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 4, hh. 466-467.

42 Mazhab Hanafi, Maliki dan Hanbali.

43 Ibnu `Abidin, *Hasyiah Rad al-Muhtar*, j. 5, hh. 273 & 325. Al-Syaukani, *Nail al-Authar*, j. 5, h. 294. Al-San'ani, *Subul al-Salam*, j. 3, hh. 76-77. Yusuf al-Qaradhawi, *Bai` al-Murabahah*, h. 64. Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 4, hh. 466-467.

Nabi s.a.w. yang menyatakan bahawa orang yang melakukan *bai` inah* akan ditimpa dengan kehinaan.⁴⁴

Mazhab Syafi'i dan Zahiri berpandangan, *bai` inah* adalah diharamkan. Sesuatu akad itu hanya dinilai daripada sudut zahirnya sahaja dan perkara yang berkaitan dengan niat diserahkan kepada Allah s.w.t. Mereka mengkritik hadis-hadis yang dijadikan hujah oleh sebahagian besar fukaha yang dianggap lemah dan tidak boleh dijadikan sandaran hukum.⁴⁵

Hasil daripada kajian terhadap pandangan fukaha silam dalam isu *bai` inah*, MPS telah memutuskan untuk menerima pakai pendapat Mazhab Syafi'i dan Zahiri yang mengharuskan *bai` inah*. Oleh itu, ia boleh dimajukan lagi bagi membentuk sesuatu produk dalam pasaran modal Islam di Malaysia. Ini boleh terjadi apabila institusi atau individu yang memerlukan modal untuk tujuan tertentu dapat menggunakan kaedah pembiayaan ini dengan menggunakan aset sebagai sandaran. Oleh kerana ia masih memerlukan aset tersebut, ia tetap boleh mencairkan aset tanpa kehilangan aset tersebut melalui kaedah ini.

44 Al-San'ani, *Subul al-Salam*, j. 3, hh. 76–77.

45 Sila rujuk nota kaki no 43 di muka surat 23.

BAI` MA`DUM

KEPUTUSAN

Kumpulan Penyelidikan Instrumen Islam (KPII) dan Majlis Penasihat Syariah (MPS) telah membincangkan isu *bai` ma`dum* dalam beberapa siri mesyuaratnya pada tahun 1995 dan 1997 berhubung isu waran dan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah dan memutuskan bahawa *bai` ma`dum* diharuskan.

PENGENALAN

Antara syarat bagi teori akad dalam perundangan Islam, ialah *mahal al-`aqd* atau *ma`qud alaih* (objek dalam jual beli) yang akan diperniagakan hendaklah wujud ketika akad tersebut berlaku.⁴⁶ Pembelian sesuatu objek yang tidak wujud ketika akad dianggap sebagai *bai` ma`dum*.

HUJAH MENGHARUSKAN BAI` MA`DUM

Isu *bai` ma`dum* telah diperbahaskan oleh fukaha silam ketika mereka membahaskan syarat objek dalam sesuatu akad jual beli. Satu kajian yang mendalam perlu dilakukan terhadap sebahagian besar penulisan *fikah* silam bagi mencari `illah (sebab) larangan *bai` ma`dum* supaya tidak berlaku kesilapan dalam penentuan hukum larangan *bai` ma`dum* atas banyak urus niaga moden.

46 Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 4, h. 172.

Pandangan Fukaha Silam

Mazhab Hanafi dan Syafi'i telah mensyaratkan objek jual beli mesti wujud semasa berlakunya akad. Jika tidak, akad tersebut akan dianggap tidak sah kerana sesuatu yang *ma'dum* tidak boleh dimiliki. Ini berdasarkan kepada larangan Nabi s.a.w. atas penjualan anak unta yang masih dalam kandungan dan penjualan sesuatu objek yang tidak wujud pada penjual. Namun mereka telah memberi pengecualian kepada akad *salam*, *ijarah*, *musaqah* dan *istisna'* berdasarkan kaedah *istihsan*.⁴⁷

Mazhab Maliki sependapat dengan Mazhab Hanafi dan Syafi'i dalam *mu'awadhat maliyah* (akad pertukaran), manakala dalam akad *tabarru'at* (akad pemilikan secara sukarela) seperti *hibah*, mereka tidak meletakkan syarat kewujudan objek akad. Yang penting, ia dijangka wujud pada masa akan datang.⁴⁸

Mazhab Hanbali pula tidak meletakkan syarat ini. Yang penting ialah sesuatu akad tidak mengandungi unsur *gharar* yang ditegah oleh Syariah. Ibnu Taimiyah dan Ibnu al-Qayyim telah mengupas persoalan *bai' ma'dum* dan telah merumuskan sesuatu jual beli dilarang bukan kerana *ma'dum* ketika berlangsungnya akad tetapi kerana wujudnya unsur *gharar* yang ditegah. Ini berdasarkan kepada dua hujah:⁴⁹

- (a) Tidak terdapat dalam al-Quran dan al-Sunnah mahupun pendapat sahabat Rasulullah s.a.w. yang menyatakan *bai' ma'dum* tidak harus. Cuma yang ada ialah hadis yang menyatakan larangan terhadap beberapa jenis jual beli barangan tertentu yang sifatnya tidak wujud. Larangan yang sama juga dikenakan terhadap jual beli beberapa jenis barangan yang sedia ada tetapi tidak wujud semasa berlakunya akad. Ini menunjukkan bahawa tegahan tersebut disebabkan adanya unsur *gharar* bagi jual beli berkenaan. *Gharar* yang dimaksudkan ialah adanya unsur tidak upaya untuk menyerahkan barangan yang dijual sama ada barangan tersebut sememangnya wujud atau tidak wujud sama sekali. Contoh silam ialah seperti menjual hamba yang lari dan binatang yang terlepas daripada ikatan. Walaupun barangan itu wujud namun penjual tidak upaya untuk menyerahkannya kepada pembeli,

47 Al-Kasani, *Badai'i al-Sana'i*, j. 5, hh. 138–139. Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 4, hh. 427–428. Ali al-Khafif, *Ahkam al-Mu'amalat al-Syar'iyyah*, Dar al-Fikr al-Arabi, Kaherah, tt., hh. 230–231.

48 Al-Kasani, *Badai'i al-Sana'i*, j. 5, hh. 138–139. Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 4, hh. 427–428. al-Khafif, *Ahkam al-Mu'amalat al-Syar'iyyah*, hh. 230–231.

49 Ibnu Qayyim, *l'lam al-Muwaqqi'in*, j. 2, hh. 8–10.

sedangkan ia merupakan tanggungjawab penjual sebaik sahaja sempurna akad jual beli. Kegagalan penjual melaksanakan tanggungjawab tersebut bermakna telah wujud unsur *gharar* yang dilarang.

- (b) Terdapat keadaan tertentu Syarak membenarkan *bai` ma`dum* dan ia dianggap sah. Sebagai contoh, jual beli buah-buahan dan bijiran yang sudah menampakkan baik hasilnya, yang telah dibenarkan oleh Nabi s.a.w. Ia adalah *bai` ma`dum* kerana pembeli belum boleh mengambil barangan jualan, sebaliknya terpaksa menunggu sehingga tempoh masak buah-buahan dan bijiran tersebut. Akad *salam*, *istisna`* dan *ijarah* juga merupakan contoh *bai` ma`dum* yang dibenarkan berdasarkan prinsip *istihsan*.⁵⁰ Semuanya ini membuktikan bahawa menjual sesuatu yang belum wujud atau belum dimiliki ketika akad tidak dilarang semata-mata kerana sifat *ma`dumnya*.

Justeru itu, hasil daripada kajian yang dibuat, *illah* larangan *bai` ma`dum* adalah *gharar*⁵¹ bukan disebabkan ketidakwujudan objek. *Gharar* berlaku apabila penjual tidak berupaya menyerahkan objek yang dijual.

50 *Istihsan* bermaksud mengeneipkan sesuatu hukum yang mempunyai dalil atas sesuatu perkara dengan mengambil hukum lain yang lebih kukuh dan lebih kuat daripada hukum pertama berasas kepada dalil-dalil syarak yang membolehkan tindakan sedemikian.

51 Sila rujuk penjelasan lanjut ulasan terhadap *bai` ma`dum* dalam keputusan MPS mengenai hak langganan boleh pindah (TSR) dan *gharar*.

BAI` WAFa'

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-11 pada 26 November 1997, memutuskan bahawa *bai` wafa'* diharuskan menurut perspektif perundangan Islam dan boleh dimajukan sebagai satu kaedah untuk membentuk produk dalam pasaran modal Islam.

PENGENALAN

Terdapat beberapa istilah lain mengenai *bai` wafa'*, antaranya ialah *bai thanaya* bagi Mazhab Maliki, *bai` uhdah* bagi Mazhab Syafi'i, *bai` amanah* bagi Mazhab Hanbali, atau *bai` to`ah*, atau *bai` jaiz* dan sebahagian kitab Hanafi menamakannya dengan *bai` mu`amalah*.⁵²

Seksyen 118 *Majallah al-Ahkam al-`Adliyyah* telah mendefinisikan *bai` wafa'* sebagai jual beli yang meletakkan syarat bahawa apabila penjual membayar semula harga barangan yang dijual maka pembeli akan mengembalikan semula barangan jualan kepada penjual.⁵³

Mengikut al-Zarqa', ia merupakan suatu *`aqd tauthiqiy* (akad jaminan) dalam bentuk jual beli atas asas kedua-dua pihak yang berakad mempunyai hak menuntut untuk memperoleh kembali tukaran masing-masing.⁵⁴ Maksudnya

52 Nazih Hammad, *Mu`jam al-Mustalahat al-Iqtisodiyah fi Lughah al-Fuqaha'*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon, 1993, h. 86.

53 Ali Haidar, *Durar al-Hukkam*, Dar al-Jil, Beirut, 1991, j. 1, h. 111.

54 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 544.

apabila jual beli *wafa'* berlaku, penjual mempunyai hak untuk menuntut kembali terhadap barangan yang dijualnya dengan membayar semula harga barang tersebut sepenuhnya kepada pembeli. Ia dinamakan *wafa'* kerana terdapat unsur berbentuk kewajipan melaksanakan syarat yang telah dipersetujui dalam akad iaitu memulangkan barangan yang dibeli apabila dituntut oleh penjual dengan membayar kembali harganya.⁵⁵

Ciri-ciri utama *bai' wafa'* ialah:⁵⁶

- (a) Penjual dan pembeli boleh menamatkan akad pada bila-bila masa;
- (b) Aset yang dijual beli secara *wafa'* hendaklah bukan daripada aset yang dimiliki secara *musya'*;⁵⁷
- (c) Pembeli boleh memanfaatkan harta yang dibeli secara *wafa'*;
- (d) Pembeli bertanggungjawab terhadap harta jika berlaku sebarang kerosakan disebabkan kelalaian dan kecuaiannya; dan
- (e) Pembeli tidak boleh membuat urus niaga untuk memindahkan hak milik harta kepada orang lain dengan cara jual beli. Walau bagaimanapun, terdapat ulama Mazhab Hanafi yang membenarkan perpindahan aset kepada pihak ketiga dengan syarat aset itu masih boleh dituntut kembali.

Berdasarkan huraian tersebut, dapat dirumuskan bahawa pihak pembiaya bertindak sebagai pembeli aset daripada pihak yang memerlukan modal melalui kaedah ini. Ciri-ciri instrumen ini juga menunjukkan terdapatnya ciri-ciri *rahn* (gadaian) dalam *bai' wafa'* walaupun ia dilakukan dalam bentuk jual beli. Oleh sebab itu Al-Zarqa', ketika menghuraikan ciri-ciri *bai' wafa'*, menyatakan bahawa *bai' wafa'* gabungan antara akad *rahn* dan *bai'* (jual beli). Oleh kerana inovasi tersebut, ia dianggap suatu akad tersendiri dan tidak terikat sepenuhnya dengan kaedah *bai'* ataupun *rahn*.⁵⁸

Contoh *bai' wafa'* adalah seperti A menjual suatu harta kepada B dengan syarat yang dipersetujui oleh kedua-dua pihak berakad iaitu apabila A

55 Nazih Hammad, *Mu'jam al-Mustalahat al-Iqtisodiyah fi Lughah al-Fuqaha'*, h. 86.

56 Haidar, *Durar al-Hukkam*, 1991, j. 1, hh. 432-433.

57 Harta *musya'* ialah harta yang dimiliki secara bersama. Sila rujuk Nazih Hammad, *Mu'jam al-Mustalahat*, h. 248.

58 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 544. *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami*, OIC, Jeddah, bil. 7, j. 3, h. 12.

membayar semula harga aset tersebut, maka B akan mengembalikan semula aset tersebut kepada A. Penetapan harga jual beli adalah berdasarkan persetujuan kedua-dua belah pihak. Pihak pembeli boleh menggunakan aset tersebut dan mengambil apa-apa manfaat daripadanya selagi ia tidak membuat urus niaga yang boleh memindah hak milik kepada orang lain.

Contoh penggunaan *bai` wafa`* dalam pasaran modal ialah seperti sebuah syarikat ABC mendapat kontrak untuk membuat kapal, yang tempahannya dijangka siap dalam tempoh dua tahun. Pihak syarikat boleh menerbitkan *sukuk* atas prinsip *bai` wafa`* dengan mensekuritikan *dayn* (hutang) berjangka dua tahun tadi. Dengan menerbitkan *sukuk* ini, syarikat akan mendapat kecairan bagi mengendalikan projek lain dengan modal yang ada. *Sukuk* yang diterbitkan merupakan perkongsian pembiayaan di kalangan pelabur dalam projek kapal berkenaan. Apabila projek telah siap, syarikat ABC membeli semula *sukuk* daripada pelabur berserta dengan keuntungan projek berkenaan sebagaimana yang dipersetujui. Bagi *sukuk* jenis ini, keuntungan yang bakal diperoleh telah diketahui oleh pelabur, kerana modal dan kos serta keuntungan telah ditentukan.

HUJAH MENGHARUSKAN BAI` WAFI'

Pandangan Fukaha Silam

Fukaha silam tidak sepakat dalam menentukan hukum *bai` wafa`*. Mazhab Maliki, Hanbali dan *mutaqaddimun* (generasi awal) Mazhab Hanafi dan Syafi'i berpandangan, *bai` wafa`* tidak diharuskan kerana jual beli bukanlah menjadi maksud utama dalam akad *bai` wafa`*. Sebaliknya, tujuan utama ialah sebagai helah menghalalkan riba yang dilarang.⁵⁹

Generasi *mutaakhhirun* (terkemudian) Mazhab Hanafi dan Syafi'i telah mengharuskan *bai` wafa`* dengan alasan ia merupakan usaha untuk mengelakkan diri daripada terjebak dengan riba. Mereka mengharuskannya kerana keperluan masyarakat yang mendesak dan telah menjadi *urf* masyarakat pada kebanyakan tempat.⁶⁰

59 Yusuf Kamal, *Fiqh Iqtisad al-Suq*, Dar al-Wafa', Kaherah, 1996, h. 195. 'Ali al-Khafif, *Ahkam al-Muamalat*, h. 399.

60 Ba'alawi, *Bughyah al-Mustasyidin*, Dar al-Ma'rifah, tt., h. 133. Ibnu Nujaim, *Al-Bahr al-Ra'iq*, j. 6, hh. 8-9.

Sesetengah fukaha Mazhab Hanafi berpendapat kedua-dua penjual dan pembeli boleh menjual barang *wafa'* kepada pihak ketiga dengan syarat kedua-dua pihak bersetuju dengan tindakan pihak yang satu lagi.⁶¹ Malah ada di kalangan fukaha seperti Al-Ba'lawi daripada Mazhab Syafi'i dan Al-Sadr al-Syahid Omar Abdul Aziz dan Al-Marghinani daripada Mazhab Hanafi membenarkan pembeli menjual barang *wafa'* kepada pihak ketiga tanpa dirujuk kepada penjual *wafa'*.⁶²

61 Haidar, *Durar al-Hukkam*, j. 1, h. 432.

62 Ba'alawi, *Bughyah al-Mustasyidin*, h. 133. Ibnu Nujaim, *Al-Bahr al-Ra'iq*, j. 6, hh. 8-9.

BAI` MUZAYADAH

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-10 pada 16–17 Oktober 1997, membincangkan kaedah *bai` muzayadah* dan telah memutuskan bahawa kaedah ini diharuskan menurut perspektif perundangan Islam. Dengan keputusan tersebut, kaedah ini boleh dijadikan sebagai satu rujukan untuk membentuk sesuatu instrumen dalam pasaran modal Islam di Malaysia.

PENGENALAN

Bai` muzayadah merupakan tindakan penjual menawarkan barangan jualan di pasaran, kemudian diikuti permintaan beberapa orang pembeli yang berlumba-lumba menawarkan bayaran lebih tinggi. Proses ini berakhir dengan penjual menjual barangan tersebut kepada sesiapa yang menawarkan harga tertinggi. Dalam erti kata lain, jual beli ini adalah sama dengan jual beli secara lelong.⁶³ Nama-nama lain bagi kaedah ini yang telah digunakan oleh fukaha silam ialah *bai` fuqara'*, *bai` man kasadat bidha`atuhu*,⁶⁴ *bai` mahawij* dan *bai` mafalis*.⁶⁵

Konsep *bai` muzayadah* adalah relevan dalam banyak isu pasaran modal Islam, khususnya yang berkaitan dengan tindakan peserta pasaran mengambil keuntungan hasil daripada perbezaan harga. Ia juga menjadi hujah untuk mengharuskan spekulasi, selagi ia tidak bercanggah dengan prinsip-prinsip Syariah.

63 Nazih Hammad, *Mu`jam al-Mustalahat*, hh. 245–246.

64 Al-Hummam, *Al-Fatawa al-Hindiyah*, Dar al-Fikr, Beirut, 1991, j. 3, h. 210.

65 Nazih Hammad, *Mu`jam al-Mustalahat*, hh. 245–246.

HUJAH MENGHARUSKAN *BAI` MUZAYADAH*

Bai` muzayadah ialah bentuk jual beli yang telah wujud dan digunakan dalam sistem *muamalat* sejak sekian lama. Konsep jual beli ini menjadi topik perbahasan fukaha silam dalam menentukan statusnya. Justeru itu, dalam menilai status jual beli ini dari sudut Syariah, pandangan fukaha silam telah dikaji.

Sandaran *Athar*

Terdapat bukti amalan mengharuskan *bai` muzayadah* seperti yang berikut:

- (a) Imam Bukhari telah meletakkan satu topik khusus berkenaan *bai` muzayadah* dan telah meriwayatkan pandangan `Ata' yang menyatakan *bai` muzayadah* diterima pakai oleh masyarakat dalam penjualan harta rampasan perang;⁶⁶ dan
- (b) Anas r.a. telah meriwayatkan bahawa Nabi s.a.w. menjual hamparan dan bekas air dengan bertanya siapa yang ingin membelinya. Seorang lelaki sanggup membelinya dengan harga satu dirham lalu Nabi s.a.w. bertanya sesiapa yang sanggup menawarkan harga yang lebih tinggi. Seorang lelaki sanggup membayar sebanyak dua dirham lalu Nabi s.a.w. menjual kedua-dua barang tadi kepada lelaki tersebut.⁶⁷

Pandangan Fukaha Silam

Terdapat dua pandangan fukaha dalam menentukan hukum *bai` muzayadah*.

Sebahagian besar fukaha silam berpandangan, ia diharuskan oleh Syariah manakala sebilangan kecil pula tidak mengharuskannya. Sebab utama perbezaan pendapat tersebut ialah interpretasi terhadap hadis Nabi s.a.w. yang melarang membuat tawaran pembelian atas pembelian orang lain (*saum `ala saum akhihi*).⁶⁸

66 Al-Bukhari, *Al-Jami` al-Sahih*, Dar Ibn Kathir, Beirut, 1987, j. 2, h. 753.

67 Hadis riwayat al-Tirmizi dan al-Nasa'i. Al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut, tt., j. 3, h. 522. Al-Nasa'i, *Sunan al-Nasai'i*, Maktabah al-Matbu'at al-Islamiyyah, 1986, j. 7, h. 259 (hadis no. 4518).

68 Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, Dar al-Jil, Beirut, 1986, j. 2, hh. 270–271.

Al-Kasani, salah seorang fukaha Mazhab Hanafi, telah menyebut bahawa *bai` muzayadah* tidaklah ditegah kerana Nabi s.a.w. sendiri mempraktikkannya.⁶⁹

Ibnu Humam, juga salah seorang fukaha Mazhab Hanafi, mengharuskan kaedah jual beli tersebut dengan alasan yang sama.⁷⁰

Ibnu Juzay, salah seorang fukaha Mazhab Maliki, mengharuskan kaedah ini kerana ia berbeza dengan jual beli *saum 'ala saum akhihi* yang ditegah, dan tidak wujud unsur tidak adil dalam memilih barangan.⁷¹

Ibnu Qudamah, salah seorang fukaha Mazhab Hanbali, telah menyebut *bai` muzayadah* diharuskan secara ijmak bersandarkan kepada amalan Nabi s.a.w.⁷²

69 Al-Kasani, *Bada'i` al-Sana'i*, j. 5, h. 232.

70 Ibnu Humam, *Takmilah Fath al-Qadir*, Dar al-Fikr, Beirut, tt., j. 6, h. 479.

71 Ibnu Juzay, *Al-Qawanin al-Fiqhiyyah*, Dar al-Qalam, Beirut, tt., h. 175.

72 Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, Dar al-Fikr, Beirut, 1994, j. 4, h. 302.

SUFTAJAH

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS) telah membincangkan isu *suftajah* dalam beberapa siri mesyuaratnya dan telah mengambil keputusan untuk mengharuskan prinsip *suftajah* sebagai salah satu cara mengurus risiko dalam pasaran modal Islam. Ciri-ciri produk ini tidak bercanggah dengan prinsip-prinsip Syariah dan memberi manfaat kepada kedua-dua belah pihak iaitu pemiutang dan penghutang.

PENGENALAN

Perkataan *suftajah* berasal daripada perkataan Parsi yang telah diterima pakai oleh orang Arab. Ia memberi pengertian, suatu dokumen yang ditulis oleh seseorang kepada wakilnya atau penghutangnya di suatu tempat lain, yang mengarahkan orang berkenaan untuk membayar sejumlah wang kepada orang yang memberikan hutang kepadanya. Perkataan *suftajah* tidak jauh berbeza antara penggunaan bahasa Arab dan istilah fikahnya iaitu sebagai satu instrumen pemberian hutang dalam bentuk nota kewangan kepada seseorang untuk membolehkan pemiutang mendapat kemudahan menggunakannya di tempat lain yang telah ditentukan. Manfaat yang diberi oleh penghutang dengan cara ini adalah dari sudut pengurusan risiko. Pihak pemiutang dapat menghindarkan daripada risiko kehilangan wang dalam perjalanan kerana beliau hanya membawa nota *suftajah* sahaja.⁷³

73 Nazih Hammad, *Mu'jam al-Mustalahat*, h. 154. Sa'di Abu Jaib, *Al-Qamus al-Fiqhi*, Dar al-Fikr, Damsyik, 1988, h. 173. Ibnu `Abidin, *Hasyiah Rad al-Muhtar*, j. 5, h. 350. Al-Dusuqi, *Hasyiah al-Dusuqi*, j. 3, h. 224.

Antara bentuk aplikasi *suftajah* dalam dunia kewangan moden ialah proses penghantaran wang ke suatu tempat lain, misalnya pindahan bertelegraf (*telegraphic transfer*), cek kembara (*traveller's cheque*) dan kiriman wang (*money order*). Dalam konteks pasaran modal, ia berkaitan dengan nota kewangan.

HUJAH MENGHARUSKAN *SUFTAJAH*

Merujuk kepada penulisan fukaha silam, konsep *suftajah* bukanlah suatu konsep baru dalam mengurus risiko kewangan. Hasil daripada kajian yang dilakukan, MPS mendapati instrumen ini mempunyai asas seperti yang berikut:

Sandaran *Athar*

Terdapat beberapa riwayat dalam *al-Sunan al-Kubra* oleh al-Baihaqi yang menunjukkan bahawa *suftajah* telah diamalkan oleh para sahabat dan *tabi'in* antaranya Ali bin Abi Talib, Ibnu Abbas, Abdullah bin Zubair dan Ibnu Sirin.⁷⁴

Pandangan Fukaha Silam

Oleh kerana *suftajah* mempunyai unsur *hawalah* dan manfaat, terdapat perbezaan pendapat di kalangan fukaha tentang keharusannya untuk menjadi satu instrumen kewangan yang selaras dengan prinsip Syariah. Secara umumnya pandangan tersebut boleh dibahagikan kepada dua:

Pandangan tidak mengharuskan Suftajah

Mereka yang tidak mengharuskan *suftajah* mengaitkannya dengan unsur riba, kerana wujudnya tambahan dalam bentuk manfaat yang diperoleh oleh pemberi pinjaman. Terdapat hadis Nabi s.a.w. yang melarang *qardh* (hutang) dengan disyaratkan memberi pulangan berbentuk manfaat kepada pemiutang yang bermaksud:

“Setiap qardh (hutang) yang memberi manfaat kepada pemberi qardh adalah riba.”

74 Al-Baihaqi, *Al-Sunan al-Kubra*, j. 5, h. 352.

Pandangan mengharuskan Suftajah

Mazhab Maliki memberi kelonggaran mengharuskan instrumen *suftajah* dalam kegiatan harian dengan syarat mesti wujud suatu keadaan yang *dharurat* yang mana *suftajah* digunakan sebagai alat untuk mengelak risiko kehilangan wang dalam perjalanan.⁷⁵

Beberapa fukaha Mazhab Hanbali seperti Ibnu Taimiyah, Ibnu Qaiyyim dan Ibnu Qudamah berpandangan, instrumen *suftajah* tidak bertentangan dengan prinsip Syariah kerana manfaat instrumen kewangan ini diperoleh oleh kedua-dua belah pihak iaitu pemberi pinjaman dan peminjam.⁷⁶

75 Al-Dusuqi, *Hasyiah al-Dusuqi*, j. 3, h. 225. Al-Khurasyi, *Hasyiah Al-Khurasyi*, Dar al-Fikr, Beirut, tt., j. 4, h. 141.

76 Ibnu Qayyim, *l'lam al-Muwaqq'in*, j. 1, h. 391. Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, j. 4, hh. 390–391.

BAI`URBUN

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-13 pada 19 Mac 1998, ketika membincangkan isu kontrak niaga hadapan indeks komposit memutuskan bahawa *bai`urbun* diharuskan menurut perspektif perundangan Islam.

PENGENALAN

Ia boleh disebut dengan beberapa sebutan antaranya *`urbun*, *`arabun* dan *`urban*. Ia merupakan wang pendahuluan yang dibayar oleh pembeli kepada penjual dalam sesuatu akad jual beli. Sekiranya jual beli diteruskan maka wang pendahuluan ini akan menjadi sebahagian daripada harga barangan. Jika tidak, maka wang ini dianggap sebagai *hibah* (pemberian) daripada pembeli kepada penjual.⁷⁷

Contohnya, A ingin membeli kereta berharga RM40,000 daripada Syarikat XYZ. Sebagai tempahan pembelian, A diminta membayar wang *`urbun* sebanyak RM4,000 dan disyaratkan bahawa wang ini tidak akan dipulangkan kepadanya sekiranya ia bertindak membatalkan tempahan tersebut. Namun apabila pembelian diteruskan, maka wang pendahuluan ini akan dianggap sebahagian daripada harga kereta. Ini bermakna A hanya perlu membayar sejumlah RM36,000 sahaja untuk melunaskan baki harga kereta tersebut.

77 Nazih Hammad, *Mu`jam al-Mustalahat*, h. 196. Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 4, h. 448. Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 495.

HUJAH MENGHARUSKAN *BAI`URBUN*

Berdasarkan kepada kajian yang telah dilakukan oleh MPS, kaedah ini diharuskan menurut perspektif Syariah berdasarkan kepada hujah yang berikut:

Pandangan Fukaha Silam

Fukaha silam tidak sepakat dalam menentukan hukum *bai`urbun*. Berikut adalah kesimpulan pendapat mereka:

Sebahagian besar fukaha berpandangan *bai`urbun* tidak diharuskan kerana mengandungi unsur-unsur *gharar*, judi dan mengambil harta secara tidak sah. Mereka juga berhujah dengan larangan Nabi s.a.w. terhadap *bai`urbun*.⁷⁸

Sebahagian *tabi'in* antaranya Mujahid, Ibnu Sirin, Nafi' bin Haris, Zaid bin Aslam dan Mazhab Hanbali berpandangan, *bai`urbun* diharuskan berdasarkan kepada amalan Saidina Omar al-Khattab r.a. Beliau pernah mewakili Nafi' untuk membeli sebuah rumah daripada Safwan bin Umayyah di Mekah untuk dijadikan penjara. Safwan telah meminta Omar membayar wang pendahuluan dan mensyaratkan wang tersebut akan menjadi miliknya, jika Omar r.a. membatalkan akad tersebut. Syarat ini dipersetujui oleh Omar.⁷⁹ Pendapat ini diperkuatkan oleh pendapat Kadhi Syuraih yang menyebut sesiapa yang menyebabkan *ta'attul* (tergendala) dan *intizar* (menunggu) perlu membayar ganti rugi kepada pihak yang terjejas.⁸⁰

Walaupun ada dua pandangan bagi kaedah jual beli ini, MPS memutuskan bahawa konsep *bai`urbun* diharuskan dan boleh dimajukan dalam membentuk sesuatu instrumen untuk pasaran modal Islam di Malaysia. Telah menjadi amalan masyarakat dalam mengurus niaga, mereka membayar wang pendahuluan sebagai suatu bayaran, supaya hak mereka tidak hilang dalam tempoh tertentu. Perkara ini tidak bercanggah dengan prinsip-prinsip Syariah kerana ia merupakan *urf sahih*, untuk memastikan *muamalat* berjalan dengan lancar. Hadis yang menunjukkan larangan Nabi s.a.w. terhadap *bai`urbun* ialah hadis yang lemah.

78 Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, j. 2, h. 264. Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, h. 449.

79 Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, j. 4, hh. 312–313.

80 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, h. 496.

BAI` BIMA YANQATI` BIHI SI`R

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-10 pada 16–17 Oktober 1997 dan mesyuarat ke-11 pada 26 November 1997, ketika membincangkan isu kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah, memutuskan bahawa prinsip *bai` bima yanqati` bihi si`r* (BBMYS) diharuskan menurut perspektif perundangan Islam.

PENGENALAN

BBMYS, sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibnu Qayyim, ialah amalan pengambilan barang belian seperti roti, daging dan minyak oleh pembeli daripada pihak penjual setiap hari pada jumlah tertentu, kemudian pembayarannya dilakukan berdasarkan harga pasaran pada akhir bulan atau tahun tanpa menentukan harganya ketika akad.⁸¹ Amalan ini tidak akan menyebabkan perselisihan antara penjual dengan pembeli kerana masing-masing telah bersetuju tentang cara membayar dan menentukan harga.

HUJAH KEHARUSAN BAI` BIMA YANQATI` BIHI SI`R

Kaedah jual beli berdasarkan BBMYS bukanlah sesuatu yang baru. Fukaha silam telah menentukan statusnya dengan berpandukan prinsip-prinsip Syariah. Berikut dikemukakan kesimpulan pandangan mereka.

81 Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, j. 4, hh. 5–6.

Secara umumnya terdapat dua pandangan fukaha mengenai jual beli menggunakan cara ini. Pandangan pertama terdiri daripada majoriti fukaha yang menolak BBMYS. Penolakan tersebut berdasarkan kepada wujudnya unsur *jahalah* (tidak jelas) pada harga ketika akad dilakukan yang menyebabkannya tidak sah.⁸²

Pandangan kedua pula merupakan pendapat sebahagian fukaha seperti Imam Ahmad bin Hanbal, Ibnu Taimiyah dan Ibnu al-Qayyim daripada Mazhab Hanbali yang telah menerima kaedah ini. Ibnu `Abidin daripada Mazhab Hanafi juga bersetuju dengan konsep tersebut melalui satu akad yang dinamakan sebagai *bai` istijrar*. Mereka mengharuskan jual beli ini, kerana cara menetapkan harga telah mengelakkan daripada berlakunya *jahalah* dan pertikaian.⁸³

Mazhab Hanbali menggunakan *qiyas*⁸⁴ dalam mengharuskan akad BBMYS. Menurutnya, jual beli seperti ini sama dengan penetapan harga secara *mithl* atau menurut harga pasaran. Cara tersebut sememangnya telah diharuskan oleh syarak. Banyak urusan niaga lain yang sedia ada dibenarkan oleh syarak berasaskan konsep *thaman al-mithl* ini. Ia diperkuatkan lagi oleh ketiadaan larangan secara jelas daripada al-Quran, al-Sunnah, ijmak dan amalan sahabat Nabi s.a.w. yang melarang jual beli secara demikian. Ia juga merupakan amalan masyarakat yang dapat diterima oleh sesama mereka sebagai satu kemudahan.⁸⁵

82 Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, j. 4, h. 8.

83 Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, j. 4, h. 8. Ibnu Taimiyah, *Al-'Uqud*, Maktabah Ibnu Taimiyah, Kaherah, tt., h. 223. Ibnu `Abidin, *Hasyiah Rad al-Muhtar*, j. 4, h. 516.

84 *Qiyas* merujuk kepada menyamakan hukum baru dengan hukum sedia ada disebabkan kedua-duanya mempunyai *'illah* yang sama. Sila rujuk Al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh*, j. 1, h. 603.

85 Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, j. 4, h. 8. Ibnu Taimiyah, *Al-'Uqud*, h. 223. Ibnu `Abidin, *Hasyiah Rad al-Muhtar*, j. 4, h. 516.

KAFALAH KE ATAS MODAL MUDHARABAH

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-35 pada 7 November 2001, memutuskan bahawa jaminan pihak ketiga terhadap modal yang dilaburkan berasaskan kepada prinsip *mudharabah* adalah diharuskan.

PENGENALAN

Kafalah secara umumnya bermaksud jaminan. Ia didefinisikan sebagai satu akad yang menggabungkan *zimmah* (liabiliti) seseorang dengan *zimmah* seorang yang lain.⁸⁶

Ia adalah suatu kontrak jaminan iaitu kesanggupan pihak penjamin menanggung jamin sebarang tuntutan hak dan obligasi yang mesti ditunaikan oleh pihak yang dijamin. Prinsip ini juga digunakan terhadap jaminan hutang iaitu jaminan pihak penjamin untuk membayar obligasi penghutang apabila penghutang gagal berbuat demikian. Ia juga dikenali sebagai *dhaman*.⁸⁷

Dari segi objektif akad, *kafalah* termasuk dalam kategori *‘uqud tauthiqat* (akad jaminan).⁸⁸ Dari sudut *tabadul huquq* (pertukaran hak-hak) pula, ia mengandungi maksud *tabarru’* di awal akad dan *mu’awadhat* di akhirnya.⁸⁹

86 Haidar, *Durar al-Hukkam*, j. 1, h. 724.

87 Suruhanjaya Sekuriti, *Garis Panduan Sekuriti Islam*.

88 Al-Zarqa’, *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 583.

89 Al-Zarqa’, *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 579.

Secara umumnya akad *kafalah* boleh dibahagikan kepada dua bentuk iaitu:

- (a) *Kafalah bi mal* iaitu jaminan untuk memulangkan sesuatu harta kepada pemiliknya; dan
- (b) *Kafalah bi nafs* iaitu jaminan untuk membawa seseorang kepada pihak tertentu seperti mahkamah.⁹⁰

Bagi isu ini, bentuk *kafalah* yang berkaitan ialah *kafalah bi mal* dan ia boleh dibahagikan pula kepada tiga kategori utama iaitu:

- (a) *Kafalah bi dayn* iaitu jaminan pembayaran balik hutang yang ditanggung oleh pihak lain. Ia bermaksud jika pihak yang dijamin gagal melaksanakan obligasinya dalam membayar hutang, maka pihak penjamin akan mengambil alih obligasi tersebut;
- (b) *Kafalah bi 'ayn* atau *kafalah bi taslim* iaitu jaminan pembayaran harga sesuatu barang atau jaminan penyerahan dalam sesuatu transaksi. Sebagai contoh dalam jual beli, seseorang bersetuju untuk menjamin penyerahan barang jualan kepada pembeli. Seandainya penjual gagal melaksanakan obligasinya mengikut perjanjian, penjamin akan bertanggungjawab membuat penyerahan; dan
- (c) *Kafalah bi darak* iaitu jaminan bahawa sesuatu harta bebas daripada sebarang tuntutan hak. Jaminan ini khusus untuk transaksi yang melibatkan perpindahan pemilikan harta atau hak yang memastikan ia bebas daripada sebarang tuntutan hak ke atasnya. Sebagai contoh, jika A mendakwa dan dapat membuktikan bahawa barang yang dibeli oleh B adalah miliknya, maka penjamin yang berkenaan bertanggungjawab memastikan B mendapat kembali jumlah harga barang berkenaan yang telah dibayar kepada penjual.⁹¹

Mudharabah ialah suatu kontrak yang melibatkan persetujuan antara dua pihak iaitu antara *rabb mal* (pelabur) yang menyediakan 100% dana dan *mudharib* (pengusaha) yang menguruskan sesuatu projek yang selaras dengan prinsip Syariah mengikut kepakaran mereka. Sebarang keuntungan yang diperoleh hasil pelaburan yang dibuat akan diagihkan berdasarkan

90 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 542. Haidar, *Durar al-Hukkam*, j. 1, hh. 732-734. Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, j. 2, h. 378.

91 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 542. Haidar, *Durar al-Hukkam*, j. 1, h. 732-734.

nisbah yang dipersetujui semasa akad. Manakala jika berlaku kerugian, ia akan ditanggung sepenuhnya oleh *rabb mal*.⁹²

HUJAH MENGHARUSKAN KAFALAH KE ATAS MODAL MUDHARABAH

Hukum Asal Jaminan Modal *Mudharabah*

Menurut perbahasan fikah silam, fukaha sepakat berpandangan bahawa jika berlaku kerugian dalam akad *mudharabah*, maka kerugian tersebut akan ditanggung oleh *rabb mal* bukannya *mudharib* kerana status *mudharib* hanyalah *amin* (pemegang amanah). Namun jika dapat dibuktikan bahawa kerugian tersebut berpunca daripada kecuaiian *mudharib* yang nyata. Namun jika dapat dibuktikan bahawa kerugian tersebut berpunca daripada kecuaiian *mudharib* yang nyata atau disengajakannya, maka *mudharib* perlu membayar modal tersebut kepada pelabur.⁹³

Fukaha silam sepakat berpandangan bahawa syarat jaminan modal oleh *mudharib* jika berlaku kerugian dalam *mudharabah* adalah tidak diharuskan. Cuma mereka berselisih pendapat dalam menentukan status akad tersebut. Mazhab Hanafi dan Hanbali berpandangan bahawa akad tersebut sah dan syarat jaminan terbatal. Manakala Mazhab Maliki dan Syafii berpandangan bahawa akad *mudharabah* terbatal terus jika disyaratkan sedemikian.⁹⁴

Fukaha semasa membuat kajian terhadap setakat mana modal dalam akad *mudharabah* boleh dijamin menurut perspektif fikah Islam. Isu utama yang menjadi tumpuan berkaitan jaminan modal ialah adakah jaminan tersebut akan menyebabkan akad *mudharabah* terbatal kerana melanggar *muqtadha`aqd* (tujuan utama sesuatu akad).⁹⁵

92 Suruhanjaya Sekuriti, Garis Panduan Sekuriti Islam.

93 Al-Kasani, *Badai' al-Sana'i*, j. 6, h. 87. Al-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhazzab*, Maktabah al-Irsyad, Jeddah, tt., j. 15, hh. 194–195 & 198. Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, j. 2, hh. 303, 305. Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, j. 5, hh. 147–148, 192. Ibnu Najjar, *Muntaha al-Iradat*, j. 1, hh. 460 & 466. Ibnu Juzay, *Al-Qawanin al-Fiqhiyyah*, h. 186.

94 Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, j. 2, h. 305. Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, j. 5, h. 187. Ibnu Juzay, *Al-Qawanin al-Fiqhiyyah*, h. 186.

95 Dallah Al-Barakah, *Fatawa Nadawat al-Barakah*, Jeddah, 1995, h. 71.

Mereka telah mengemukakan beberapa penyelesaian terhadap jaminan modal *mudharabah*, antaranya ialah:

- (a) Jaminan pihak ketiga berasaskan *tabarru`* (pemberian sukarela);
- (b) Jaminan pihak ketiga berasaskan *qardh* (hutang);
- (c) *Mudharib yudharib* (pengusaha melaburkan modal pelabur ke pihak ketiga); dan
- (d) Jaminan melalui Tabung khas.

Jaminan Pihak Ketiga Berasaskan *Tabarru`*

Akademi Fikah OIC⁹⁶ membincangkan isu penerbitan *sanadat muqaradhadh* dan merumuskan bahawa jaminan *mudharib* terhadap modal dan keuntungan *mudharabah* adalah tidak diharuskan. Namun jaminan ke atas modal ini boleh dibuat oleh pihak ketiga yang tidak mempunyai kaitan dengan *mudharib* jika dibuat secara *tabarru`*, dan tidak dimasukkan sebagai syarat dalam akad *mudharabah* sebenar yang dimeterai oleh kedua-dua belah pihak yang berakad.⁹⁷

Lembaga Syariah bagi *Accounting and Auditing Organization For Islamic Institutions* (AAOIFI)⁹⁸ mengharuskan jaminan pihak ketiga selain *mudharib* atau wakil pelaburan atau rakan kongsi terhadap tanggungan kerugian pelaburan. Namun disyaratkan bahawa jaminan ini tidak dikaitkan dengan kontrak asal *mudharabah*.⁹⁹ Asas keputusan mereka ialah *tabarru`* yang diharuskan oleh Syariah.¹⁰⁰

Husain Hamid Hassan merumuskan asas keharusan jaminan pihak ketiga adalah bersandarkan kepada pendapat Mazhab Maliki yang mengharuskan *wa`d mulzim* (janji yang mesti dipatuhi). Ia diperkuatkan lagi dengan hujah *maqasid Syariah* (tujuan Syariah) yang mengharuskan tindakan sedemikian.¹⁰¹

96 Mesyuarat keempat pada 6–11 Februari 1988.

97 *Qararat wa Tausiyat Majma` al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Qalam, Damsyik, 1998, hh. 69–71.

98 Mesyuarat keenam pada 19–23 Mei 2001.

99 AAOIFI, *Al-Ma`ayir al-Syar'iyyah*, Bahrain, 2001, h. 80.

100 AAOIFI, *Al-Ma`ayir al-Syar'iyyah*, Bahrain, 2001, h. 89.

101 OIC, *Majallah Majma` al-Fiqh al-Islami*, Jeddah, 1988, bil. 4, j. 3, h. 1875.

Jaminan Pihak Ketiga Berasaskan *Qardh*

Majlis Fatwa Jordan meluluskan bentuk jaminan pihak ketiga berasaskan hutang. Keputusan ini telah dijadikan asas dalam merangka Akta *Muqaradhadh*, seksyen 12 mengenai jaminan tersebut.¹⁰²

Namun begitu, Akademi Fikah OIC tidak bersetuju dengan asas jaminan pihak ketiga iaitu dalam bentuk hutang dan telah memutuskan bahawa jaminan pihak ketiga mestilah dalam bentuk *tabarru`*. Jika tidak, maka kontrak tersebut dianggap sebagai hutang yang mengandungi faedah yang tidak diharuskan.

Mudharib Yudharib

Fukaha silam juga ada menyentuh isu jaminan modal *mudharabah* dalam konteks *mudharib yudharib*. *Mudharib* bertindak melaburkan modal yang diterima daripada *rabb mal* kepada pihak lain. Dalam erti kata yang lain, *mudharib* menjadi perantara antara *rabb mal* pertama dengan pengusaha sebenar.

Wahbah al-Zuhaili merumuskan pandangan fukaha silam terhadap isu *mudharib yudharib* bahawa semua mazhab fikah yang empat bersependapat bahawa *mudharib* pertama bertanggungjawab menanggung liabiliti jaminan (*dhaman*) sekiranya modal dilabur atau diserahkan kepada *mudharib* lain (pihak ketiga).¹⁰³

Secara umumnya, konsep *mudharib yudharib* adalah diharuskan. Jika ia menghasilkan keuntungan, maka ia perlu dibahagikan antara *rabb mal* dan *mudharib* pertama berdasarkan kadar yang dipersetujui dan bakinya dibahagikan antara *mudharib* pertama dan *mudharib* kedua.¹⁰⁴

Bagi institusi kewangan dan syarikat yang menerbitkan produk kewangan berasaskan *mudharabah*, konsep *mudharib yudharib* boleh digunakan jika mereka melaburkan sebahagian modal kepada pihak lain. Jika ini berlaku,

102 Seksyen ini menyebut bahawa "Kerajaan menjamin pembayaran *sanadat muqaradhadh* apabila sampai tempoh matangnya. Bentuk jaminan pembayaran yang dibuat ini merupakan *qardh* tanpa faedah yang dikurniakan oleh kerajaan kepada projek yang dilaksanakan." Sila rujuk OIC, *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami*, bil. 4, j. 3, h. 1980.

103 Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 4, h. 860.

104 Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, j. 5, h. 163.

pihak institusi kewangan atau syarikat perlu menjamin modal berasaskan kepada pandangan majoriti fukaha. Justeru dalam keadaan sedemikian kepentingan pihak pelabur akan terjamin.

Jaminan Melalui Tabung Khas

Fukaha semasa juga mengharuskan penyaluran sebahagian keuntungan *mudharabah* ke dalam tabung khas sebagai jaminan untuk menghadapi kerugian pada masa hadapan. Ia boleh dilakukan dengan persetujuan daripada pelabur.¹⁰⁵

105 *Qararat wa Tausiyyat Majma` al-Fiqh al-Islami*, h. 70.

UJRAH TERHADAP JAMINAN

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-36 pada 6 Februari 2002, memutuskan bahawa *ujrah* (upah) yang dibayar bagi tujuan jaminan pihak ketiga dalam *mudharabah* adalah diharuskan dengan syarat pelabur tidak boleh menuntut bayaran semula daripada penerbit sekiranya berlaku kerugian dalam pelaburan tersebut. Pelabur juga dibenarkan untuk meminta cagaran daripada penerbit bagi menghadapi situasi kemungkinan berlakunya kecuiaan yang nyata oleh pihak penerbit.

PENGENALAN

Ujrah merujuk kepada bayaran sewa atau upah terhadap penggunaan manfaat dan tenaga. Dalam konteks ekonomi semasa, ia boleh digunakan sebagai gaji, upah, komisen dan seumpamanya.¹⁰⁶

HUJAH MENGHARUSKAN UJRAH KE ATAS JAMINAN

Ujrah Ke Atas Kafalah

Sebahagian besar fukaha silam berpandangan bahawa pengenaan upah ke atas *kafalah* tidak diharuskan. Pandangan ini bersandarkan kepada hujah bahawa akad *kafalah* termasuk dalam *uqud tabarru`at* yang berbentuk sukarela dan kebajikan. Justeru ia tidak boleh dikenakan upah.¹⁰⁷

106 Suruhanjaya Sekuriti, *Garis Panduan Sekuriti Islam*.

107 Al-Hattab, *Mawahib al-Jalil*, Beirut, Dar al-Fikr, 1992, j. 5, hh. 111 & 113.

Wahbah Al-Zuhaili berpandangan bahawa mengenakan *ujrah* ke atas *kafalah* diharuskan berdasarkan *maslahah* dan keperluan masyarakat.¹⁰⁸ Syeikh Ahmad Ali Abdullah berpandangan apabila *kafalah* disyaratkan upah, maka syarat tersebut dianggap sah. Beliau juga menegaskan bahawa akad *kafalah* bukanlah *qardh*.¹⁰⁹ Beliau telah memperkuatkan pandangannya dengan *qiyas* terhadap keharusan mengambil upah ke atas penggunaan reputasi seseorang dan mengambil upah ke atas jampi dengan ayat Quran. Sebahagian fukaha silam telah mengharuskan kedua-dua keadaan tersebut dan ia boleh digunakan sebagai upah ke atas jaminan kerana mempunyai persamaan dari segi bentuk pekerjaan yang dilakukan.¹¹⁰

Akademi Fikah OIC dan Lembaga Syariah AAOIFI memutuskan bahawa *ujrah* ke atas *kafalah/dhamaan* tidak diharuskan. Namun pihak penjamin dibenarkan menuntut segala perbelanjaan yang sebenar kerana jaminan tersebut.¹¹¹

Pengenaan *Rahn* (Cagaran) Ke Atas Penerbit

Rahn ditakrifkan sebagai tindakan menjadikan sesuatu aset yang berharga sebagai cagaran untuk melunaskan hutang sekiranya penghutang gagal membayar hutang tersebut kepada pemiutang.¹¹²

Justeru, *rahn* boleh diminta daripada penerbit sebagai cagaran terhadap jaminan yang diberikan oleh pihak ketiga. Keharusan ini bersandarkan kepada keputusan Majlis Fatwa Jordan yang berpandangan bahawa jaminan pihak ketiga dalam akad *muqaradhah* adalah berbentuk *qardh*.¹¹³ Oleh itu setiap *qardh* boleh disyaratkan *rahn*.

Oleh kerana akad jaminan pihak ketiga berdasarkan kepada fatwa ini berbentuk *qardh*, maka tiada unsur faedah boleh dikenakan kerana ia akan melibatkan riba. Apa yang boleh dikenakan hanyalah upah terhadap perbelanjaan sebenar yang ditanggung oleh pemiutang, dan dalam konteks ini ialah penjamin.¹¹⁴

108 Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 5, h. 161.

109 OIC, *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami*, Jeddah, 1986, bil. 2, j. 2, hh. 1146–1147.

110 OIC, *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami*, bil. 2, j. 2, hh. 1134–1135.

111 OIC, *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami*, bil. 2, j. 2, hh. 1209–1210. AAOIFI, *Al-Ma'ayir al-Syar'iyyah*, Bahrain, 2002, hh. 75 dan 88.

112 Suruhanjaya Sekuriti, Garis Panduan Sekuriti Islam.

113 Sila rujuk Seksyen 12 Akta Muqaradhah Jordan.

114 OIC, *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami*, bil. 3, j. 1, h. 305.

KLAUSA *IBRA'* DALAM DOKUMEN PERJANJIAN

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-30 pada 8 November 2000 dan mesyuarat ke-45 pada 7 Mac 2003, membincangkan penggunaan *ibra'* (menggugurkan sebahagian hak) dalam sekuriti Islam dan memutuskan bahawa:

- (a) Pemegang sekuriti Islam boleh memberi *ibra'* kepada penerbit berdasarkan kepada permohonan yang dibuat oleh penerbit sekuriti tersebut;
- (b) Formula pengiraan bagi penyelesaian awal boleh dinyatakan sebagai panduan kepada penerbit; dan
- (c) Klausula *ibra'* (rebat) dan formula pengiraan bagi penyelesaian awal boleh dinyatakan dalam dokumen perjanjian utama kontrak sekuriti Islam yang berasaskan *'uqud mu'awadat*. Namun, pernyataan klausula *ibra'* dalam dokumen perjanjian utama hendaklah diasingkan daripada bahagian berkaitan pernyataan harga aset yang dijual beli. Klausula *ibra'* hanya dinyatakan pada bahagian kaedah pembayaran atau penyelesaian dalam dokumen perjanjian yang sama.

PENGENALAN

Ibra' merujuk kepada tindakan seseorang menggugurkan tuntutan haknya seperti pemiutang menggugurkan hutang yang ditanggung oleh penghutang. *Ibra'* tergolong dalam *uqud tabarru'at*.¹¹⁵

115 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 579.

Antara isu-isu Syariah berkaitan dalam membincangkan isu klausa *ibra'* dalam kontrak sekuriti Islam ialah seperti yang berikut:

- (a) *Bai'atain fi bai'ah* (dua akad jual beli dalam satu transaksi);
- (b) *Safqatain fi safqah* (dua akad jual beli dalam satu transaksi);
- (c) Gabungan akad berbentuk *mu'awadhah dan tabarru'*;
- (d) *Bai' wa syart* (jual beli bersyarat);
- (e) Pemasukan syarat dalam akad;
- (f) *Dha' wa ta'ajjal*; dan
- (g) *Maslahah*.

HUJAH MENGHARUSKAN *IBRA'*

Akademi Fikah OIC¹¹⁶ telah membincangkan isu pengurangan jumlah hutang yang dibayar awal sebelum tempohnya dalam *bai' bi taqsit*. Mereka memutuskan bahawa mengurangkan hutang tertanggung kerana penjelasan awal, sama ada atas permintaan pemiutang atau penghutang yang disebut sebagai *dha' wa ta'ajjal*, diharuskan oleh Syariah dan tidak termasuk dalam riba yang diharamkan sekiranya tidak berasaskan kepada persetujuan awal dan hanya melibatkan hubungan dua belah pihak iaitu pemiutang dan penghutang. Sekiranya melibatkan pihak ketiga maka ia tidak diharuskan kerana termasuk dalam hukum *hasm auroq tijariah* (pendiskaunan nota perdagangan).¹¹⁷

Fukaha semasa masih membincangkan isu menggabungkan dua kontrak atau lebih dalam satu kontrak. Isu ini termasuk dalam isu *'uqud mujtami'ah* (gabungan kontak-kontrak) yang dikategorikan sebagai *'uqud mustajiddah* (kontrak-kontrak baru).

116 Persidangan ketujuh di Jeddah pada 9–14 Mei 1992.

117 OIC, *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami*, Jeddah, 1992, bil. 7, j. 2, hh. 217–218.

Bai`atain fi Bai`ah

Bai`atain fi bai`ah termasuk dalam jual beli yang dilarang. Asas larangan *bai`atain fi bai`ah* ialah hadis Rasulullah s.a.w.:

أنه نهى عن بيعتين في بيعة

Maksudnya: "Bahawa Nabi s.a.w. melarang dua akad jual beli dalam satu transaksi."¹¹⁸

Dalam satu hadis yang lain, Rasulullah s.a.w. bersabda:

من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا

Maksudnya: "Sesiapa yang melakukan dua jual beli dalam satu transaksi maka baginya yang paling sedikit antara keduanya atau riba."

Fukaha sepakat tidak mengharuskan *bai`atain fi bai`ah* berasaskan kepada hadis-hadis di atas, namun mereka berselisih pendapat dalam menafsirkan bentuk-bentuk akad dan transaksi yang termasuk dalam larangan tersebut.¹¹⁹

Ibnu Rusyd¹²⁰ merumuskan bentuk-bentuk *bai`atain fi bai`ah* kepada tiga bentuk utama iaitu:

- (a) Dua barang dengan dua harga;
- (b) Satu barang dengan dua harga; dan
- (c) Dua barang dengan satu harga.

Majlis Penasihat Syariah Dallah al-Barakah menafsirkan maksud *bai`atain fi bai`ah* sebagai menggabungkan antara *tabarru'* dan *iwadh*. Sebagai contoh, A berkata kepada B: "Juallah barang ini kepada saya dan saya berikan harga barang tersebut berserta satu hadiah." Ini juga boleh ditafsirkan sebagai jual beli ke atas satu barangan dengan dua harga iaitu tangguh dan tunai dan dimeterai akad tanpa ditentukan harga yang dipilih oleh pihak-pihak

118 Al-Syaukani, *Nail al-Autar*, j. 5, h. 231.

119 Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, j. 2, h. 194.

120 Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, j. 2, h. 194.

yang berakad. Jual beli tidak boleh digabungkan dengan beberapa kontrak lain seperti *musaqah*, *syarikah*, *jī'alah*, nikah dan *qiradh*.¹²¹ Nazih Hammad berpendapat *ba'`inah* juga adalah salah satu bentuk *ba'`atain fi ba'`ah*.¹²²

Safqatain fi Safqah

Asas kepada larangan *safqatain fi safqah* adalah hadis Nabi s.a.w.:

نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن صفقتين في صفقة

Maksudnya : "Nabi s.a.w. melarang dua akad (jual beli) dalam satu transaksi."

Secara umumnya *safqah* bermaksud akad dan maksudnya lebih luas daripada jual beli iaitu merangkumi jual beli dan akad-akad lain.¹²³

Fukaha silam berselisih pendapat dalam menafsirkan hadis ini dan bentuk-bentuk akad yang termasuk dalam larangan Nabi s.a.w. tersebut. Majoriti fukaha berpendapat maksud *safqatain fi safqah* ialah *ba'`atain fi ba'`ah*.¹²⁴

Gabungan Mu`awadhah dan Tabarru`

Fukaha semasa membincangkan secara umum tentang hukum menggabungkan antara *mu`awadhah* dan *tabarru`*.¹²⁵ Ini berasaskan kepada pandangan fukaha silam dalam menafsirkan sabda Nabi s.a.w.:

لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح
ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك

Maksudnya "Tidak diharuskan gabungan hutang dan jual beli, dua syarat dalam jual beli, mengambil keuntungan dari sesuatu barang

121 Syarikat al-Barakah li al-Istithmar wa al-Tanmiyyah, *Fatawa Nadawat al-Barakah*, , Jeddah, 1997, h. 108.

122 Nazih Hammad, *Al-'Uqud al-Mustajiddah: Dhawabituha wa Namazij minha*, *Majallah Majma` al-Fiqh al-Islami*, Jeddah, OIC, bil. 10, j. 2, hh. 481–482.

123 *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah*, j. 9, h. 266.

124 Al-Syaukani, *Nail al-Autar*, j. 5, h. 232. Nazih Hammad, *Al-'Uqud al-Mustajiddah*, bil. 10, j. 2, h. 516.

125 Abd Sattar Abu Ghuddah, "Al-Tafahum al-Janibi fi Majal al-'Uqud", *Hawliyah al-Barakah*, bil. 2, Dis. 2000, h. 30.

yang belum dijamin (berlaku qabdh), menjual sesuatu yang tidak dimiliki."¹²⁶

Sebahagian fukaha tidak mengharuskan gabungan antara akad berbentuk *mu'awadhah* dan *tabarru`*. Ibn Taimiyah juga mempunyai pandangan yang sama kerana *tabarru`* yang dilakukan adalah bagi memudahcarakan transaksi secara *mu'awadhah*, bukan semata-mata berasaskan sukarela.¹²⁷

Mazhab Hanbali juga melarang gabungan ini berdasarkan *qiyas* kepada larangan Nabi s.a.w. terhadap gabungan antara *bai`* dan *qardh*.¹²⁸ Nazih Hammad berpandangan *qiyas* ini tidak boleh dijadikan asas untuk melarang gabungan antara jual beli dan segala bentuk akad berbentuk *tabarru`*. Ini kerana jual beli dan *hibah* boleh digabungkan dalam satu akad.¹²⁹

Mazhab Hanbali merupakan mazhab yang paling terbuka dalam isu pemasukan syarat dalam sesuatu akad. Namun dalam isu penggabungan antara *mu'awadhah* dan *tabarru`*, mereka dengan jelas tidak mengharuskannya.

Bai` wa Syart

Bai` wa syart dianggap oleh sebahagian fukaha sebagai satu kontrak yang tidak diharuskan kerana terdapat tegahan hadis Nabi s.a.w.:

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع وشروط

Maksudnya: "Rasulullah s.a.w. melarang transaksi jual beli bersyarat."¹³⁰

Namun begitu hadis ini dipertikaikan kesahihannya oleh ulama hadis kerana *isnadnya* dipertikaikan. Ini diperkukuhkan lagi dengan contoh-contoh fikah yang mengharuskan jual beli bersyarat dalam kitab-kitab fikah muktabar.¹³¹

126 Al-Syaukani, *Nail al-Autar*, j. 5, hh. 261–262

127 Ahmad bin Taimiyah, *Majmu' Fatawa*, j. 29, hh. 62–63.

128 Nazih Hammad, *Al-'Uqud al-Mustajiddah*, bil. 10, j. 2, h. 499. Abd Sattar Abu Ghuddah, *Al-Tafahum al-Janibi fi Majal al-'Uqud*, h. 30.

129 Nazih Hammad, *Al-'Uqud al-Mustajiddah*, bil. 10, j. 2, h. 499.

130 Al-Syaukani, *Nail al-Autar*, j. 5, h. 262.

131 Al-Syaukani, *Nail al-Autar*, j. 5, h. 262. Nazih Hammad, *Al-'Uqud al-Mustajiddah*, bil. 10, j. 2, hh. 484–485.

Syarat Dalam Kontrak

Memasukkan syarat dalam sesuatu kontrak adalah isu muamalat yang disebut sebagai “*nazariyyah muqtadha`aqd*” (teori tujuan akad). Mazhab Hanbali dianggap paling terbuka dalam isu *muqtadha`aqd* di mana mereka mengharuskan penambahan sesuatu syarat dalam akad bagi menjaga kepentingan pihak-pihak yang berakad selagi mana syarat tersebut tidak bercanggah dengan prinsip Syariah.¹³²

Ibnu Taimiyah merumuskan satu kaedah berhubung syarat:

إن الأصل في الشروط الصحة واللزوم إلا ما دل
على خلافه

Maksudnya: “Hukum asal bagi syarat adalah sah dan terpakai melainkan ada dalil yang menunjukkan sebaliknya.”¹³³

Dha` wa Ta`ajjal

Dha` wa ta`ajjal merupakan satu bentuk *ibra`*.¹³⁴ Bagi fukaha semasa yang mengharuskan, meletakkan syarat bahawa *dha` wa ta`ajjal* bukan berlaku atas dasar persepakatan awal antara penghutang dan pemiutang. Jika persepakatan awal berlaku, ia dianggap sebagai *hilah ribawiyah* (cara mengharuskan transaksi yang mempunyai unsur riba) di mana *hilah* tersebut adalah tidak diharuskan. Pandangan inilah yang dipegang oleh Akademi Fikah OIC.¹³⁵

Secara umumnya klausa *ibra`* dalam akad pembiayaan Islam boleh dianggap sebagai satu bentuk pemasukan syarat dalam sesuatu kontrak. Menurut perundangan Islam, pemasukan syarat dalam sesuatu akad, sebagai contoh akad jual beli, diharuskan sekiranya penambahan tersebut bagi menjaga kepentingan pihak-pihak yang berakad dan tidak bercanggah dengan prinsip jual beli.

132 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, hh. 482–491. Al-Buhuti, *Kasysyaf al-Qina`*, Dar al-Fikr, Beirut, 1982, j. 3, hh. 188–192.

133 Ibnu Taimiyah, *Majmu` Fatawa`*, j. 29, h. 346.

134 Sila rujuk Keputusan Majlis Penasihat Syariah tentang *Dha`wa Ta`ajjal* untuk huraian lanjut.

135 OIC, *Majallah Majma` al-Fiqh al-Islami*, bil. 10, j. 2, h. 502.

Klausula *ibra'* dalam pembiayaan secara Islam adalah salah satu bentuk persetujuan awal oleh kedua-dua pihak yang berakad. MPS membenarkan *dha' wa ta'ajjal* secara umum tanpa melihat sama ada wujud elemen persetujuan awal oleh pihak-pihak yang berakad atau tidak.

IQTA`

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-39 pada 16 Mei 2002, mesyuarat ke-41 pada 30 Ogos 2002, mesyuarat ke-47 pada 27 Mei 2003 dan mesyuarat ke-51 pada 14 Disember 2003, memutuskan beberapa perkara mengenai *iqta`* seperti yang berikut:

- (a) Hak konsesi boleh diklasifikasikan sebagai sejenis aset yang boleh dijual beli berasaskan kepada prinsip *iqta`*;
- (b) Kontrak pembekalan dan penyelenggaraan dengan kerajaan atau agensi kerajaan boleh dijadikan aset pendasar dalam penerbitan sekuriti Islam berasaskan kepada prinsip *iqta`*;
- (c) *Iqta`* boleh digunakan kepada kontrak kerajaan ke atas aset bukan berbentuk hartanah; dan
- (d) Prinsip *iqta`* boleh digunakan kepada kontrak kerajaan negeri, badan berkanun dan syarikat berkaitan kerajaan. Yang dimaksudkan dengan syarikat berkaitan kerajaan ialah mana-mana pihak yang diberi kelulusan oleh kerajaan untuk mengambil alih sesebuah agensi awam dan menguruskannya sebagai syarikat swasta seperti yang berikut:
 - (i) Syarikat-syarikat induk dan subsidiari bawah kawalan kerajaan persekutuan dan negeri yang pegangan ekuitinya melebihi 50%; dan
 - (ii) Syarikat-syarikat di mana kerajaan memiliki saham khas atau saham keutamaan berhak khas. Lazimnya saham khas atau

dikenali juga dengan istilah “*golden share*” dalam konteks Malaysia, wujud dalam syarikat-syarikat yang kerajaan mempunyai kepentingan strategik.

PENGENALAN

Bentuk-bentuk kontrak kerajaan seperti yang digariskan oleh Kementerian Kewangan adalah seperti yang berikut¹³⁶:

- (a) Kontrak kerja;
- (b) Kontrak bekalan; dan
- (c) Kontrak perkhidmatan.

Kontrak kerja merupakan kontrak yang melibatkan kerja-kerja pembinaan dan sivil seperti bangunan, lapangan terbang, pelabuhan, jalan raya, tapak kawasan dan empangan air serta kerja perparitan. Ia juga merangkumi kerja-kerja mekanikal dan elektrik.

Kontrak bekalan dimaksudkan sebagai kontrak ke atas barangan yang dibekalkan bagi menjalankan sesuatu aktiviti, program atau projek agensi kerajaan. Ia juga merupakan input kepada sesuatu proses kerja atau perkhidmatan. Bekalan yang dimaksudkan ialah seperti bahan binaan, makanan, pakaian, kenderaan dan kelengkapan pejabat dan seumpamanya.

Kontrak perkhidmatan pula ialah kontrak yang melibatkan khidmat tenaga manusia atau kepakaran/kemahiran yang diperolehi untuk melaksanakan dan menyiapkan sesuatu kerja tertentu. Bidang perkhidmatan terbahagi kepada dua seperti yang berikut:

- (a) Perkhidmatan perunding. Ia meliputi semua jenis kajian seperti kajian ekonomi, penswastaaan, pengurusan, pembangunan fizikal yang memerlukan input seperti seni bina, kejuruteraan dan kerja-kerja ukur, pengurusan perundangan dan perkhidmatan kepakaran dalam bidang-bidang khusus seperti alam sekitar dan pertanian.

136 Kementerian Kewangan, *Proses Perolehan Kerajaan*, 2002, hh. 1–2.

- (b) Perkhidmatan bukan perunding. Ia meliputi perkhidmatan seperti pengendalian kursus dan latihan, penyenggaraan dan pembaikan, pencucian dan pembersihan, penyewaan dan pengurusan bangunan.

Terdapat beberapa bentuk kontrak yang melibatkan kerajaan dalam proses penswastaan. Menurut "Pelan Induk Penswastaan" yang diterbitkan oleh Unit Perancang Ekonomi, Jabatan Perdana Menteri, terdapat empat kaedah penswastaan:

- (a) Penjualan aset dan saham (*sales of assets or equity*);
- (b) Penyewaan aset (*lease of assets*);
- (c) Kontrak pengurusan (*management contract*); dan
- (d) Bina-Kendali-Pindah (*Build-Operate-Transfer "BOT"*) atau Bina-Kendali (*Build-Operate "BO"*).

Kontrak konsesi menurut bahasa Arab ialah *'aqd imtiyaz*.¹³⁷ Ia merupakan kontrak bagi melaksanakan penswastaan (*privatisation*) iaitu perpindahan atau penjualan aset, organisasi, fungsi atau aktiviti yang dimiliki oleh sektor awam kepada sektor swasta.¹³⁸

Secara umumnya konsesi ialah satu sistem di mana pihak kerajaan menganugerahkan hak tertentu kepada sesebuah organisasi (swasta atau separa kerajaan) untuk membina, membaiki, menjaga dan menjalankan sesuatu projek infrastruktur pada satu tempoh tertentu. Ia dalam bentuk kontrak di mana pihak kerajaan menuntut pihak syarikat (pemegang konsesi) untuk membuat pelaburan bagi menyediakan perkhidmatan yang diperlukan dengan pembiayaannya sendiri. Ia perlu mengendalikan perkhidmatan tersebut dan menanggung segala risiko daripada perjalanan projek tersebut. Pihak syarikat akan mendapat ganjaran dalam bentuk bayaran harga perkhidmatan oleh pengguna dan/atau pihak kerajaan.¹³⁹

Kerajaan Malaysia melalui dasar penswastaan telah banyak menganugerahkan konsesi kepada syarikat-syarikat swasta dalam

137 Nazih Hammad, *Mu'jam al-Mustalahat*, h. 67. Harith Suleiman Faruqi, *Faruqi's Law Dictionary* (English-Arabic), Librairie du Liban, Beirut, 1991, h. 149.

138 Ernst & Young, *Privatization: Investing in State-Owned Enterprises Around the World*, John Wiley & Sons, Inc., New York, 1994, h. 4.

139 Franck Bousquet & Alaïan Fayard, *Road Infrastructure Concession Practice in Europe*, World Bank, 2001, h. 3.

melaksanakan projek pembinaan prasarana seperti Projek Lebuhraya Utara-Selatan, Jambatan Pulau Pinang, Kuala Lumpur International Airport, Express Rail Link dan lain-lain lagi.

HUJAH MENGHARUSKAN *IQTA`*

Secara umumnya, perbincangan mengenai *iqta`* dalam kitab fikah silam dibincangkan dalam bab *ihya' mawat* (memajukan harta terbiar). Ini kerana *iqta`* merupakan salah satu bentuk *ihya' mawat*.

Terdapat dua cara *ihya'* iaitu:

- (a) *Iqta` imam* (anugerah pemerintah); dan
- (b) *Ihya' mawat thumma ijazah amir* (memajukan harta terbiar kemudian mendapat keizinan pemerintah).¹⁴⁰

Justeru, sebahagian besar fukaha silam tidak mendefinisikan *iqta`* secara terperinci, hanya sekadar menjelaskan bentuk-bentuknya kerana ia merupakan salah satu cara *ihya' mawat*.

Terdapat dua pendekatan fukaha ketika memberi definisi *iqta`* iaitu:

- (a) Definisi *iqta`* yang dikaitkan dengan *ardh* (hartanah); dan
- (b) Definisi *iqta`* secara umum iaitu ke atas *mal* (harta).

Qadhi Iyadh telah mendefinisikan *iqta`* sebagai pemberian pemerintah ke atas sesuatu *mal Allah* (harta Allah) kepada sesiapa yang dirasakan sesuai untuk menguruskannya. Pada kebiasaannya *iqta`* berlaku pada hartanah.¹⁴¹

Iqta` juga ditakrifkan sebagai apa yang diberi oleh pemerintah dalam bentuk hartanah. Pemberian tersebut sama ada berbentuk hak milik atau hak menggunakan manfaat hartanah tersebut.¹⁴²

140 Muhammad Rawwas Qal'ahji, *Mausu'ah Fiqh `Umar bin al-Khattab*, Beirut, Dar al-Nafais, 1986, hh. 34-35.

141 Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, Beirut, Dar al-Fikr, 1993, j. 5, h. 323.

142 *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah*, j. 6, h. 81.

Syarat-Syarat *Iqta`*

Berdasarkan kepada perbahasan fukaha silam dan semasa, dapat dirumuskan syarat-syarat *iqta`* seperti yang berikut:

- (a) *Iqta`* hanya diberikan oleh pemerintah dengan tujuan *maslahah*;
- (b) *Muqta`* (orang yang dianugerahkan dengan harta *iqta`*) mampu untuk memajukan harta *iqta`*;
- (c) Harta yang dilakukan *iqta`* tidak dimiliki oleh sesiapa; dan
- (d) *Iqta`* yang diberi tidak bercanggah dengan *maslahah`ammah*.¹⁴³

Daripada syarat-syarat yang telah digariskan bagi *iqta`*, pemerintah memainkan peranan paling penting dalam sesuatu pemberian *iqta`* dengan mengambil kira kepentingan umum.

Berdasarkan kepada syarat-syarat *iqta`* yang telah dirumus oleh Abd Wahab Hawwas, tiada syarat khusus yang menyatakan bahawa *iqta`* dihadkan kepada hartanah sahaja.

Iqta` Ke Atas Selain Hartanah

Iqta` telah mengalami perubahan dan modifikasi bermula dari zaman Saidina `Umar r.a. Ini dapat dilihat daripada pertambahan bentuk-bentuk *iqta`* yang telah direkod dalam penulisan Al-Mawardi dan Al-Buhuti.

Antara isu fikah yang timbul dalam melihat aplikasi *iqta`* dalam konteks semasa ialah sama ada *iqta`* boleh dilakukan kepada selain hartanah. Ini kerana kebanyakan perbahasan fikah silam berhubung *iqta`* menyebut ia dilakukan ke atas hartanah. Hal ini berhubung kait dengan contoh-contoh diberi oleh fukaha silam ketika membahaskan isu *ihya' mawat*.

Biarpun begitu, Imam al-Syawkani ketika membicarakan *ihya' mawat* telah mengkhususkan satu bab berhubung status haiwan terbiar. Ini berdasarkan

143 Abd Wahab Hawwas, *Al-Iqta` fi al-Fiqh al-Islami wa Atharuhu fi al-Tanmiyah*, Dar al-Nahdhah Al-Arabiyyah, Kaherah, 1994, hh. 25-34.

kepada hadis Nabi s.a.w. yang menunjukkan bahawa haiwan juga boleh *diihya`*. Nabi s.a.w. bersabda:¹⁴⁴

من وجد دابة قد عجز عنها أهلها أن يعلفوها
فأخذها فأحيها فهي له

Maksudnya: "Sesiapa yang menjumpai haiwan yang dibiarkan oleh tuannya tanpa diberi makan, lalu diambil dan diihya` maka haiwan tersebut menjadi miliknya."

Dalam hadis lain, Nabi s.a.w. bersabda:¹⁴⁵

من ترك دابة بمهلكة فأحيها رجل فهي لمن أحيها

Maksudnya: "Sesiapa yang meninggalkan haiwan pada tempat yang boleh membinasakan haiwan tersebut, lalu diihya` oleh seorang lain, maka haiwan tersebut menjadi milik lelaki yang mengihya` haiwan tersebut."

Abu Yusuf berpandangan, *iqta`* imam dalam bentuk *tamlik raqabah* (pemilikan individu) adalah diharuskan sama ada ke atas *`aqar* (harta tak alih) atau *manqul* (harta alih).¹⁴⁶ Keharusan *iqta`* ke atas *manqul* menunjukkan wujudnya ruang untuk meluaskan skop perkara yang boleh *diiqta`* oleh pemerintah.

Bagi *istila`* (penguasaan) ke atas *mal mubah* (harta awam yang tidak dimiliki oleh sesiapa), Ali al-Khafif telah menggariskan bahawa ia boleh dilakukan sama ada ke atas harta berbentuk *`aqar* atau *manqul*.¹⁴⁷

Biarpun *iqta`* yang berlaku di zaman silam adalah ke atas hartanah,¹⁴⁸ namun berdasarkan kepada fakta-fakta di atas, ruang untuk berijtihad tetap wujud dalam menentukan bentuk-bentuk aset bukan berbentuk hartanah yang boleh *diiqta`* oleh pemerintah.

144 Al-Syaukani, *Nail al-Autar*, j. 5, hh. 58–59.

145 Al-Syaukani, *Nail al-Autar*, j. 5, h. 59.

146 Ali al-Khafif, *Al-Milkiyah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah ma'a al-Muqaranah bi al-Syara' al-Wad'iyyah*, Dar al-Fikr al-'Arabi, Kaherah, tt., h. 263.

147 Al-Khafif, *Al-Milkiyah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, h. 226.

148 Hawwas, *Al-Iqta` fi al-Fiqh al-Islami*, h. 37.

Peranan `Urf Ke Atas Iqta`

Imam al-Syafi'i telah mendefinisikan *mal* sebagai sesuatu yang mempunyai nilai. Dengan sebab itu, ia dijual beli dan bayaran ganti rugi akan dikenakan kepada sesiapa yang merosakkannya.¹⁴⁹ Definisi ini menunjukkan `urf memainkan peranan yang penting dalam menentukan sesuatu yang bernilai yang boleh dikategorikan sebagai *mal* kerana ia banyak bergantung kepada `urf semasa dan setempat. Justeru, banyak bentuk *mal* baru seperti harta intelek yang telah diterima oleh fukaha semasa berasaskan kepada definisi di atas.

Bagi *ihya' mawat* dan *iqta`*, `urf juga memainkan peranan penting dalam menentukan cara dan bentuk-bentuknya kerana keharusan *ihya'* hanya disebut secara umum oleh Nabi s.a.w.¹⁵⁰

Fakta-fakta tersebut boleh dijadikan hujah bagi meluaskan skop *iqta`* ke atas bentuk-bentuk aset sama ada yang berasaskan hartanah atau tidak seperti hak penyiaran, pembekalan, penyelenggaraan dan lain-lain lagi.

Iqta` Dalam Bentuk Moden

Terdapat beberapa kajian semasa yang cuba melihat aplikasi semasa ke atas prinsip *iqta`* yang dibahaskan dalam kitab-kitab fikah silam.

Syeikh Najib Muti'i menyebut bahawa persoalan *iqta`* adalah sama dengan *tarkhis* (konsesi/permit/lesen)¹⁵¹ iaitu sekiranya seseorang peniaga atau kontraktor berhasrat untuk membuat kerja-kerja pembangunan jalan, maka dia perlu mendapatkan keizinan daripada kerajaan. Setelah diizinkan, barulah peniaga tersebut dibenar melakukan kerja-kerja pembinaan, penyelenggaraan dan sebagainya ke atas jalan dan boleh mengenakan *mukus* (tol) bagi menampung perbelanjaan dan kos yang ditanggung.¹⁵²

Sebahagian fukaha yang menghadiri Simposium Dallah Barakah berpandangan bahawa `aqd *imtiyaz* (kontrak konsesi) ialah satu bentuk *iqta`*

149 Al-Suyuti, *Al-Asybah wa al-Naza'ir*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994, h. 409.

150 Al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, j. 7, h. 486.

151 Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut, Librairie Du Liban, 1980, h. 332.

152 Sheikh Najib al-Muti'i, *Takmilah al-Majmu'*, Maktabah al-Irsyad, j. 16, h. 149.

yang dianugerahkan kepada pemegang konsesi dalam satu tempoh tertentu yang kemudiannya akan dikembalikan semula kepada pihak kerajaan.¹⁵³

Penggunaan prinsip *iqta`* dalam konteks pelaburan Islam kini lebih sesuai berbanding *‘aqd imtiyaz*. Ini kerana dengan menggunakan istilah *iqta`* mencerminkan prinsip Syariah diguna pakai dalam menangani isu-isu kewangan Islam semasa.¹⁵⁴

153 *Fatawa Nadwat al-Barakah*, hh. 220–221.

154 *Hawwas, Al-Iqta` fi al-Fiqh al-Islami*, h. 99.

PRODUK PASARAN MODAL MENURUT PERUNDANGAN ISLAM



University of Malaya

WARAN PANGGILAN

KEPUTUSAN

Kumpulan Penyelidikan Instrumen Islam (KPII), dalam mesyuarat keempat pada 26 Julai 1995, telah memutuskan bahawa waran panggilan ialah instrumen yang diharuskan dari sudut Syariah dengan syarat, saham yang berkaitan dengan waran berkenaan ialah saham yang patuh Syariah. Instrumen ini telah memenuhi ciri-ciri *mal* (harta) menurut perundangan Islam sebagaimana digariskan dalam prinsip *haq maliy* dan *haq tamalluk*. *Haq maliy* boleh didagangkan sekiranya ia menepati rukun dan syarat jual beli dalam Islam.¹⁵⁵

PENGENALAN

Waran panggilan ialah suatu hak, tetapi bukan kewajipan, untuk membeli dengan kuantiti tetap sesuatu aset (seperti saham) dengan harga tertentu dalam tempoh masa terhad.

Terdapat tiga ciri utama waran panggilan iaitu:¹⁵⁶

Aset Pendasar

Waran panggilan diterbitkan bagi aset pendasar seperti saham sesebuah syarikat. Waran ini memberikan pemegang waran hak tetapi bukan

155 Suruhanjaya Sekuriti, *Memahami Waran Panggilan*, h. 2.

156 Suruhanjaya Sekuriti, *Memahami Waran Panggilan*, h. 3.

kewajipan, untuk membeli daripada penerbit sebilangan tertentu saham dalam syarikat pendasar dengan harga yang dipersetujui sebelum atau pada suatu tarikh yang akan datang.

Harga Guna Hak

Harga ini ialah harga pada mana pemegang waran panggilan boleh memilih untuk menggunakan hak bagi membeli saham pendasar. Harga guna hak ditetapkan pada masa waran itu diterbitkan.

Tempoh Guna Hak

Hak yang ada bagi waran panggilan hanya boleh digunakan dalam satu tempoh terhad. Selepas tempoh itu, waran tersebut sudah tidak bernilai.

HUJAH YANG MENGHARUSKAN WARAN PANGGILAN

Dalam menentukan status waran panggilan, hujah-hujah yang berpandukan *athar* dan *fikah* telah digunakan. Walaupun dalam amalan *muamalat* Islam belum pernah wujud instrumen yang seumpamanya, namun kajian dilihat dari sudut prinsip umum dalam Syariah yang berkaitan dengan instrumen tersebut. Prinsip-prinsip berkaitan ialah:

Sandaran *Athar*¹⁵⁷

Terdapat bukti amalan sahabat Rasulullah s.a.w. yang bersifat membayar untuk sesuatu hak. Bukti tersebut berbentuk jual beli dan sewa.

Pegangan Hak Dalam Jual Beli

Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, yang dinukil oleh Ibnu Qudamah dalam kitab *al-Mughni*, bahawa Nafi` bin al-Harith diriwayatkan membelikan Khalifah Omar rumah untuk dijadikan penjara daripada Safwan bin Umayyah. Dia mensyaratkan kepada Safwan, jika Khalifah Omar bersetuju

157 *Athar* merujuk kepada sesuatu amalan yang disandarkan kepada sahabat-sahabat Rasulullah s.a.w.

maka rumah tersebut akan dibeli, sebaliknya jika Khalifah tidak bersetuju, maka Safwan akan diberikan bayaran tertentu.

Dalam kitab *l'lam al-Muwaqqi'in*, Ibnu al-Qayyim menyatakan harga rumah itu ialah 4,000 dirham dan bayaran kepada Safwan adalah 400 dirham jika Khalifah tidak bersetuju. Dalam *al-Mughni* dinyatakan kenapa bayaran 400 dirham tersebut dinyatakan; iaitu supaya rumah itu tidak dijual kepada orang lain.¹⁵⁸ Riwayat ini menunjukkan harusnya bayaran untuk membolehkan pegangan hak terhadap sesuatu harta.

Pegangan Hak Dalam Sewa

Terdapat juga riwayat tentang pegangan hak dalam sewa, seperti dalam *Sahih Bukhari*. Ibnu 'Aun meriwayatkan bahawa seseorang berkata kepada pemilik tunggangan untuk disewa, "Siapkanlah tunggangan kamu, sekiranya saya tidak jadi menyewa kenderaan tersebut pada tarikh sebagaimana dijanjikan, maka bagimu 100 dirham." Mengikut riwayatnya, si penyewa tidak jadi menyewa pada tarikh berkenaan dan Kadi Syuraih menyatakan syarat yang telah dipersetujui sebelumnya mengikat si penyewa dan menganggapnya sebagai suatu kewajipan.¹⁵⁹

Riwayat ini menunjukkan keharusan bayaran pegangan hak dalam bentuk sewa. Dengan pegangan tersebut tunggangan itu tidak disewakan kepada orang lain.

Prinsip Haq Maliy

Menurut perundangan Islam, hak terbahagi kepada dua bentuk:¹⁶⁰

- (a) *Haq maliy*, hak yang berkaitan dengan harta iaitu mempunyai nilai harta. Antara bentuk hak yang termasuk dalam kategori ini ialah *haq dayn* (hak hutang) dan *haq tamalluk* (hak pemilikan).
- (b) *Haq ghair maliy*, hak yang tiada kaitan dengan harta, iaitu tidak mempunyai nilai harta. Antara bentuk hak yang termasuk dalam

158 Ibnu Qayyim, *l'lam al-Muwaqqi'in*, j. 3, h. 402. Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, j. 3, h. 313.

159 Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Dar al-Fikr, Beirut, 1991, h. 243.

160 Abdul Karim Zaydan, *Al-Madkhal li Dirasah al-Syari'ah al-Islamiyah*, Muassasah al-Risalah, Beirut, 1989, hh. 184–186. Al-Khafif, *Al-Milkiyyah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, h. 8–17.

kategori ini ialah *haq hadhanah* (hak penjagaan anak) dan *haq wali* (hak menjadi wali).

Prinsip *Mal*

Menurut sebahagian besar fukaha, sesuatu itu dapat diiktiraf sebagai *mal* apabila ia boleh dikuasai dan dimanfaatkan sebagaimana yang dinyatakan oleh mereka:¹⁶¹

كل ما يمكن حيازته والانتفاع به على وجه معتاد

Maksudnya: Segala sesuatu yang boleh dikuasai dan dimanfaatkan secara adat.

Mazhab Syafi'i turut menggariskan bentuk yang dapat diiktiraf sebagai harta bagi sesuatu perkara baru sebagai suatu garis panduan umum. Prinsip ini menguatkan lagi pemberian status waran panggilan sebagai *mal* menurut perspektif perundangan Islam sebagaimana yang digariskan oleh Imam al-Suyuti:¹⁶²

لا يقع اسم المال إلا على ما له قيمة يباع بها ويلزم متلفه

Maksudnya: "Sesuatu itu dikategorikan sebagai mal jika ia mempunyai nilai. Dengan sebab itu, ia dijual beli dan bayaran ganti rugi akan dikenakan kepada sesiapa yang merosakkannya."

Pandangan Fukaha Silam

Terdapat dua pandangan fukaha silam tentang hak dan *manfaah*. Sebahagian mereka berpendapat, hak adalah bukan *mal* dan sebahagian lagi berpendapat, hak boleh dibahagikan kepada dua; hak yang dikategorikan sebagai *mal* dan hak yang tidak boleh dikategorikan sebagai *mal*.¹⁶³

161 Zaydan, *Al-Madkhal li Dirasah al-Syari'ah al-Islamiyah*, hh. 184-186. Al-Khafif, *Al-Milkiyyah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, hh. 8-17.

162 Al-Suyuti, *Al-Asybah wa al-Naza'ir*, h. 409.

163 Zaydan, *Al-Madkhal li Dirasah al-Syari'ah al-Islamiyah*, Al-Khafif, *Al-Milkiyyah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, hh. 184-186.

Menurut Mazhab Hanafi, hak dan *manfa`ah* tidak boleh dikategorikan sebagai *mal*.

Manakala Mazhab Maliki, Syafi`i, Hanbali dan sebahagian fukaha Mazhab Hanafi di kalangan generasi terkemudian berpandangan bahawa *manfa`ah* dan hak jika ada kaitan dengan *mal* dikira sebagai *mal*, atau `urf mengiktirafnya sebagai sesuatu yang bernilai.

Perbezaan pandangan tersebut memberi banyak kesan terhadap keputusan hukum yang ditentukan oleh fukaha semasa, bergantung kepada bagaimana mereka memperkukuhkan hujah berdasarkan pandangan Mazhab Hanafi atau sebahagian besar fukaha.

HAK LANGGANAN BOLEH PINDAH

KEPUTUSAN

Kumpulan Penyelidikan Instrumen Islam (KPII), dalam mesyuarat keenam pada 5 Oktober 1995, telah memutuskan bahawa hak langganan boleh pindah (TSR) ialah suatu instrumen yang diharuskan menurut perspektif Syariah. Ciri-ciri instrumen ini memenuhi prinsip *mal* menurut perundangan Islam sebagaimana yang telah digariskan dalam prinsip *haq maliy* dan *haq tamalluk*.

Mesyuarat memutuskan bahawa apa yang dikatakan sebagai *bai` ma`dum* (jual beli sesuatu barangan atau perkhidmatan yang tidak wujud) dalam urus niaga TSR sebenarnya tidak berlaku bahkan ia merupakan *bai` maujud* (jual beli sesuatu yang wujud).

PENGENALAN

TSR merupakan suatu kontrak yang memberi pemegangnya hak, tetapi bukan kewajipan, untuk melanggan saham biasa baru pada harga kuat kuasa yang telah ditetapkan terdahulu dalam tempoh masa tertentu. Ia tidak bernilai lagi selepas tempoh masa yang ditetapkan. Di negara lain, TSR lebih dikenali sebagai "waran".

HUJAH MENGHARUSKAN HAK LANGGANAN BOLEH PINDAH

Dalam menilai TSR, beberapa isu fikah telah dikaji, antaranya ialah isu pegangan hak dan *bai` ma`dum*. Soal pegangan hak dan pandangan fikah

mengenainya tidak perlu dibincangkan kerana ia telah disentuh dalam waran panggilan.

Bai` Ma`dum

Tumpuan utama adalah tentang pembelian sesuatu yang belum wujud (*bai` ma`dum*) kerana ia melibatkan kuantiti saham yang bakal dilanggan oleh pemegang TSR.

Kebanyakan fukaha tidak membenarkan *bai` ma`dum* secara umumnya.¹⁶⁴ Namun begitu, Ibnu al-Qayyim telah mengkaji isu ini daripada dua dimensi yang menunjukkan keharusan *bai` ma`dum* dengan syarat-syarat tertentu:

Pertama: Pendapat yang menyatakan *bai` ma`dum* tidak diharuskan adalah tidak benar. Ini kerana tidak terdapat dalam al-Quran, al-Sunnah dan pendapat sahabat yang menyatakan *bai` ma`dum* tidak diharuskan. Cuma yang ada ialah hadis yang menyatakan larangan ke atas beberapa jenis jual beli dan barangan tertentu yang sifatnya tidak wujud, sama seperti larangan jual beli barangan yang wujud kerana sifatnya yang tertentu.

Oleh itu, tegahan terhadap jual beli barangan berkenaan bukan kerana tidak wujudnya atau wujudnya sesuatu barangan tetapi tegahan tersebut adalah kerana wujudnya unsur *gharar* iaitu ketidakpastian pada jual beli tersebut. *Gharar* tersebut adalah unsur tidak upaya untuk menyerahkan barangan yang dijual sama ada barangan tersebut sememangnya wujud atau tidak wujud sama sekali. Contoh klasik adalah seperti menjual hamba yang lari dan binatang yang masih lagi berkeliaran. Walaupun barangan itu wujud, namun penjual tidak mampu menyerahkannya kepada pembeli. Sedangkan ia merupakan kewajipan penjual sebaik sahaja sempurna akad jual beli. Kegagalan penjual melaksanakan tanggungjawabnya bermakna berlakunya unsur *gharar* yang dilarang kerana wujud ketidakpastian.

Kedua: Terdapat keadaan tertentu Syarak membenarkan *bai` ma`dum* dan menganggapnya sah. Sebagai contoh, Syarak membenarkan jual beli buah-buahan dan bijirin yang sudah menampakkan kematangannya. Nabi s.a.w. membenarkan jual beli ini. Ia adalah *bai` ma`dum* kerana sebaik sahaja akad sempurna, pembeli masih tidak boleh mengambil barang yang dibelinya.

164 Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 4, hh. 427–429.

Sebaliknya pembeli perlu menunggu sehingga satu tempoh apabila buah-buahan dan bijirin tersebut masak sebelum memetikinya.¹⁶⁵

Al-Kasani menyatakan antara syarat sah jual beli itu ialah keupayaan penjual menyerahkan barangan yang dijual. Perkara penting yang diutarakan oleh beliau ialah keupayaan menyerahkan barangan jualan dengan pasti biarpun pada masa hadapan.¹⁶⁶

Ibnu Qudamah juga menyentuh persoalan yang sama dengan membawa isu menjual ikan dalam air. Menurut beliau, pendapat kebanyakan ulama jual beli sedemikian adalah jual beli yang tidak sah. *Illahnya* adalah kerana wujud unsur *gharar*. Namun dalam keadaan tertentu, diharuskan menjual ikan dalam air dengan syarat:

- (a) Kolam ikan itu milik penjual;
- (b) Air kolam cetek dan dapat dilihat dan dikenal pasti ikan di dalamnya; dan
- (c) Kemungkinan boleh mendapatkan ikan itu.¹⁶⁷

Syarat-syarat ini perlu dipenuhi kesemuanya bagi membolehkan ikan dalam air harus dijual beli. Jika ia tidak dipenuhi, maka wujudlah unsur *gharar* kerana penjual tidak mampu menyerahkan barangan jualan.

Berdasarkan nas fikh tadi, dapat disimpulkan bahawa *illah bai` ma`dum* adalah *gharar*. *Gharar* berlaku apabila penjual tidak berupaya untuk menyerahkan jualan. Ini bermakna apabila berlaku *bai` ma`dum* tanpa unsur *gharar* iaitu jualan pasti dapat diadakan, sifat, kadar, harganya juga dapat dipastikan dan penjual mampu menyerahkan barangan pada tempoh tertentu, maka ia merupakan jual beli yang sah.

Kesimpulannya, larangan *bai` ma`dum* bukan semata-mata kerana tidak wujudnya barangan ketika akad tetapi kerana terdapatnya unsur *gharar*. Dengan sebab itu yang dilarang ialah unsur *gharar* tersebut dan bukan kerana ketidakwujudan barangan itu.

165 Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, j. 2, hh. 8–10.

166 Al-Kasani, *Bada'i' al-Sana'i'*, j. 5, hh. 147–148.

167 Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, j. 4, h. 294.

Berbalik kepada hak melanggan saham yang dianggap belum wujud itu, oleh kerana kuantiti, sifat, kadar, jenis dan harganya telah pasti dan pihak syarikat akan mewujudkan saham baru pada tempoh tertentu, ia bukanlah *ba' ma'dum* yang dilarang.

Dapat disimpulkan di sini bahawa instrumen TSR tidak bercanggah dengan Syariah. Dalam konteks ini, sesuatu TSR itu dianggap patuh Syariah apabila saham yang bakal wujud tersebut adalah juga saham yang patuh prinsip Syariah.

PENSEKURITIAN ASET

KEPUTUSAN¹⁶⁸

Kumpulan Penyelidikan Instrumen Islam (KPII), dalam mesyuarat ketujuh pada 1 Disember 1995, memutuskan bahawa pensekuritian aset (*asset securitisation*) adalah kaedah yang diharuskan jika aset pendasar kepada instrumen tersebut selaras dengan garis panduan Syariah.

PENGENALAN

Pada umumnya, pensekuritian aset merupakan suatu proses penerbitan sekuriti dengan cara menjual aset kewangan tertentu yang dikenal pasti sebagai pendasarnya kepada pihak ketiga. Tujuannya adalah untuk mencairkan aset kewangan bagi mendapatkan tunai atau sebagai instrumen untuk memperoleh dana baru pada kos yang lebih menarik, berbanding dengan perolehan dana melalui pinjaman terus daripada institusi kewangan.

Secara khususnya, aset kewangan yang memiliki aliran tunai masa depan akan dijual oleh syarikat yang memerlukan kecairan atau dana baru kepada pihak ketiga yang dikenali sebagai syarikat bertujuan khusus (*special purpose vehicle* atau SPV) secara tunai. Bagi membayar pembelian aset-aset tersebut, SPV akan menerbitkan suatu sekuriti hutang kepada para pelabur berasaskan aliran tunai masa depan aset yang dibeli sebagai sandaran. Para pelabur pula akan memperoleh kembali pulangan melalui aliran tunai masa depan yang akan diuruskan oleh SPV.

¹⁶⁸ Keputusan yang dibuat terhadap pensekuritian aset adalah secara umum. Namun begitu beberapa perkara berhubung konsep ini secara khusus sedang dalam kajian.

Antara contoh aset yang memiliki aliran tunai masa depan yang berpotensi untuk digunakan sebagai sandaran kepada penerbitan sekuriti hutang adalah seperti akaun terimaan pinjaman perumahan, akaun kad kredit, akaun terimaan pembiayaan kenderaan dan kutipan tol lebuhraya. Dalam konteks pensekuritian aset Islam, aset yang dimaksudkan tadi mestilah selaras dengan garis panduan Syariah.

HUJAH MENGHARUSKAN PENSEKURITIAN ASET

Asas konsep pensekuritian aset telah sedia ada dalam Islam dan telah dibincang dengan panjang lebar oleh fukaha silam khususnya dalam pensekuritian aliran tunai (*cash flow*). Asas ini dapat dilihat melalui beberapa prinsip berikut:

Prinsip *Mal*

Aset yang menjadi sandaran dalam pensekuritian aset untuk membolehkan instrumen yang diterbitkan daripadanya mempunyai nilai adalah termasuk dalam prinsip *mal* dalam Islam. *Mal* merujuk kepada sesuatu yang mempunyai nilai dan boleh dimanfaatkan menurut Syariah. Cuma perbezaan yang nyata antara konsep *mal* dan aset adalah pada perkara yang diharamkan oleh Syariah. Dalam Islam, perkara yang diharamkan seperti arak dan babi tidak termasuk dalam kategori *mal* jika dimiliki oleh orang Islam. Namun jika dimiliki oleh orang bukan Islam, Syariah mengiktirafnya sebagai *mal* bagi mereka.

Aliran tunai juga termasuk dalam kategori *mal* sekiranya ia bersumber daripada perkara yang halal menurut Syariah. Ini kerana aliran tunai merupakan hutang (*dayn*) dan dalam perundangan Islam, hutang yang pasti adalah merupakan *haq maliy* yang termasuk dalam ruang lingkup *mal*.¹⁶⁹

Bai` Dayn

Pensekuritian aset mempunyai hubung kait dengan penjualan hutang (*bai` dayn*) yang dibahaskan dalam perundangan Islam. KPII, dalam mesyuarat kelapan pada 25 Januari 1996, dan Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam

169 Sila rujuk keputusan MPS tentang waran panggilan untuk huraian lanjut mengenai konsep *mal*.

mesyuarat kedua pada 21 Ogos 1996, telah membincangkan isu *bai` dayn* ini. MPS dalam mesyuarat tersebut bersetuju menerima *bai` dayn* dalam penstrukturan produk dalam pasaran modal Islam.¹⁷⁰

Prinsip *Rahn*

Dalam penssekuritian aset, aliran tunai yang tetap menjadi kriteria utama aset tersebut. Aliran tunai aset dipakej dan dijadikan sandaran yang bernilai untuk menerbitkan sekuriti. Bentuk penssekuritian ini menepati prinsip *rahn* dalam perundangan Islam. Ini kerana *rahn* merupakan satu sandaran yang bernilai untuk mendapatkan sejumlah dana secara hutang. Sesuatu yang disandarkan itu mestilah mempunyai sifat *mal* yang berfungsi memberi keyakinan kepada pemiutang untuk memberikan dana. *Mal* yang disandarkan itu pula dapat digunakan untuk menebus hutang jika berlaku apa-apa kegagalan dalam pembayaran hutang tersebut.¹⁷¹

Pendapat Fukaha Silam

Terdapat bukti fikah yang membenarkan aliran tunai dijadikan sandaran yang bernilai bagi mendapatkan sejumlah dana baru untuk membolehkan pemiutang memperoleh kecairan. Kecairan yang ada ini membolehkan pemiutang melibatkan diri dalam kegiatan ekonomi atau mendapatkan peluang ekonomi tanpa menunggu lama untuk mendapatkan kembali hutangnya itu. Ini dapat dilihat berdasarkan kenyataan dalam Mazhab Maliki yang membenarkan hutang menjadi sandaran untuk mendapatkan sejumlah dana. Ini bermakna, Mazhab Maliki telah mengasaskan konsep mepakejkan aliran tunai untuk menjadi satu sandaran bagi mendapatkan sejumlah dana.¹⁷²

Contoh yang diberikan dalam fikah Mazhab Maliki ialah upah *mudabbar*¹⁷³ yang diperoleh hasil daripada kerja yang dilakukan untuk tuannya. Dia akan bekerja dan mendapat pendapatan untuk tuannya itu. Mazhab Maliki menyatakan pendapatan yang bakal dikutip oleh *mudabbar* tersebut boleh dipakejkan oleh tuannya untuk menjadi sandaran yang bernilai bagi

170 Sila rujuk keputusan MPS tentang *bai` dayn* untuk huraian lanjut.

171 Al-Asfahani, *al-Mufradat*, Dar al-Makrifah, Beirut, tt., h. 204. Al-Dardir, *Al-Syarh al-Saghir*, j. 2, h. 108. Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 5, hh. 180–181.

172 Al-Dusuqi, *Hasyiah al-Dusuqi 'ala al-Syarh al-Kabir*, Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyah, Kaherah, tt., j. 3, h. 231.

173 *Al-Mudabbar* adalah merujuk kepada jenis hamba yang akan bebas apabila tuannya meninggal dunia.

mendapatkan sejumlah dana. Ini membuktikan bagaimana aliran tunai boleh dipakejkan dan dapat diterima sebagai sandaran yang bernilai.¹⁷⁴ Ringkasnya, katakan *mudabbar* itu bekerja untuk mendapat upah RM1,000 sebulan, ini bermakna untuk setahun ia boleh mendapat pendapatan terkumpul RM12,000. Tuan kepada *mudabbar* boleh menjadikan aliran tunai tersebut untuk sandaran yang bernilai bagi mendapatkan dana, katakan sebanyak RM6,000 bagi tempoh kurang daripada setahun.

Bentuk aliran tunai masa kini seperti pendapatan kutipan tol, bil elektrik, air, telefon, pembiayaan perumahan dan kenderaan secara Islam dan sebagainya boleh juga dipakejkan untuk dijadikan sandaran yang bernilai. Ini kerana aliran tunai sedemikian ialah aliran tunai yang tetap kepada syarikat berkenaan.

Wathiqah Dayn

Bagi membolehkan orang ramai melibatkan diri secara aktif dalam kegiatan ekonomi melalui pelaburan, peringkat mepakej dan menyandarkan nilai boleh dilakukan dengan menerbitkan sekuriti bernilai. Ia mempunyai asas dalam perundangan Islam. Mazhab Maliki telah mengemukakan idea ini dengan istilah *wathiqah dayn*.¹⁷⁵ Kertas bernilai itu melambangkan jumlah pemilikan saham terhadap sesuatu projek yang dijalankan. Ia juga dikenali sebagai *sukuk* dan *syahadah*.¹⁷⁶ Fungsi *sukuk* ini hanyalah sebagai alat kewangan sahaja. Ia sama seperti sijil saham syarikat untuk memudahkan pemindahan hak milik.

Dengan adanya *sukuk*, kecairan dapat diwujudkan dan pihak pengusaha dapat memasukkan modal ke dalam kitaran kegiatan ekonomi. *Sukuk* yang diterbitkan tersebut boleh diwujudkan berasaskan sistem *mudharabah*, *musyarakah mutanaqisah*, *ijarah* dan sebagainya. Semuanya bergantung kepada bentuk aktiviti perniagaan yang disandarkan dan cara keuntungan ingin dibahagikan.

174 Al-Dusuqi, *Hasyiah al-Dusuqi 'ala al-Syarh al-Kabir*, h. 233.

175 Al-Dusuqi, *Hasyiah al-Dusuqi 'ala al-Syarh al-Kabir*, h. 231. Al-Khurasyi, *Hasyiah Al-Khurasyi*, j. 5, h. 236. Nazih Hammad, *Mu'jam al-Mustalahat al-Iqtisadiyyah*, h. 284.

176 Ma'bid Ali Al-Jarihi, *Al-Aswaq al-Maliyyah fi Dau' Mabadi' al-Islam, Al-Idarah al-Maliyyah fi al-Islam*, Al-Majmak al-Malaki, Jordan, 1989, h. 137.

JUALAN SINGKAT TERKAWAL DAN PINJAM MEMINJAM SEKURITI

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-13 pada 19 Mac 1998, telah memutuskan untuk menerima prinsip pinjam meminjam sekuriti (*securities borrowing and lending* atau SBL) yang wujud dalam industri sekuriti. Bagi menepati prinsip Syariah, SBL dipadankan dengan prinsip *ijarah*. Namun begitu kaedah *istihsan* digunakan sebagai pengecualian kepada prinsip am *ijarah*. Ini bermakna hubungan *ijarah* antara penyewa dengan pemilik saham tidak terputus walaupun dalam SBL, penyewa perlu membuat penyerahan saham yang disewanya.

Sehubungan dengan itu, MPS dalam mesyuarat ke-69 pada 18 April 2006, telah memutuskan bahawa jualan singkat terkawal (*regulated short selling* atau RSS) selaras dengan Syariah kerana kewujudan SBL dalam RSS telah menghapuskan unsur *gharar*.

PENGENALAN

Jualan Singkat Terkawal

Secara umumnya, jualan singkat ialah tindakan seseorang menjual sekuriti yang tidak dimilikinya pada masa jualan.¹⁷⁷

177 <http://www.bursamalaysia.com/website/education/glossary.htm#S>

Manakala RSS adalah jualan sekuriti yang diluluskan¹⁷⁸, di mana penjual tidak mempunyai, pada masa penjualan tersebut, suatu hak boleh guna dan tanpa syarat untuk meletak hak sekuriti tersebut pada pembeli tetapi telah menyempurnakan suatu perjanjian untuk meminjam, sebelum masa penjualan, yang akan membolehkan penyerahan sekelas sekuriti yang dibenarkan tersebut kepada pembeli dalam lingkungan Peraturan Penyerahan dan Penjelasan Bursa Malaysia.¹⁷⁹

Daripada definisi jualan singkat terkawal di atas, dapat disimpulkan bahawa RSS ialah satu jualan singkat yang digandingkan dengan SBL dan dilaksanakan menurut peraturan yang ditetapkan oleh Bursa Malaysia.

Pinjam Meminjam Sekuriti

Kaedah pinjam meminjam saham bagi jualan singkat terkawal mula diperkenalkan di pasaran modal tempatan pada penghujung tahun 1995. Walau bagaimanapun, kaedah ini digantung penggunaannya pada penghujung tahun 1997 berikutan krisis ekonomi yang telah menggugat kestabilan aktiviti pasaran saham di Bursa Saham Kuala Lumpur (BSKL). Namun begitu, sebelum penggunaannya digantung, MPS telah menjalankan kajian atas kaedah ini daripada perspektif Syariah dan telah membuat keputusan bahawa ia boleh dilakukan mengikut prinsip Syariah.

SBL ialah aktiviti pinjam meminjam sekuriti yang melibatkan pihak peminjam dan pemberi pinjaman untuk memenuhi keperluan sementara dan menyelesaikan urusan jual beli saham mereka mengikut peraturan dan garis panduan yang ditetapkan.

Sebagai contoh, pemberi pinjaman yang memiliki aset sekuriti jangka panjang (saham) bersetuju untuk meminjamkan sekuriti tersebut kepada peminjam untuk tempoh tertentu. Apabila tempoh tersebut tamat, peminjam perlu memulangkan kembali sekuriti kepada pemberi pinjaman sama ada yang dipulangkan itu merupakan sekuriti asal atau sekuriti lain yang sama daripada segi jenis dan jumlahnya. Sementara itu, pemberi pinjaman akan mengenakan cagaran dan bayaran perkhidmatan kepada peminjam sebagai satu syarat pinjaman sekuriti.

178 Sila Rujuk Peraturan 704 Peraturan Bursa Malaysia Sekuriti Berhad berhubung Jualan Singkat Terkawal bagi definisi sekuriti yang diluluskan.

179 Perkara 704.1 (1) Peraturan Bursa Malaysia Sekuriti Berhad.

HUJAH MENGHARUSKAN JUALAN SINGKAT TERKAWAL

Jualan singkat secara umumnya melibatkan penjualan saham yang tiada dalam hak milik. Oleh itu, ia termasuk dalam kategori *bai' ma'dum*. Apabila melibatkan *bai' ma'dum*, ia adalah suatu yang dilarang dalam Islam apabila penyerahan subjek akad (*subject matter*) tidak dapat dilakukan dan ini bermakna wujud unsur *gharar* yang dilarang dalam Islam dalam aktiviti tersebut.

Walau bagaimanapun, dalam RSS, isu *gharar* telah dapat di atasi. Ini kerana wujudnya SBL dalam pakej RSS telah menghapuskan unsur *gharar* yang disebut sebelum ini. Dengan kata lain, kewujudan SBL telah meningkatkan kebarangkalian penyerahan saham yang dijual. Apabila kebarangkalian penyerahan saham adalah tinggi, ini bermakna unsur *gharar* sudah tidak wujud lagi. Oleh itu apabila perkara yang menjadi penghalang kepada pengiktirafan keselarasan sesuatu aktiviti dengan Syariah telah tiada lagi, maka aktiviti tersebut boleh diklasifikasikan sebagai menepati Syariah. Ini menepati satu kaedah *Fiqh* yang berbunyi: **ع إذا زال المانع عاد الممنوع** yang bermaksud: "Apabila perkara yang menjadi penghalang (kepada keharusan) telah tiada, maka perkara yang dahulunya dilarang bertukar menjadi harus".¹⁸⁰

HUJAH MENGHARUSKAN PINJAM MEMINJAM SEKURITI

Oleh kerana SBL ialah satu kaedah baru dalam pasaran modal, MPS telah menjalankan kajian untuk menentukan prinsip Syariah yang boleh dijadikan sandaran dalam menilai status SBL. Hasil daripada kajian yang dilakukan, didapati prinsip yang berikut boleh dijadikan asas dalam mengharuskan SBL:

Prinsip *Istihsan*

MPS dalam beberapa mesyuaratnya telah cuba mencari kaedah Syariah yang boleh dijadikan asas kepada pelaksanaan SBL. Hasil daripada kajian dan perbincangan yang dilakukan, MPS mendapati prinsip *istihsan* perlu diterapkan dalam kaedah *ijarah* untuk dijadikan asas kepada SBL setelah menilai bahawa kaedah lain seperti *îarah* (peminjaman aset), *hawalah*

180 Lihat: Seksyen 24, *Majallah al-Ahkam al-Adliyyah*; Haidar, *Durar al-Hukkam Syarh Majallah al-Ahkam*, j.1, h.39.

(pemindahan hutang) dan *bai' wafa'* (penjualan dan pembelian semula) tidak selaras dengan konsep dan pelaksanaan SBL.

Istihsan ialah pengecualian sesuatu hukum yang bersifat *juz'ie* (cabang) daripada ketetapan kaedah am.¹⁸¹ Al-Syatibi telah mentakrifkan *istihsan* berdasarkan Mazhab Maliki sebagai menerima pakai *masalahah* (kepentingan) yang bersifat *juz'ie* daripada mengambil dalil *kulliy* (am).¹⁸² Sebagai rumusan, ia bermaksud penggunaan kaedah khusus sebagai pengecualian daripada kaedah am.

Pemakaian prinsip *istihsan*, yang dipopularkan oleh ulama Hanafi dan diterima pakai oleh ulama Maliki, telah menjadi perbincangan hangat di kalangan ulama mazhab lain terutamanya ulama Syafi'i. Ulama Mazhab Syafi'i menolak *istihsan* jika ia tidak berasas. Namun begitu, *istihsan* sebagai sumber hukum tetap menjadi rujukan bagi mereka yang menerimanya.

Pada hakikatnya, dengan menerima pakai kaedah *istihsan* banyak masalah yang berhubung dengan isu semasa boleh diatasi. Ini selaras dengan keperluan sistem muamalat yang sentiasa berkembang dan berubah dari semasa ke semasa.

Istihsan dengan Masalahah

Keputusan yang diambil oleh MPS bahawa penjualan saham yang disewa kepada pihak ketiga sebagai tidak menamatkan akad *ijarah* adalah merupakan *istihsan* dengan *masalahah*. Ini memberikan kebaikan yang nyata kepada pemilik asal saham dan dapat memberikan kecairan kepada pasaran saham.

Istihsan dengan `Urf Khas

Manakala *`urf iqtisadi khas*¹⁸³ (kebiasaan yang diterima pakai dalam aktiviti ekonomi) yang berlaku dalam aktiviti SBL adalah *`urf sahih* (kebiasaan yang selaras dengan Syarak). Oleh yang demikian, hujah menggunakan *istihsan* dengan *`urf* juga boleh memperkuat dalil.

181 Al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, j. 2, h. 738.

182 Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, 1986, j. 2, h. 562.

183 Sila rujuk keputusan MPS tentang *`urf* untuk huraian lanjut.

Penerimaan Konsep *Ijarah* dengan Izin Jual

Dengan penggunaan kaedah *istihsan* maka konsep *ijarah* dengan izin jual dapat diterima dan dijadikan asas kepada perjalanan SBL.

Menurut konsep asal *ijarah*, hubungan antara pemilik dengan penyewa akan terputus apabila berlaku urusan niaga jual beli aset. Ini kerana akad *ijarah*, sebagaimana yang ditakrifkan oleh ulama iaitu akad atas penggunaan manfaat dengan dikenakan bayaran.¹⁸⁴

Dengan berlakunya penjualan aset bermakna akad *ijarah* akan tamat dengan sendirinya. Namun oleh kerana kontrak SBL hampir menyerupai ciri-ciri akad *ijarah* dalam banyak hal, seperti kuasa pemilik memanggil semula aset, membuat penilaian aset mengikut nilai semasa dan sebagainya, maka ahli MPS mengambil keputusan bahawa konsep *ijarah* dengan izin jual boleh diaplikasikan dalam pasaran modal Islam.

184 Al-Kasani, *Bada'ī al-Sana'ī*, j. 4, h. 174. Ibnu Qaudar, *Takmilah Fath al-Qadir*, j. 9, h. 57–60.

KONTRAK NIAGA HADAPAN MINYAK SAWIT MENTAH

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-11 pada 26 November 1997, memutuskan bahawa kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah adalah diharuskan kerana ia selaras dengan prinsip-prinsip Syariah.

PENGENALAN

Secara umumnya, kontrak niaga hadapan (*futures contract*) boleh dibahagikan kepada dua jenis iaitu kontrak niaga hadapan komoditi dan kontrak niaga hadapan kewangan. Walau bagaimanapun, keputusan ini hanya menyentuh pandangan perundangan Islam terhadap kontrak niaga hadapan komoditi. Kontrak ini boleh ditakrifkan sebagai satu perjanjian urus niaga bursa (*exchange traded agreement*) untuk membeli dan menjual sesuatu barangan komoditi yang terdapat di pasaran sebenar (pasaran tunai) dalam suatu kuantiti yang standard, pada tarikh masa hadapan dan tempat penghantaran yang telah ditetapkan.

Di Malaysia, hanya ada satu jenis kontrak niaga hadapan komoditi iaitu kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah atau *crude palm oil (CPO) futures contract*. Ia merupakan suatu inovasi produk kewangan tempatan bagi memudahcarakan mereka yang terlibat dengan perniagaan minyak sawit mentah dalam mengurus risiko perniagaan secara lebih efisien dan efektif terutamanya terhadap risiko perubahan harga.

HUJAH MENGHARUSKAN KONTRAK NIAGA HADAPAN MINYAK SAWIT MENTAH

MPS, dengan dibantu oleh Jabatan Pasaran Modal Islam (JPMI), telah membuat kajian yang mendalam terhadap instrumen ini dan mengkaji isu Syariah yang dikaitkan dengannya. Antara isu tersebut ialah:

Judi

Keraguan ditimbulkan terhadap instrumen ini berdasarkan ketetapan atas peserta pasaran yang perlu meletakkan sejumlah 'deposit' sebagai bayaran margin sebelum memulakan urusan niaga. Tindakan ini dianggap seolah-olah sebagai suatu pertaruhan yang diharamkan.

MPS mengambil keputusan bahawa aktiviti dagangan sedemikian tidak termasuk dalam judi kerana peningkatan dan penyusutan nilai adalah disebabkan perubahan permintaan dalam pasaran niaga hadapan minyak sawit mentah dan merupakan suatu fenomena yang lumrah dalam dunia perniagaan. Tidak tepat untuk menghukum nilai kontrak yang menyusut atau meningkat akibat perubahan permintaan dalam pasaran hadapan minyak sawit mentah sebagai suatu aktiviti judi. Ini kerana aktiviti perjudian bergantung semata-mata kepada nasib dan tidak berkait dengan permintaan dan penawaran.

Gharar

*Gharar*¹⁸⁵ ditafsirkan sebagai sesuatu yang tidak pasti.¹⁸⁶ Instrumen ini dikaitkan dengan ketidakpastian untuk memperoleh sesuatu yang dibeli dan keuntungan yang bakal diperoleh. MPS berpandangan bahawa untung dan rugi dalam dunia perniagaan merupakan suatu perkara yang lumrah, walaupun bagi peniaga, memperoleh keuntungan menjadi cita-cita dan harapan mereka. Ini digambarkan oleh Allah s.w.t. dalam beberapa ayat seperti dalam Surah *Fatir* ayat ke-29 yang menggambarkan harapan peniaga

185 Sila rujuk keputusan MPS tentang *gharar* untuk huraian lanjut.

186 Afzalur Rahman, *Economic Doctrines Of Islam*, Islamic Publications, Lahore, j. 2, hh. 73–75. Taqi al-Uthmani, "Uqud al-Mustaqbaliyyat fi al-Sil'ah fi Dhau' al-Syari'ah al-Islamiyyah", OIC, *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami*, bil. 7, j. 1, hh. 353–355.

bahawa perniagaan mereka tidak akan mengalami kerugian. Firman Allah s.w.t.:

يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ

Maksudnya: "Mereka itu mengharapkan perniagaan yang tidak akan rugi."

(Surah Fatir: 29)

Begitu juga dalam Surah *al-Taubah* ayat 24, digambarkan kekhuatiran terhadap kemungkinan perniagaan membawa kerugian. Firman Allah s.w.t.:

... وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا

Maksudnya: "... dan perniagaan yang kamu bimbangi kerugiannya."

(Surah *al-Taubah*: 24)

Ini menunjukkan keuntungan dan kerugian adalah sifat perniagaan. Langkah yang diambil oleh peniaga untuk meminimumkan kerugian seberapa boleh jika terdedah kepada keadaan sedemikian.

Persoalan utama dalam kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah ialah, apakah *gharar* benar-benar wujud? Elemen penting dalam jual beli yang dibahaskan oleh fukaha ialah *ghalat*.¹⁸⁷ Perkara ini perlu dijelaskan kerana terdapat salah faham yang menyamakannya dengan prinsip *gharar*. Fukaha melihat soal *ghalat* dari sudut *maslahah istiqrar ta'amul*. Ia bermaksud, peserta pasaran diberi kebebasan untuk mengurus niaga secara normal, reda meredai serta saling percaya mempercayai antara satu sama lain dalam urusan niaga yang dilakukan, bagi menjamin kelancaran perjalanan pasaran. Perkara yang perlu diambil kira yang boleh menyebabkan gangguan kelancaran pasaran ialah penipuan dan manipulasi. Manakala faktor *ghalat* yang melibatkan kesilapan pertimbangan individu (*ghalat 'aqid*) tidak boleh dijadikan asas untuk membatalkan akad. Faktor yang boleh membatalkan akad ialah *ghalat wadh'ih* iaitu kesilapan yang berlaku adalah jelas akibat daripada penipuan.¹⁸⁸

Apabila kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah dilaksanakan, perkara

187 Ia bermaksud kesilapan. Sila rujuk keputusan MPS tentang *ghalat* untuk huraian lanjut.

188 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, hh. 390-405.

seperti jumlah barangan, jenis, harga, dan penyerahan telah dimaklumkan kepada peserta pasaran. Oleh itu tiada unsur *gharar* dalam kontrak terbabit. Kesemuanya telah dimaklumkan secara jelas dalam kontrak, malah aspek-aspek pengawalseliaan dan perundangan telah disediakan bagi memastikan tidak berlaku penipuan.¹⁸⁹

Pembelian Sesuatu yang Tidak Wujud (*Bai` Ma`dum*)

Ibu Qayyim telah mengkaji isu *bai` ma`dum*¹⁹⁰ dan menegaskan bahawa tegahan terhadap *bai` ma`dum* sebenarnya adalah kerana wujudnya unsur ketidakupayaan untuk menyerahkan perkara yang dijual. Jual beli ini boleh berlaku sama ada kepada perkara yang wujud atau tidak wujud sama sekali. Namun *bai` ma`dum* yang berlaku atas perkara yang wujud dan penjual boleh mendapatkannya atau dalam bentuk yang boleh diwujudkan kemudiannya, adalah sesuatu yang dibenarkan dan sah dilakukan. Ini banyak berlaku dalam Syariah seperti akad *salam* dan *istisna`*. Oleh itu, larangan *bai` ma`dum* adalah disebabkan unsur *gharar* dan bukannya unsur *ma`dum* tersebut.¹⁹¹

Situasi di atas tidak berlaku dalam pasaran hadapan minyak sawit mentah. Penyelesaian kontrak boleh dibuat secara tunai sebelum tarikh matang atau penyerahan secara fizikal ketika matang. Tambahan lagi, kegagalan penyerahan oleh penjual akan dijamin oleh Rumah Penjelasan. Oleh yang demikian unsur-unsur *gharar* adalah tidak wujud.

Spekulasi

Spekulasi juga merupakan antara isu yang menjadikan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah diragui hukumnya menurut Syariah.¹⁹²

Spekulasi¹⁹³ merujuk kepada tindakan mengambil peluang membuat keuntungan daripada pergerakan harga sesuatu barangan. Pada hakikatnya, aktiviti spekulasi wujud dalam apa jua bentuk perniagaan dan tidak terhad

189 Sila rujuk akta FIA 1993, *Business Rules (Exchange And Clearing House)*.

190 Sila rujuk keputusan MPS tentang *bai` ma`dum* untuk huraian lanjut.

191 Ibnu al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, j. 2, hh. 8-10.

192 Al-Uthmani, "*Uqud al-Mustaqbaliyyat*", j. 1, hh. 353-354.

193 Sila rujuk keputusan MPS tentang spekulasi untuk huraian lanjut.

kepada dagangan urus niaga hadapan sahaja. Cuma, sama ada ia berbentuk keterlaluan ataupun berada dalam keadaan normal.

Tiada Pertukaran Barang (*`iwadh*)

Sarjana Islam semasa¹⁹⁴ menimbulkan isu tidak berlaku *`iwadh* dalam urus niaga hadapan minyak sawit mentah. *`iwadh* bermaksud tukaran dalam jual beli, tetapi dalam konteks ini tiada berlaku pembelian barangan dalam hakikat sebenar. Justeru, tiada berlaku sebarang pertambahan nilai dalam aktiviti ekonomi.

Dagangan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah pada hakikatnya memberikan suatu nilai tambah kepada peserta pasaran. Contohnya, apabila pengeluar minyak sawit mentah melakukan lindung nilai¹⁹⁵ (*hedging*), mereka berusaha untuk mengurangkan kos. Ini secara tidak langsung dapat memperbaiki keuntungan syarikat dan menjadikan hasil pengeluaran mereka lebih berdaya saing.

Berdasarkan kajian yang dikemukakan, dakwaan seperti *gharar*, *bai` ma`dum*, tiada *`iwadh* dan sebagainya tidak berlaku. Dengan itu, MPS telah memutuskan bahawa kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah adalah selaras dengan prinsip Syariah selagi ia bersih daripada unsur riba dan judi. Maka para pelabur yang prihatin dengan pengamalan prinsip-prinsip Syariah boleh memanfaatkan kemudahan yang ada untuk menggunakannya sebagai instrumen pengurusan risiko.

194 Al-Uthmani, "*Uqud al-Mustaqbaliyyat*", j. 1, h. 354. E-Kotby Hussein, *Financial Engineering For Islamic Banks*, The Institute of Middle Eastern Studies IUI, 1990, hh. 68–71.

195 Proses mengurus risiko perubahan harga dengan menggunakan konsep yang dipanggil lindung nilai.

KONTRAK NIAGA HADAPAN INDEKS KOMPOSIT

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-13 pada 19 Mac 1998, memutuskan bahawa mekanisme kontrak niaga hadapan indeks saham tidak bertentangan dengan prinsip Syariah. Oleh itu, urus niaga indeks saham dibenarkan selagi ia mematuhi kehendak Syariah iaitu dengan memastikan komponen indeks terdiri daripada sekuriti patuh Syariah.

PENGENALAN

Kontrak niaga hadapan indeks komposit merupakan antara instrumen yang dikategorikan sebagai kontrak niaga hadapan kewangan. Kontrak minyak sawit mentah (CPO) pula dikategorikan sebagai kontrak niaga hadapan komoditi. Dalam industri niaga hadapan di Malaysia, terdapat dua kontrak niaga hadapan kewangan iaitu kontrak niaga hadapan Indeks Komposit Kuala Lumpur (KLCI) dan kontrak niaga hadapan KLIBOR yang didagangkan di Bursa Malaysia Derivative Bhd. MPS telah memutuskan bahawa kedua-dua kontrak tersebut tidak diharuskan menurut perspektif Syariah. Ini kerana kontrak niaga hadapan KLCI berasaskan kepada aset pendasar yang kebanyakan komponennya terdiri daripada sekuriti syarikat yang tidak patuh Syariah oleh MPS. Manakala kontrak niaga hadapan KLIBOR pula ialah suatu kontrak yang berteraskan faedah dan berunsurkan riba.

Biarpun begitu, perbincangan berhubung setakat mana diharuskan mekanisme indeks saham menurut perundangan Islam adalah penting dalam konteks pengurusan risiko. Ini ditambah dengan pelancaran Indeks Syariah oleh Bursa Malaysia. Ia berfungsi sebagai satu pengukur yang

menggambarkan prestasi sektor saham yang patuh berasaskan prinsip Syariah. Peningkatan mata Indeks Syariah menggambarkan berlaku peningkatan harga saham dalam sektor ini. Begitu juga jika berlaku sebaliknya.

Kontrak niaga hadapan indeks komposit diwujudkan dengan sejumlah saham yang menjadi komponen indeks itu dijadikan sebagai aset pendasar kepada instrumen tersebut. Indeks saham ialah satu ukur rujuk yang menjadi petunjuk kepada pelabur dalam mengukur prestasi pasaran saham/ekuiti. Kontrak ini merupakan suatu perjanjian antara pembeli dengan penjual untuk sama-sama menerima dan menyerahkan sejumlah saham tertentu yang terdiri daripada komponen saham syarikat terpilih pada harga dipersetujui dan pada tarikh hadapan ditetapkan. Namun demikian, harga yang ditetapkan tidak dibayar sepenuhnya, cuma dibayar pada satu nilai margin sehinggalah penyelesaian dibuat.

Dalam konteks Malaysia, KLCI ialah indeks yang menggabungkan saham 100 buah syarikat tersenarai di Papan Utama yang mewakili pelbagai sektor dan paling kerap didagangkan di Bursa Malaysia. Indeks ini dikira setiap satu minit sepanjang dagangan harian. Manakala indeks Syariah pula, mengandungi semua sekuriti patuh Syariah oleh MPS dan disenaraikan di Papan Utama Bursa Malaysia.

Oleh kerana indeks komposit akan berubah berdasarkan prestasi pasaran, maka harga kontrak niaga hadapan indeks komposit juga akan berubah dengan mengikut pergerakan nilai indeks saham di bursa saham.

Aset pendasarnya ialah sejumlah saham yang menjadi komponen kepada indeks saham dan wujud dalam bentuk fizikal. Oleh kerana jumlahnya besar, penyerahan dalam bentuk fizikal tidak dapat dilakukan dalam kontrak niaga hadapan indeks. Pembeli akan memperoleh nilainya sahaja sebagai ganti kepada penyerahan fizikal. Dengan sebab itu, kontrak akan diselesaikan secara penyelesaian tunai sama ada sebelum atau pada tarikh matang.

HUJAH MENGHARUSKAN KONTRAK NIAGA HADAPAN INDEKS KOMPOSIT

Kontrak niaga hadapan indeks komposit ialah satu instrumen baru untuk mengurus risiko dagangan sekuriti. Ia tidak dapat disamakan dengan konsep *salam*, *istisna*, *musyarakah* dan sebagainya secara seratus peratus. Dengan

itu, memadankannya dengan kontrak penama yang sedia ada dalam perundangan Islam merupakan satu cara yang kurang tepat. Justeru itu, MPS dengan dibantu oleh Jabatan Pasaran Modal Islam (JPMI) telah menjalankan kajian terhadap kontrak baru ini dan memutuskan ia tidak bercanggah dengan prinsip Syariah sekiranya komponen indeks terdiri daripada sekuriti patuh mengikut prinsip Syariah.

Ciri Kontrak Tiada Persamaan dengan *Muqamarah*, *Jahalah* dan *Gharar*

Isu *muqamarah* (perjudian), *jahalah* (kejahilan), *gharar* (ketidakpastian) dan *bai' ma'dum* adalah antara isu besar yang ditimbulkan oleh ulama semasa yang tidak mengharuskan kontrak niaga hadapan indeks komposit.

Jual beli indeks tidaklah sinonim dengan perjudian kerana tidak wujud persamaan dari sudut kehilangan wang pertaruhan. Dalam perjudian, pemainnya akan hilang kesemua wang pertaruhan sekiranya tekaannya meleset. Perkara ini tidak berlaku dalam dagangan indeks kerana jumlah mata (*point*) indeks mempunyai nilainya yang tersendiri. Apa yang berlaku adalah pelabur akan mengalami susutan atau pertambahan nilai bergantung kepada permintaan sekuriti dalam sejumlah saham yang menjadi komponen indeks berkenaan. Dagangan indeks ini tidak melibatkan sebarang unsur pertaruhan.¹⁹⁶

Kontrak ini juga tidak mengandungi unsur *jahalah* dan *gharar* kerana diniagakan secara telus daripada segi harga dan kuantiti unit. Tidak terdapat sebarang kesamaran harga dan kuantiti unit. Harga ditentukan oleh pasaran berdasarkan permintaan dan penawaran.

***Isu Bai' Ma'dum*¹⁹⁷**

Dalam dagangan kontrak niaga hadapan indeks, sememangnya tiada sebarang penyerahan fizikal pada tarikh matang. Ini berlainan dengan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah yang mana penyerahan fizikal boleh berlaku. Sebagai penyelesaian, penyerahan fizikal ini boleh diganti dengan nilai wang tunai.

196 Sila rujuk keputusan MPS tentang judi untuk huraian lanjut.

197 Sila rujuk keputusan MPS tentang *bai' ma'dum* untuk huraian lanjut.

Secara umumnya, perundangan Islam dapat menerima perkara ini. Al-Baghdadi dalam bukunya *Majma' al-Dhamanat* telah membicarakan isu-isu berhubung dengannya. Penyelesaian secara ini dilakukan apabila serahan fizikal tidak dapat dilakukan.

Penyelesaian dengan menggunakan nilai wang bermaksud membuat penilaian terhadap sesuatu dengan nilai pasaran semasa tanpa menambah atau mengurangkannya.¹⁹⁸ Selain daripada kes jual beli, ulama juga banyak membincangkan perkara yang sama dalam hal-hal mengenai *ghasb*¹⁹⁹ dan ganti rugi mengenainya.²⁰⁰ Ini menunjukkan bahawa isu menggantikan serahan secara fizikal kepada nilai wang bukanlah suatu perkara baru dalam perundangan Islam.

Ta'wil Berasaskan Hikmah Tasyri'iyah

Ta'wil (penafsiran) berasaskan *hikmah tasyri'iyah* (rahsia dan tujuan sesuatu hukum) adalah amat penting. Prof. Dr. Fathi al-Duraini menegaskan bahawa *ta'wil* yang berteraskan hikmah *tasyri'iyah* merupakan dalil yang lebih kukuh dan tepat kerana *mujtahid* menggunakan kefahamannya untuk mengaplikasi rahsia dan kehendak yang ingin dicapai oleh sesuatu nas dalam mengimplementasi sesuatu hukum. Menurutnya lagi, ini bukan bermakna kita lari daripada sesuatu dalil tetapi sebenarnya kita memahami apakah kehendak sebenar nas itu dan apa yang ingin dicapai oleh nas tersebut secara menyeluruh.²⁰¹

Dalam konteks pasaran, jika dilihat dari sudut *hikmah tasyri'iyah*, secara khususnya kontrak niaga hadapan indeks saham akan memberi *maslahat* kepada peniaga (pelabur) dan juga kepada sistem ekonomi secara keseluruhannya kerana ia bertindak sebagai instrumen pelindung nilai.

'Urf Iqtisadi Khas

'*Urf* merupakan kebiasaan yang diiktiraf oleh masyarakat setempat dalam urusan harian mereka sama ada bersifat perbuatan atau perkataan.

198 Ibnu 'Abidin, *Hasyiah Rad al-Muhtar*, j. 4, hh. 573–576.

199 *Ghasb* merujuk kepada tindakan mengambil sesuatu secara zalim dan paksa. Ia berbeza daripada *sariqah* (mencuri) dari sudut pencuri mengambil sesuatu secara sembunyi-sembunyi, manakala dalam *ghasb* ia dilakukan secara terang-terangan.

200 Al-Maidani, *al-Lubab Syarh al-Kitab*, Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut, j. 2, hh. 188–196.

201 Al-Duraini, *Al-Manahij al-Usuliyah*, h. 208.

Dagangan kontrak niaga hadapan indeks komposit ialah suatu cara yang boleh digunakan oleh pengurus dana, penaja jamin dan peserta pasaran untuk memindahkan risiko harga pasaran. Secara prinsipnya ia merupakan *`urf iqtisadi khas* (adat kebiasaan khusus dalam aktiviti ekonomi) yang sah iaitu tidak bercanggah dengan prinsip-prinsip Syariah. Perkara yang perlu diperbaiki adalah daripada sudut komponen indeks yang mestilah terdiri daripada sekuriti patuh mengikut prinsip Syariah. Hal ini dapat diatasi setelah wujudnya indeks Syariah.

Konsep *Mal*

Pengiktirafan sebagai *mal*, penting untuk menentukan sesuatu itu boleh didagangkan atau tidak. Imam Al-Suyuti telah menggariskan konsep *mal* sebagai sesuatu yang mempunyai nilai dan boleh dijual beli di samping dikenakan ganti rugi terhadap perosaknya.²⁰²

Berdasarkan garis panduan ini, status sesuatu kontrak niaga hadapan sebagai *mal* adalah sesuatu yang tidak syak lagi. Ini kerana ia mempunyai nilai dalam suatu tempoh tertentu dan didagangkan dalam pasarannya yang tersendiri. Ia juga menepati ciri-ciri *haq maliy* dalam Islam. Dalam kes *`urbun* (wang pendahuluan)²⁰³ misalnya, *haq maliy* terhad sehingga tarikh luput iaitu jika tidak dimanfaatkan sebelum tarikh berkenaan, hak itu tidak bernilai lagi.²⁰⁴ Begitu juga dalam kontrak niaga hadapan indeks komposit, ia mempunyai nilai sehingga tarikh matang kontrak, selepas itu kontrak berkenaan tidak boleh didagangkan lagi. Walaupun begitu, pemegang kontrak berupaya memperoleh manfaat sekiranya harga belian beliau lebih rendah daripada harga jualan ketika penyelesaian kontrak dibuat pada atau sebelum tarikh matang.

202 Al-Suyuti, *Al-Asybah wa al-Naza'ir*, 1983, h. 409.

203 *Urbun* merujuk kepada wang pendahuluan. Sila rujuk Nazih Hammad, *Mu'jam al-Mustalahat*, h. 196.

204 Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, j. 4, hh. 312–313.

BON UKUR RUJUK ISLAM

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS) telah membincangkan isu ini dalam beberapa siri mesyuaratnya, dan dalam mesyuarat kelapan pada 9 Jun 1997, MPS bersetuju terhadap pengstruktur bon ukur rujuk Islam yang juga dikenali sebagai Bon Khazanah. Bon Khazanah ini distruktur berasas kepada prinsip *murabahah*.

PENGENALAN

Fungsi utama mewujudkan bon ukur rujuk Islam bukanlah untuk meningkatkan modal atau membiayai sesuatu projek tertentu tetapi ia direka khusus untuk dijadikan sebagai ukur rujuk kepada bon korporat yang akan diterbitkan.

Bagi menstruktur bon ukur rujuk Islam, prinsip *murabahah* digunakan. Prinsip ini dapat diterapkan kerana ia memenuhi ciri-ciri sesuatu bon ukur rujuk. Terdapat beberapa ciri utama²⁰⁵ yang perlu wujud pada bon ukur rujuk Islam yang akan diterbitkan:

- (a) Bon mempunyai sifat kecairan iaitu boleh didagangkan secara aktif di pasaran sekunder;
- (b) Bon akan diterbitkan secara bersiri dan kerap;
- (c) Pulangan bon mestilah diketahui; dan

205 Ia bukan kriteria Syariah.

(d) Pulangan bon ditentukan oleh pasaran.

Dalam konteks ini, Khazanah Nasional Bhd (KNB) didapati sesuai sebagai institusi korporat yang akan menerbitkan bon tersebut. Ia merupakan sebuah syarikat kerajaan yang berfungsi mengurus aset milik kerajaan Malaysia.

Menurut konsep ini, KNB akan menjual asetnya yang patuh Syariah kepada pelabur secara tunai dan membelinya kembali dengan harga lebih tinggi secara bertangguh.

Apa yang menarik dalam penerbitan bon ukur rujuk Islam ialah harga belian kembali aset secara *murabahah* telah ditentukan lebih awal oleh KNB, tetapi harga tunai atau harga jualan (kos kepada pelabur) hanya diketahui melalui proses tender secara bida dengan menggunakan prinsip *bai' muzayadah* (proses bida atau tawar menawar). Selepas proses pembidaan selesai, maka harga jualan tunai dan belian kembali secara *murabahah* bagi urus niaga aset KNB dimeterai setelah kedua-dua pihak bersetuju. Keadaan persetujuan ini dipanggil *ittifaq dhimni*. Yang pastinya, harga jualan tunai adalah lebih rendah daripada harga belian kembali kerana harga belian kembali telah dimasukkan keuntungan kepada pelabur. Contohnya, jika harga jualan tunai kepada pelabur ialah RM90 juta dan harga belian kembali daripada pelabur lima tahun kemudian ialah RM100 juta, bermakna keuntungan pelabur ialah RM10 juta. Urus niaga ini kemudiannya distrukturkan dalam bentuk sekuriti untuk membolehkannya menjadi instrumen pasaran modal.

HUJAH MENGHARUSKAN BON UKUR RUJUK ISLAM

Bon ukur rujuk Islam diharuskan berasaskan hujah-hujah yang berikut:

Prinsip *Siyasah Iqtisodiyah*

MPS memutuskan bahawa kewujudan suatu ukur rujuk sebagai panduan dalam menentukan harga tidak bertentangan dengan Syariah berasaskan kepada *siyasah iqtisodiyah* iaitu siyasah ekonomi. Ia dapat berfungsi sebagai rujukan kepada penentuan paras harga yang lebih sistematik dan selaras dengan kedudukan pasaran semasa. Suatu paras harga yang sesuai sangat penting kerana ia merupakan ciri penting pasaran dalam Islam yang telah menggariskan prinsip *istiqrar ta'amul*. Prinsip ini secara amnya bermaksud perlunya sebuah pasaran yang berjalan lancar atas dasar reda meredai hasil daripada suatu sistem yang telus, adil, cekap serta wujudnya

kepercayaan pasaran. Individu yang terlibat dalam pasaran tidak terdedah kepada kejahilan pasaran untuk membolehkan urus niaga yang berlaku dapat memuaskan peserta pasaran.²⁰⁶ Demi mencapai tujuan ini, Islam memberi garis panduan berhubung prinsip *ghalat*²⁰⁷ dan mencegah berlakunya *gharar*. Dengan adanya ukur rujuk, soal kejahilan harga dapat diminimumkan dan menjadikan pasaran lebih telus dan cekap.

Prinsip *Murabahah*

Prinsip *murabahah* melibatkan akad jual beli aset yang harganya, termasuk margin keuntungan, telah dipersetujui oleh kedua-dua pihak (pembeli dan penjual). Konsep ini sesuai untuk penstrukturan bon ukur rujuk Islam kerana keuntungan bagi aset yang dijual beli telah ditentukan daripada awal. Harga bon yang diterbitkan dan keuntungan yang bakal diperolehi akan diselaraskan berdasarkan jumlah jual beli aset dan keuntungan *murabahah* tersebut.

Prinsip *Bai` Dayn*

Setelah penjualan dan pembelian aset dilakukan secara *murabahah*, sekuriti hutang Islam dapat dibentuk dan dijual di pasaran sekunder dengan menggunakan prinsip *bai` dayn*. MPS, dalam mesyuarat kedua pada 21 Ogos 1996, telah bersetuju untuk menerima prinsip *bai` dayn* sebagai instrumen dalam pasaran modal Islam.²⁰⁸

Dalam konteks bon ukur rujuk Islam, KNB akan menjual asetnya secara tunai kepada peniaga utama (*principal dealer* atau PD)²⁰⁹ dan membeli kembali secara *murabahah*. Harga *murabahah* yang dibayar secara tertanggung adalah hak hutang kepada PD. Hak ini merupakan *haq maliy* atau hak harta yang boleh dijual beli.²¹⁰ Hak hutang yang berbentuk *syahadah dayn* (sijil hutang) dapat digunakan untuk mendapatkan wang dengan menebusnya daripada penghutang apabila sampai tempoh. *Syahadah dayn* ini menepati ciri *mal* (harta) menurut sebahagian besar fukaha²¹¹ dan boleh dijual beli.

206 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, hh. 378–379.

207 Prinsip *ghalat* menggariskan sifat-sifat kesilapan yang tidak harus berlaku bagi pihak yang berakad supaya wujud keyakinan terhadap sesuatu pasaran tersebut.

208 Sila rujuk keputusan MPS berhubung *bai` dayn* untuk huraian lanjut.

209 *Principal dealer* ialah peniaga utama.

210 Al-Khafif, *Ahkam al-Muamalat*, h. 30.

211 Zaydan, *Madkhal li Dirasah al-Syariah al-Islamiyyah*, h. 183.

Menurut Mazhab Syafi'i, sesuatu hutang yang hendak dijual kepada pihak ketiga mestilah mematuhi beberapa peraturan asas:

- (a) Hutang tersebut mestilah wujud daripada aktiviti dagangan yang diharamkan dalam Islam dan akad mestilah sah menurut prinsip Syariah; dan
- (b) Hutang yang dijual mestilah hutang yang berkualiti iaitu yang dijamin selamat dan mempunyai risiko kegagalan pembayaran kembali yang rendah. Ini untuk melindungi kepentingan pelabur.²¹²

Dalam konteks ini, bon ukur rujuk Islam yang diterbitkan melalui KNB, memenuhi kedua-dua kriteria di atas. Ini berasaskan sifat KNB memiliki kedudukan kepatutan kredit yang disokong dan dijamin oleh kerajaan Malaysia.

Prinsip Bai` Muzayadah

Bon ukur rujuk Islam juga bertujuan untuk menjadi ukur rujuk kepada nilai semasa sesuatu aset dan paras keuntungan. Dalam konteks ini prinsip *bai` muzayadah* boleh dipakai. Ia merujuk kepada tindakan pihak penjual menawarkan barangan jualan di pasaran, kemudian diikuti permintaan beberapa orang pembeli yang bersaing menawarkan bayaran yang lebih tinggi, yang berakhir dengan penjual menjual barangan tersebut kepada sesiapa yang menawarkan harga tertinggi. MPS telah memutuskan bahawa *bai` muzayadah* adalah diharuskan (sila rujuk keputusan berhubung *bai` muzayadah*). Ini berasaskan kepada amalan yang pernah dilakukan sendiri oleh Nabi s.a.w. Imam Bukhari telah meletakkan satu topik khusus yang menerangkan keharusan berjual beli seperti ini.

Prinsip ini membolehkan peserta pasaran mendapatkan nilai pasaran sebenar terhadap aset yang dijual. Oleh kerana terdapat beberapa institusi kewangan yang bersedia membeli aset secara tunai, pihak KNB akan membuka tender untuk pembelian aset. KNB akan memilih harga pembelian terbaik yang ditawarkan, yang pada perkiraan KNB kosnya adalah minimum, namun ia mendapat nilai kecairan yang tinggi.

212 Al-Syirazi, *Al-Muhazzab*, j. 1, hh. 262–263.

Prinsip *Ittifaq Dhimni*

Ittifaq dhimni merujuk kepada suatu persetujuan tersirat yang wujud sebelum sesuatu kontrak dimeterai. Penjual dan pembeli telah membuat persetujuan awal untuk menjual aset dengan harga tertentu dan membeli semula dengan harga yang tertentu. Dalam konteks ini, PD yang berjaya dalam tender akan menjadi pembeli kepada aset yang telah dibida. Perkara ini merupakan persetujuan tersirat dalam jual beli secara *muzayadah*. Mungkin dalam konteks pembentukan bon ukur rujuk Islam, pembeli kepada aset yang berjaya adalah lebih daripada satu PD. Dengan itu beberapa PD akan berkongsi sebagai pembeli kepada aset yang telah dibida mengikut jumlah bahagian masing-masing.

PAJAKAN KEWANGAN DAN PAJAKAN OPERASI

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-14 pada 7 Mei 1998, memutuskan bahawa bayaran sewa atas pembiayaan pajakan kewangan (*finance lease*) dan pajakan operasi (*operating lease*) tanpa unsur penalti adalah selaras dengan prinsip Syariah.

PENGENALAN

Kemudahan pajakan kewangan biasanya diberikan oleh syarikat pajakan kewangan yang berdaftar dengan Bank Negara Malaysia, yang kebanyakannya merupakan anak syarikat kepada institusi kewangan. Terdapat juga syarikat lain yang bukan syarikat pajakan kewangan, menyediakan perkhidmatan sewaan yang lebih dikenali sebagai pajakan operasi. Perkhidmatan pajakan operasi ini berbeza sedikit dengan pajakan kewangan kerana pajakan operasi tidak memberikan opsyen kepada pelanggan untuk membeli aset yang disewa pada akhir tempoh pajakan.

Dalam konteks pengiraan bayaran sewa, pendekatan yang diambil oleh syarikat pajakan kewangan dan pajakan operasi adalah sama iaitu berdasarkan kepada nilai pembiayaan aset, kadar caj atau keuntungan dan tempoh pembiayaan.

Secara umumnya, kadar penalti kerana kelewatan membayar adalah tinggi atas bayaran yang tertangguh. Caj bayaran ini dikenakan sebagai satu cara untuk tidak menggalakkan pelanggan melengah-lengahkan bayaran sewa serta bagi mengelakkan syarikat pajakan kewangan daripada terdedah kepada kerugian dan kemudaratan akibat kerugian melepasi (*opportunity loss*).

PRINSIP *IJARAH*: PERBANDINGAN PAJAKAN KEWANGAN DAN PAJAKAN OPERASI

Hasil daripada kajian yang telah dijalankan, MPS telah memutuskan bahawa prinsip pajakan kewangan dan pajakan operasi adalah diharuskan. Keputusan ini berpandukan kepada asas-asas yang berikut:

Prinsip *Ijarah*

Mekanisme yang hampir serupa dengan pajakan operasi dan pajakan kewangan dalam muamalat ialah *ijarah* dan *ijarah thumma bai'*. Istilah lain yang digunakan untuk *ijarah thumma bai'* ialah *ijarah wa iqtina'* dan *ijarah muntahiyah bi tamlik*.

Konsep pajakan operasi dan pajakan kewangan jika tanpa unsur penalti kerana lewat membuat bayaran, tidak jauh berbeza dengan sistem *ijarah* dan *ijarah thumma bai'*. Dalam pajakan operasi, pihak yang memajak berhak menggunakan aset dalam tempoh tertentu sebagaimana yang dipersetujui dalam kontrak. Sebagai pengguna aset, dia dikehendaki membayar atas penggunaan tersebut dalam tempoh tertentu. Manakala pemilikan aset masih kekal bawah penguasaan pemiliknya.

Prinsip tersebut adalah sama dengan *ijarah*, kerana penyewa (*musta'jir*) boleh memanfaatkan aset dalam tempoh tertentu dengan sejumlah bayaran yang dipersetujui. Dalam pada itu pemilikan aset masih kekal kepada pemilik asalnya (*mua'jjir*). Status pemilikan *musta'jir* hanya berhak untuk menggunakan manfaat aset sahaja. Walaupun begitu, fukaha masih memasukkan *ijarah* dalam kategori jual beli (*bai'*). Perkara yang dijual beli ialah manfaat iaitu hak dalam menggunakan aset.²¹³ Dapat difahami di sini, perundangan Islam mengiktiraf hak sebagai *mal* (aset). Manakala pajakan kewangan pula pada asasnya adalah menyamai *ijarah thumma bai'*. Mekanisme ini merupakan pembangunan kepada prinsip *ijarah* yang sedia ada dalam kontrak penama, kerana ia lebih bersifat pembiayaan. Berbeza dengan instrumen pertama, ia memberi pilihan kepada *musta'jir* pada akhir tempoh *ijarah*, sama ada ingin memiliki aset tersebut atau sebaliknya. Sekiranya *musta'jir* memilih untuk membeli aset, satu kontrak baru akan dilakukan.

213 Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, j. 2, hh. 178–180.

Justeru itu, MPS mengambil keputusan bahawa pada asasnya aktiviti pajakan operasi dan pajakan kewangan tanpa unsur penalti tidak bertentangan dengan prinsip Syariah kerana bentuknya menyamai prinsip sedia ada dalam *muamalat* iaitu *ijarah* dan *ijarah thumma bai*.

Isu Bayaran Penalti

Berhubung dengan isu bayaran penalti atas kelewatan membayar sewa pada masa yang telah ditetapkan dalam pajakan kewangan dan pajakan operasi, MPS dalam mesyuarat ke-20 pada 14 Julai 1999, telah bersetuju untuk menerima pakai keputusan MPS Bank Negara Malaysia. Keputusan tersebut telah membenarkan hanya satu peratus sahaja kadar penalti yang boleh dikenakan bagi kelewatan membayar dan pengiraan amaun penalti bukan berdasarkan nilai berkompau.

Berasaskan keputusan tersebut, MPS telah memutuskan untuk mengambil kira perbezaan antara kadar penalti yang dikenakan oleh sesebuah syarikat yang memberi perkhidmatan pajakan kewangan dan pajakan operasi dengan kadar penalti yang dibenarkan iaitu satu peratus.²¹⁴

214 Sila rujuk keputusan MPS tentang pengenaan penalti untuk huraian lanjut.

SAHAM KEUTAMAAN

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuaratnya yang ke-20 pada 14 Julai 1999, telah memutuskan bahawa saham keutamaan asas (bukan kumulatif) adalah diharuskan berasaskan kepada konsep *tanazul*.²¹⁵

PENGENALAN

Saham keutamaan adalah antara instrumen kacukan (*hybrid*), yang menggabungkan ciri ekuiti dan hutang dalam pasaran modal. Ia berbentuk ekuiti kacukan, yang membolehkan pemegangnya menerima dividen tetap yang tidak dinikmati oleh pemegang saham biasa. Biasanya dividen tetap ini digambarkan sebagai peratusan daripada nilai nominal saham.

Akta Syarikat 1965 telah mendefinisikan saham keutamaan sebagai “saham yang tidak memberikan hak kepada pemegangnya untuk mengundi pada mesyuarat agung atau sebarang hak untuk menyertai melebihi apa yang telah dinyatakan amaunnya atas sebarang pengagihan syarikat sama ada melalui dividen atau penebusan, pembubaran atau sebaliknya”.²¹⁶

Terdapat banyak bentuk saham keutamaan dalam pasaran, antaranya:

- (a) Saham keutamaan boleh tebus (*redeemable*);

215 *Tanazul* bermaksud menggugurkan tuntutan haknya.

216 *Akta Syarikat 1965*, seksyen 4.

- (b) Saham keutamaan penyertaan (*participating*);
- (c) Saham keutamaan kumulatif (*cumulative*);
- (d) Saham keutamaan boleh tukar (*convertible*);
- (e) Saham keutamaan kadar menaik (*increasing rate*); dan
- (f) Saham keutamaan kekal/tidak boleh tebus dan bukan kumulatif (*perpetual/irredeemable & non-cumulative*).

Kajian yang telah dijalankan oleh MPS adalah terhadap saham keutamaan bukan kumulatif. Ia merujuk kepada saham keutamaan yang tempoh pegangan saham oleh pelabur adalah kekal dan bersamaan dengan saham biasa kecuali dividennya tetap dan tidak boleh dikumpul ke hadapan. Ia menyamai ciri-ciri saham biasa kerana saham biasa tidak mempunyai tempoh matang dan pembayaran dividennya tidak kumulatif. Kategori saham keutamaan bukan kumulatif tergolong dalam kumpulan ekuiti dengan kadar dividen yang tetap.

HUJAH MENGHARUSKAN SAHAM KEUTAMAAN

MPS mengharuskan saham keutamaan bukan kumulatif adalah berasaskan kepada prinsip *tanazul* yang mana hak keuntungan pemegang saham biasa diberikan dengan reda oleh pemegang saham biasa kepada pemegang saham keutamaan. Persetujuan untuk *tanazul* ini dipersetujui dalam mesyuarat agung tahunan sesebuah syarikat yang memutuskan untuk menerbitkan saham keutamaan sebagai usaha mendapatkan modal baru. Oleh kerana mesyuarat ini bersetuju untuk menerbitkan saham keutamaan, bermakna pemegang saham biasa telah bersetuju untuk mendahulukan pemegang saham keutamaan dalam pembahagian keuntungan melalui prinsip *tanazul*.

Tanazul dalam konteks saham keutamaan bermaksud menyerahkan hak yang sepatutnya diterima dalam pembahagian keuntungan berasaskan kepada prinsip perkongsian, dengan mendahulukan pemegang saham keutamaan. Ia juga dikenali dalam istilah fikah sebagai *isqat haq*.²¹⁷

217 *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah*, j. 4, hh. 226–256.

ISU PASARAN MODAL MENURUT PERUNDANGAN ISLAM



University of Malaya

RIBA: PRINSIP DAN PEMBAHAGIANNYA

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS) telah memutuskan bahawa riba merupakan salah satu kriteria utama yang menyebabkan sesuatu sekuriti syarikat tersenarai terkeluar daripada senarai sekuriti patuh oleh MPS. Kumpulan Penyelidikan Instrumen Islam (KPII), dalam mesyuarat kelima pada 23 Ogos 1995, memutuskan bahawa sekuriti syarikat yang operasi dan aktiviti utamanya berteraskan riba adalah tidak halal seperti bank saudagar, bank perdagangan dan syarikat kewangan.

PENGENALAN

Islam mengharamkan riba dalam aktiviti ekonomi dan kewangan. Ini bersandarkan kepada banyak dalil al-Quran dan Sunnah Nabi s.a.w. yang mengharamkannya. Malah terdapat ayat al-Quran dengan jelas memeranginya. Firman Allah s.w.t.:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ
مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ
فَلَکُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِکُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾

Maksudnya: "Wahai orang-orang yang beriman, bertaqwalah kamu kepada Allah s.w.t. dan tinggalkanlah saki baki riba (yang belum diambil) jika kamu orang yang beriman. Maka jika kamu tidak berbuat demikian (meninggalkan saki baki riba) maka ketahuilah

bahawa Allah s.w.t. dan RasulNya akan memerangi kamu. Dan jika kamu bertaubat (daripada mengambil riba) maka bagi kamu modal kamu; kamu tidak menganiaya dan tidak pula dianiayi.”
(Surah al-Baqarah: 278–279)

Ancaman perang sebagaimana yang disebut oleh Allah s.w.t. dalam ayat di atas menunjukkan riba merupakan aktiviti yang diharamkan oleh Allah s.w.t. Orang Islam mestilah bersih dan menghindarkan diri daripada aktiviti ini.

Riba mengikut pemakaian bahasa Arab bermaksud sesuatu yang bertambah,²¹⁸ tetapi bukan bermakna semua perkara yang bertambah itu riba mengikut hukum fikah. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Tabari, riba yang biasa berjalan sewaktu zaman jahiliyah, antaranya adalah dalam bentuk jual beli secara hutang. Apabila sampai tempoh tamat dan pembeli tidak dapat membayar hutangnya, maka penjual akan memanjangkan tempoh dengan ditambah jumlah hutang yang mesti dibayar.²¹⁹

PEMBAHAGIAN RIBA

Secara umumnya riba terbahagi kepada dua kategori iaitu:

- (a) *Riba qurudh* iaitu riba yang berlaku melalui hutang/pinjaman; dan
- (b) *Riba buyu`* iaitu riba yang berlaku melalui jual beli.

Konsep *Riba Qurudh*

Menurut al-Jassas,²²⁰ riba yang menjadi kebiasaan yang diamalkan oleh masyarakat Arab Jahiliyah ada beberapa bentuk. Ketika turun ayat mengharamkan riba, amalan tersebut sedang berjalan. Ia merupakan *riba qurudh* kerana melibatkan amalan peminjaman wang dan mengenakan bunga. Antara bentuk riba yang diamalkan oleh mereka adalah seperti yang berikut:

- (a) Penghutang meminjam sejumlah wang tertentu untuk satu tempoh tertentu mengikut sebagaimana dipersetujui; penghutang mesti

218 Fairuz Abadi, *Al-Qamus al-Muhit*, Dar al-Fikr, Beirut, 1995, h. 1158.

219 Ibnu Jarir al-Tabari, *Jami` al-Bayan*, Dar al-Fikr, Beirut, 1995, j. 5, h. 140.

220 Al-Jassas, *Ahkam al-Quran*, Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabi, Beirut, tt., j. 2, hh. 183–189.

membayar lebih atas jumlah pokok hutang atau pinjamannya apabila memulangkan pinjamannya;

- (b) Seorang yang memberi hutang/pinjaman wang kepada seseorang secara bertempoh dan mengambil bunganya setiap bulan. Hutang/pinjaman pokok kekal sehingga tempoh tamat. Apabila sampai pada tarikh tamat tempoh, sekiranya penghutang gagal membayar kembali hutang pokok, tempoh membayar pokok akan dipanjangkan lagi hingga kepada suatu masa. Pemiutang akan meneruskan pengambilan bunganya sahaja sehingga sampai tamat tempoh baru tersebut. Dengan erti kata lain, riba jenis ini lebih menepati maksud sewa wang. Pemberi wang menyewakan wangnya untuk mengambil sewa setiap bulan sehingga satu tempoh; dan
- (c) Seorang yang menjual barangan secara bertempoh kepada satu tempoh tertentu, kemudian apabila sampai tempoh berkenaan pembeli gagal membayar harganya, lalu dipanjangkan lagi tempoh membayar dengan menambahkan lagi jumlah bunga yang mesti dibayar terhadap harga barangan tersebut.

Jika diteliti jenis *riba qurudh* yang telah diharamkan oleh Allah s.w.t., bentuknya serupa sebagaimana yang dijalankan di bank-bank perdagangan dan syarikat kewangan konvensional. Ini kerana pihak bank atau institusi yang berkaitan menjalankan aktiviti memberi hutang/pinjaman wang dan mengambil faedah daripada hutang/pinjaman tersebut.

Konsep *Riba Buyu`*

Riba buyu` ialah riba yang berlaku dalam jual beli barangan *ribawi* sebagaimana dinyatakan oleh Rasulullah s.a.w. dalam sabdanya:

الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد، فإذا اختلفت
هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد

Maksudnya: "Berjual belilah emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, barli dengan barli, tamar dengan tamar, garam dengan garam dengan jumlah yang sama dan jenis yang sama serta diserahkan di majlis akad. Sekiranya apa yang kamu tukarkan

berbeza daripada jenisnya maka kamu boleh berjual beli mengikut kehendak kamu asalkan berlaku secara tunai."²²¹

Riba buyu` meliputi dua bentuk riba; *riba nasi'ah* yang bermaksud jual beli bertanggung iaitu tidak secara tunai dan *riba fadhli* yang bermaksud melebihi iaitu berlaku pertambahan pada salah satu tukaran bagi jual beli barangan *ribawi*.²²²

Dalam hadis tersebut, Rasulullah s.a.w. menjelaskan cara berjual beli barangan yang dikategorikan sebagai barangan *ribawi*. Barangan tersebut ialah emas, perak, gandum, barli, tamar dan garam.

Secara amnya, kesemua barangan *ribawi* yang disebutkan dalam hadis, dapat diklasifikasikan kepada dua kategori. Mana-mana barangan lain yang mempunyai sifat yang sama dapat diklasifikasikan mengikut jenis barangan riba tersebut. Klasifikasi tersebut ialah barangan yang bersifat sebagai pengukur nilai dan makanan asasi yang tahan disimpan.²²³

- (a) Barangan yang menjadi pengukur nilai – ia merujuk kepada emas dan perak. Emas dan perak menjadi pengukur nilai kerana sifatnya yang kukuh untuk menjadi sandaran nilai. Emas misalnya sejak dahulu menjadi pengukur nilai kepada rizab sesebuah negara dan sandaran nilai untuk mencetak wang. Oleh itu mata wang dapat diklasifikasikan sebagai barangan *ribawi* kerana fungsinya sebagai pengukur nilai. Wang lazimnya dijadikan pengukur bagi sesuatu benda yang bernilai (harta); dan
- (b) Makanan asasi yang tahan disimpan – ia diwakili oleh gandum, barli dan garam. Maksud makanan asasi ialah makanan yang menjadi makanan ruji sesuatu tempat dan tahan untuk disimpan dalam beberapa tempoh waktu. Dalam konteks Malaysia, beras adalah termasuk dalam barangan *ribawi*.²²⁴

Riba buyu` ini boleh dielakkan menurut apa yang diterangkan oleh Nabi s.a.w.:

221 Hadis Riwayat Muslim.

222 Al-Sowi, *Musykilah al-Istismar*, hh. 333–354.

223 Para fuqaha sebenarnya mempunyai pandangan yang berbeza mengenai 'illah riba. Apa yang disebut di sini adalah berdasarkan mazhab Maliki kerana pandangannya lebih *rajih*.

224 Al-Sowi, *Musykilah al-Istismar*, hh. 343, 347. Rafiq al-Misri, *Masraf al-Tanmiyah al-Islami*, Muassasah al-Risalah, Beirut, 1987, hh. 163–167.

مثلا بمثل يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد

Maksudnya: "Dengan jumlah yang sama dan jenis yang sama serta diserahkan di majlis akad. Sekiranya apa yang kamu tukarkan berbeza daripada jenisnya maka kamu boleh berjual beli mengikut kehendak kamu asalkan berlaku secara tunai."

Berpandukan kepada hadis di atas, fukaha telah meletakkan syarat-syarat khusus bagi jual beli barangan *ribawi* yang mempunyai *`illah* yang sama dan jenis yang sama seperti yang berikut:

- (a) Tukaran mestilah sama pada timbangan atau sukatan; dan
- (b) Dilakukan secara tunai iaitu berlaku serah menyerahkan dalam majlis akad.

Jika pertukaran melibatkan barangan *ribawi* yang mempunyai *`illah* yang sama tetapi berlainan jenis seperti pertukaran emas dan perak, ia hendaklah memenuhi satu syarat sahaja iaitu hendaklah berlaku serah menyerahkan dalam majlis akad secara tunai dan tidak disyaratkan sama timbangan dan sukatan. Syarat-syarat tersebut tidak lagi terpakai apabila pertukaran melibatkan barangan *ribawi* berlainan *`illah* seperti *`illah* pengukur nilai dengan makanan asasi atau pertukaran dengan barangan bukan *ribawi* atau sesama barangan yang bukan *ribawi*.²²⁵

225 Al-Sowi, *Musykilah al-Istismar*, hh. 343, 347. Rafiq al-Misri, *Masraf al-Tanmiyah al-Islami*, hh. 163–67.

GHARAR

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS) telah memutuskan bahawa kewujudan *gharar* dalam aktiviti utama syarikat boleh menyebabkan sekuriti syarikat tersenarai di Bursa Malaysia dikeluarkan daripada Senarai Sekuriti Patuh Syariah oleh MPS Suruhanjaya Sekuriti. Kumpulan Penyelidikan Instrumen Islam (KPII), dalam mesyuarat kelima pada 23 Ogos 1995, memutuskan bahawa sekuriti syarikat yang aktiviti bersifat *gharar* adalah tidak halal. Aktiviti syarikat yang dikategorikan sebagai *gharar* adalah seperti aktiviti insurans konvensional.

PENGENALAN

Dalam bahasa Arab, *gharar*²²⁶ digunakan sama dengan makna *khatar* yang bermaksud sesuatu yang berbahaya.²²⁷ Ia juga membawa pengertian *khida`* yang bermaksud penipuan.²²⁸ Dari segi istilah, *gharar* merujuk kepada unsur-unsur ketidakpastian yang boleh mendedahkan seseorang itu kepada bahaya. Dalam konteks jual beli, jika disebut suatu akad itu mempunyai unsur *gharar*, ia bermaksud adanya unsur ketidakpastian dalam akad tersebut. Sebagai contoh, akad jual beli yang tidak dinyatakan harganya dikatakan mempunyai unsur *gharar* kerana pembeli tidak dapat memastikan harga jualan yang sebenar.

226 Dalam istilah fikah, *gharar* berbeza daripada *taghrir* yang sinonim dengan perkataan *ghurur* atau *tdlis*. Dalam *gharar* tiada unsur penipuan sedangkan *taghrir* adalah penipuan. Sila rujuk *al-Dharir, al-Gharar wa Atharuhu fi al-Uqud fi al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Jil, Beirut, 1990, h. 35.

227 Majma' al-Lughah al-Arabiyyah, *Al-Mu'jam al-Wasit*, Dar al-Dakwah, Istanbul, 1980, j. 2, h. 648.

228 Fairuz Abadi, *Al-Qamus al-Muhit*, h. 577.

Contoh aplikasi *gharar* yang lain adalah seperti dalam pembelian insurans konvensional; iaitu pembeli membeli sesuatu yang tidak pasti sama ada akan diperoleh atau tidak. Belian akan diperoleh apabila berlaku kemalangan atau bencana yang menimpa pembeli sedangkan kemalangan dan bencana adalah sesuatu yang mungkin berlaku atau sebaliknya. Oleh itu, perkara yang dibeli adalah tidak pasti.

KESIMPULAN MPS TENTANG GHARAR

Hasil daripada kajian yang dibuat, MPS telah merumuskan bahawa *gharar* merupakan antara unsur negatif dalam sesuatu urusan niaga. Ini berdasarkan kepada asas-asas yang berikut:

Hadis Nabi s.a.w.

Asas larangan *gharar* ialah hadis Nabi s.a.w.:

أن النبي عليه الصلاة والسلام قد نهى عن بيع الغرر

Maksudnya: "Sesungguhnya Nabi s.a.w. menegah jual beli *gharar*."²²⁹

Pandangan Fukaha Silam

Para fukaha mazhab yang muktabar telah memberikan beberapa perspektif mengenai *gharar*. Perspektif tersebut memberi kesan kepada keputusan hukum yang tersendiri dalam muamalat. Hasil daripada kajian terhadap penulisan mereka, terdapat tiga aliran utama dalam mendefinisikan *gharar*:²³⁰

Pertama: *Gharar* yang bermaksud *jahalah* (tidak maklum) terhadap barang jualan. Antara ulama yang berpandangan sedemikian ialah Al-Sarakhsi dan Al-Zaila'i daripada Mazhab Hanafi. Al-Sarakhsi telah mendefinisikan *gharar* sebagai sesuatu perkara yang tidak diketahui akibatnya.²³¹

229 Hadis riwayat Muslim.

230 Yasin Ahmad Ibrahim Daradikah, *Nazariyyah al-Gharar fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Wizarah al-Auqaf, Amman, tt., j.1, h. 77.

231 Al-Sarakhsi, *Al-Mabsut, Dar al-Ma'rifah*, 1989, j. 12, h. 194.

Kedua: *Gharar* yang merujuk kepada syak. Ini merupakan definisi Al-Kasani, Ibnu Abidin daripada Mazhab Hanafi dan Al-Dusuqi daripada Mazhab Maliki. Menurut Al-Kasani, *gharar* ialah risiko seimbang yang bakal dihadapi oleh seseorang sama ada sesuatu yang dikehendaki itu akan wujud atau sebaliknya dalam jual beli. Baginya situasi *gharar* adalah dalam kedudukan syak.²³² Beliau menggariskan perkara ini ketika membincangkan jual beli bagi barangan yang masih belum dilihat oleh pembeli. Bagi Mazhab Hanafi, jual beli sedemikian sah kerana pembeli mempunyai hak untuk membuat pilihan setelah melihat barangan tersebut. Pendapat ini berpandukan kepada hadis Nabi s.a.w.:

من اشترى شيئاً لم يره فهو بالخيار إذا رآه

Maksudnya: "Sesiapa yang membeli sesuatu perkara yang belum dilihat, maka ia mempunyai khayar (pilihan untuk membeli atau menolaknya) setelah melihat perkara tersebut."²³³

Mazhab Hanafi berpendapat risiko pembeli terdedah kepada ketidakpastian ialah minimum kerana apabila barangan telah sampai, pembeli mempunyai hak untuk membuat pilihan berdasarkan apa yang dilihatnya.

Ketiga: *Gharar* yang merujuk kepada sesuatu yang tidak diketahui akibatnya. Ini merupakan aliran sebahagian besar fukaha.

Mazhab Syafi'i mendefinisikan *gharar* sebagai *khatar* (sesuatu yang berisiko tinggi). Al-Syirazi, salah seorang fukaha dalam mazhab ini, mendefinisikan *gharar* sebagai sesuatu yang tidak diketahui keadaannya dan terselindung akibatnya.²³⁴ Al-Ramli pula menyatakan, *gharar* ialah suatu perkara yang mempunyai dua andaian positif dan negatif, namun perkara negatif lebih besar.²³⁵ Al-Syarqawi dan Al-Qalyubi, yang juga fukaha Mazhab Syafi'i, telah mendefinisikan *gharar* sebagai sesuatu yang tidak diketahui akibatnya dan mempunyai dua andaian, positif dan negatif yang perkara negatifnya lebih kuat.²³⁶

232 Al-Kasani, *Bada'i al-Sana'i*, j. 5, h. 163.

233 Hadis riwayat al-Daraqutni.

234 Al-Syirazi, *Al-Muhazzab*, j. 1, h. 262.

235 Syamsuddin Muhammad al-Ramli, *Nihayah al-Muhtaj*, Dar al-Fikr, Beirut, 1984, j. 3, h. 405.

236 Al-Syarqawi, *Hasyiah al-Syarqawi*, Matba'ah al-Babi al-Halabi, Kaherah, 1941, j. 2, h. 9. Qalyubi wa 'Umairah, *Hasyiata Qalyubi wa 'Umairah*, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, Kaherah, tt., j. 2, h. 161.

Jika dibandingkan antara Mazhab Hanafi dan Syafi'i, didapati Mazhab Syafi'i berpendapat bahawa *jahalah* mengenai barang jualan ketika akad jual beli ialah suatu *gharar* yang besar. Ini menjadikan sesuatu akad jual beli itu tidak sah. Oleh sebab itu, Mazhab Syafi'i mensyaratkan pembeli mesti mengetahui barang yang bakal dibeli dari sudut kadar dan sifatnya ketika akad.²³⁷

Daripada kedua-dua pandangan mazhab ini, dapat dilihat bagaimana penafsiran *gharar* yang berbeza memberi kesan berlainan terhadap keputusan hukum yang berkaitan. Dalam kes ini, ia mengenai jual beli bagi barangan yang belum dilihat oleh pembeli. Namun pendapat kedua-dua mazhab bertemu pada satu titik iaitu langkah-langkah mengelakkan risiko ketidakpastian dalam akad jual beli. Dalam konteks ini, Mazhab Syafi'i ternyata lebih ketat dalam menjaga *maslahat* pembeli.

Bentuk-bentuk *Gharar*

Daripada kajian yang dibuat, *gharar* boleh berlaku dalam dua perkara:²³⁸

- (a) *Sighah* akad: seperti dua jual beli dalam satu transaksi (*ba'atain fi bai'ah*); dan
- (b) Subjek akad: seperti jual beli *ma'dum*.

Gharar terbahagi kepada tiga²³⁹ iaitu *gharar fahisy* (banyak)²⁴⁰ dan *gharar yasir* (sedikit)²⁴¹ dan *gharar mutawassit* (sederhana)²⁴². Ulama sepakat mengatakan *gharar fahisy* boleh membatalkan akad terutamanya *'uqud mu'awadhat* dan *gharar yasir* tidak memberi apa-apa kesan terhadap akad. Walau bagaimanapun mereka tidak sependapat berhubung *gharar mutawassit*.

Menurut Muhammad Beltaji, mustahil bagi pembeli dan penjual mengelak *gharar* sepenuhnya. Justeru, para ulama dengan berasaskan prinsip-prinsip

237 Qalyubi wa 'Umairah, j. 2, h. 161.

238 Lihat contohnya al-Dharir, *al-Gharar wa Atharuhu fi al-'Uqud*, h. 76.

239 Daradikah, *Nazariyyah al-Gharar fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, h. 97.

240 Contohnya menjual ikan yang masih berada dalam sungai.

241 Contohnya menjual rumah berserta perabot di mana tidak diperincikan perabotnya.

242 Yang dimaksudkan dengan *gharar mutawassit* ialah *gharar* yang berada di antara *gharar fahisy* dan *gharar yasir*.

Syariah telah membezakan antara *gharar* yang membatalkan akad dan *gharar* yang dimaafkan, berdasarkan kaedah perundangan Islam seperti *raf'u al-haraj*²⁴³ dan *la dharar wa la dharar*.²⁴⁴ Melalui hasil kajian, majoriti fukaha meletakkan tiga syarat yang menjadikan sesuatu perkara sebagai *gharar* yang dimaafkan:

- (a) *Gharar* tersebut adalah kecil dan sedikit;
- (b) Urus niaga tersebut diperlukan oleh masyarakat; dan
- (c) *Gharar* tersebut tidak mampu dielakkan melainkan dengan *masyaqqah* (kesusahan) yang diiktiraf oleh Syarak.²⁴⁵

243 Kaedah fikah yang membawa maksud Syariah menghapuskan kesusahan.

244 Kaedah fikah yang membawa maksud tiada mudarat dan menyebabkan kemudaratan (dalam Islam).

245 Muhammad Beltaji Hasan, *Al-Milkiyyah al-Fardiyyah fi al-Nizam al-Iqtisadi al-Islami*, Maktabah al-Syabab, Kaherah, 1988, hh. 202–203.

JUDI

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS) telah memutuskan bahawa judi merupakan salah satu kriteria utama yang menyebabkan sesuatu sekuriti syarikat tersenarai terkeluar daripada senarai sekuriti patuh Syariah oleh MPS. Kumpulan Penyelidikan Instrumen Islam (KPII), dalam mesyuarat kelima pada 23 Ogos 1995, memutuskan bahawa sekuriti syarikat yang aktivitiya menjalankan kegiatan perjudian adalah tidak halal. Antara aktiviti itu termasuklah kasino dan nombor ekor.

PENGENALAN

Judi atau dalam bahasa Arab disebut sebagai *qimar* atau *maisir*, bermaksud apa jua aktiviti yang melibatkan pertarungan, iaitu pihak yang menang akan mengambil semua pertarungan dan pihak yang kalah akan kehilangan pertarungannya.²⁴⁶

DALIL PENGHARAMAN JUDI

Pengharaman judi adalah jelas dalam al-Quran. Allah s.w.t. memerintahkan orang beriman meninggalkannya sebagaimana firmanNya:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحُمُرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ

246 Nazih Hammad, *Mu'jam al-Mustalahat*, h. 226.

مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَأَجْتَبَاهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ

Maksudnya: "Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) arak, berjudi, (berkorban untuk) berhala, menilik nasib, adalah perbuatan keji yang termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan tersebut agar kamu mendapat kemenangan."

(Surah al-Maidah: 90)

Oleh kerana judi merupakan perbuatan yang dilarang oleh Allah s.w.t., maka umat Islam dilarang melibatkan diri dengan memberi sumbangan untuk mengembangkan syarikat yang menjalankan aktiviti perniagaan tersebut. Dengan sebab itu sekuriti syarikat yang aktiviti utamanya perjudian, terkeluar daripada sekuriti yang patuh Syariah.

University of Malaya

GHALAT

KEPUTUSAN

Ghalat merupakan salah satu unsur negatif yang boleh menyebabkan sesuatu akad dianggap tidak sah menurut perundangan Islam. Namun terdapat banyak interpretasi diberikan oleh fukaha silam dan semasa terhadap *ghalat* yang telah menyebabkan timbul pro dan kontra berkaitan dengan isu semasa. Justeru, Majlis Penasihat Syariah (MPS) ketika membincangkan kontrak urus niaga hadapan minyak sawit mentah, telah menggariskan ruang lingkup *ghalat* sebagai panduan dalam menilai isu pasaran modal.

PENGENALAN

Mengikut teori akad dalam perundangan Islam, *ghalat* merupakan salah satu unsur negatif yang boleh mengganggu kesahihan sesuatu akad.

Dalam bahasa Arab, perkataan *ghalat* digunakan bagi maksud kesilapan dalam membuat sesuatu tanggapan terhadap sesuatu perkara.²⁴⁷

***Ghalat* Daripada Perspektif Fukaha**

Biarpun fukaha silam tidak mengemukakan teori *ghalat* dalam satu topik yang khusus, fukaha semasa²⁴⁸ telah cuba mengemukakan teori *ghalat*

247 Fairuz Abadi, *Al-Qamus al-Muhit*, h. 612. *Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, Al-Mu'jam al-Wasit*, h. 658.

248 Sebagai contoh Abd. Razzak al-Sanhuri, *Masadir al-Haq fi al-Fiqh al-Islami*, Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Beirut, tt., j. 2, hh. 104–146. Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, hh. 390–407. Muhammad Yusuf Musa, *Al-Amwal wa Nazariyyah al-Aqd*, Dar al-Fikr al-Arabi, Kaherah, 1996, hh. 366–369. Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 4, hh. 216–218.

sebagai unsur negatif dalam sesuatu akad berasaskan kepada prinsip yang digariskan dalam muamalat. Ini berdasarkan kepada kajian terhadap bentuk kesilapan dalam akad. Perundangan Islam telah memberi hak kepada pembeli untuk membatalkan akad sekiranya berlaku kesilapan melalui *khiyar wasf*,²⁴⁹ *khiyar `aib*²⁵⁰ dan *khiyar ru'yah*.²⁵¹

Ghalat terjadi apabila anggapan seseorang pembeli tentang apa yang dikehendaki tidak berlaku sepertimana yang dianggapnya. Anggapan tersebut telah menyebabkan pembeli melakukan akad jual beli.²⁵²

Contoh *ghalat* dalam pasaran modal adalah seperti dalam kes pembelian saham. Umpamanya, seseorang membeli saham ABC dengan tanggapan bahawa ia boleh membawa pulangan yang baik. Setelah saham tersebut dibeli, harganya menurun. Keadaan ini dikategorikan sebagai *ghalat `aqid*. Menurut perundangan Islam kesilapan tersebut tidak mengharuskan pihak yang membuat akad menarik diri daripada akad yang telah dilakukannya. Ini kerana pertimbangan membeli saham ABC berasaskan keputusannya sendiri, setelah menyangka prestasi positif saham tersebut pada masa depan. Akad yang dilakukan tiada unsur *gharar* dan apa yang berlaku hanyalah *ghalat `aqid* yang tidak membatalkan akad kerana ia merupakan suatu perkara yang normal.

Dalam perundangan Islam, *ghalat* yang boleh memberi kesan kepada akad dari sudut sah dan batalnya menjurus kepada jenis dan sifat barang yang dijual beli. Contoh *ghalat* pada jenis ialah seseorang yang membeli barang kemas dengan anggapan ia merupakan emas, tetapi kemudiannya mendapati ia diperbuat daripada tembaga yang disalut dengan emas. Manakala *ghalat* pada sifat pula ialah seseorang yang membeli jam dengan anggapan ia daripada jenama terkenal, tetapi didapati kemudiannya jam tersebut daripada jenama biasa yang tidak diminatinya.²⁵³

249 *Khiyar wasf* ialah hak membuat pilihan yang diberi kepada pembeli apabila mendapati sifat barang yang dibeli berlainan daripada apa yang digambarkan oleh penjual. Sila rujuk *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah*, j. 20, h. 157.

250 *Khiyar `aib* ialah hak membuat pilihan yang diberi kepada pihak-pihak yang berkontrak untuk membatalkan akad apabila terdapat keaiban atau kecacatan pada barang jualan dan juga bayaran. Sila rujuk Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 4, h. 261.

251 *Khiyar ru'yah* ialah hak membuat pilihan yang diberi kepada pembeli sama ada ingin meneruskan kontrak atau membatalkannya apabila telah melihat barang jualan yang tidak dilihatnya semasa melakukan akad. Sila rujuk Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 4, h. 267.

252 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 390.

253 Musa, *Al-Amwal*, h. 366.

Dalam membincangkan isu *ghalat* ini fukaha melihat kepada *masalah istiqrar ta'amul*.²⁵⁴ Kaedah ini bermaksud pihak yang berakad diberi kebebasan untuk mengurus niaga secara normal, dengan keadaan wujud reda meredai serta saling percaya mempercayai antara satu sama lain. Perkara yang perlu diberi perhatian ialah sama ada wujud penipuan dan manipulasi dalam jual beli tersebut, kerana kedua-duanya boleh mengganggu kesahihan sesuatu akad.

Manakala *ghalat* yang melibatkan pertimbangan individu sendiri dalam membuat keputusan untuk sesuatu pembelian dikategorikan sebagai *ghalat 'aqid* atau kesilapan pada pihak pembeli sendiri.

Sekiranya perkara-perkara *ghalat 'aqid* dibenarkan untuk membatalkan akad maka pasaran tidak akan berjalan lancar. Penjual terpaksa sentiasa memikirkan anggapan pembeli bagi sesuatu pembelian. Kebimbangan ini menjadikan *istiqrar ta'amul* tidak dapat diwujudkan dalam pasaran kerana pembeli sentiasa berpeluang membatalkan akad dan kerugian terpaksa ditanggung oleh penjual. Oleh sebab itu, perundangan Islam menggariskan pembeli hanya berhak membatalkan akad dalam kes *ghalat wadhah*. *Ghalat wadhah*²⁵⁵ ialah kesilapan yang nyata dan ia berlaku dalam dua keadaan iaitu *'aqid* (pihak yang berakad) telah menerangkan kehendaknya dengan jelas ketika akad atau kehendaknya diketahui melalui bukti-bukti dan *qarinah* serta kesilapan yang berlaku adalah daripada pihak penjual dan bukan pembeli.²⁵⁶

254 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, hh. 391–392.

255 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 390. *Ghalat wadhah* bermaksud kesilapan yang nyata.

256 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 393.

SPEKULASI

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-10 pada 16–17 Oktober 1997 dan mesyuarat ke-11 pada 26 November 1997, ketika membincangkan isu kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah, memutuskan bahawa spekulasi ialah suatu yang diharuskan menurut perundangan Islam.

PENGENALAN

Menurut Kamus Dewan, spekulasi boleh ditakrifkan sebagai perihal (perbuatan) membeli dan menjual sesuatu (saham dan lain-lain) dengan harapan untuk mendapat keuntungan besar tetapi memikul risiko besar pula.²⁵⁷ Kamus Ekonomi pula mendefinisikan spekulasi sebagai tindakan mengambil risiko oleh pihak pelabur atau peniaga yang mengharapkan keuntungan daripada urus niaga kewangan dan perniagaan. Pihak yang membuat spekulasi biasanya membeli sekuriti bukannya untuk mendapatkan dividen tetapi untuk mendapatkan keuntungan modal.²⁵⁸ Misalnya, pelabur membeli saham semasa harga rendah dan menjualnya ketika harga naik. *Dictionary of Business Terms* telah menakrifkan spekulasi sebagai “*purchase of any property or security with the expectation of obtaining a quick profit as a result of price change, possibly without adequate research. Compare with gambling, which is based on random chance; contrast with investment*” iaitu “membeli sesuatu harta atau sekuriti dengan harapan untuk memperoleh keuntungan yang cepat akibat daripada perubahan harga,

257 Dewan Bahasa dan Pustaka, Kamus Dewan, Kuala Lumpur, 1989, h. 1224.

258 Dewan Bahasa dan Pustaka, Kamus Ekonomi, Kuala Lumpur, 1993, hh. 245–246.

kemungkinan tanpa kajian yang lengkap. Berbanding dengan judi yang berdasarkan kepada peluang yang rawak; berbeza dengan pelaburan.”²⁵⁹

HUJAH MENGHARUSKAN SPEKULASI

Isu spekulasi tidak dibahaskan oleh fukaha silam kerana ia merupakan istilah dalam dunia kewangan moden. Namun, melalui prinsip Syariah, ia boleh dikaji bagi menentukan statusnya menurut perundangan Islam.

Prinsip *Bai` Muzayadah*

Hasil daripada kajian yang dijalankan, MPS mendapati aktiviti spekulasi wujud dalam apa jua bentuk perniagaan dan tidak terhad kepada dagangan pasaran saham sahaja. Persoalannya, adakah tindakan sedemikian dilarang secara mutlak dalam Islam? Secara umumnya, mengambil keuntungan daripada perbezaan harga tidak menjadi halangan dari sudut Syarak. Sekiranya aktiviti ini ditegah, sudah pasti prinsip jual beli seperti *bai` muzayadah*²⁶⁰ dan *murabahah* turut dilarang kerana kedua-duanya melibatkan kegiatan mengambil keuntungan daripada perbezaan harga asal. Namun prinsip berkenaan dibenarkan dalam Islam.

Amalan Nabi s.a.w. Untuk Tidak Campur Tangan dalam Menentukan Harga Pasaran

Perkara yang jelas dilarang oleh Islam ialah penipuan dan manipulasi. Perkara tersebut perlu dikawal dan diawasi supaya keadilan wujud di kalangan peserta pasaran dan perkara yang dilarang dapat diminimumkan. Keadaan peniaga mendapat limpahan rezeki kerana kenaikan harga akibat daripada pertambahan permintaan ialah situasi yang dapat diterima dalam Islam. Ia merupakan suatu rahmat untuk peniaga. Rasulullah s.a.w. sendiri bersabda:

دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض

Maksudnya: “Biarkanlah manusia berusaha mencari rezeki masing-masing yang telah disediakan oleh Allah s.w.t. kepada mereka.”²⁶¹

259 Jack P. Friedman, *Dictionary of Business Terms*, Barron's, New York, 1987, h. 570.

260 Sila rujuk keputusan MPS tentang *bai` muzayadah* untuk huraian lanjut.

261 Hadis riwayat Muslim.

Apa yang perlu dilakukan ialah mengawasi supaya tidak berlaku penipuan dan manipulasi dalam pasaran. Tujuannya supaya wujud satu pasaran yang sihat, selaras dengan prinsip-prinsip yang telah digariskan dalam Syariah.

Rasulullah s.a.w. sendiri enggan campur tangan dalam menentukan harga di pasaran setelah mendapati peningkatan harga berjalan secara normal bukan kerana kegiatan manipulasi. Tindakan Rasulullah s.a.w. ini jelas sebagaimana hadis yang menceritakan bahawa berlaku kenaikan harga pada zaman Rasulullah s.a.w., maka orang ramai meminta Rasulullah s.a.w. menentukan harga pasaran, lalu Rasulullah s.a.w. bersabda:

إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق وإني لأرجو
أن ألقى ربي وليس أحد يظالمني بمظلمة في دم ولا مال

Maksudnya: "Sesungguhnya Allah s.w.t. yang menentukan suasana kemewahan ekonomi dan kemurungannya, aku tidak mahu mengambil langkah menentukan harga kerana tidak mahu nanti di akhirat ada antara kamu yang menuntut kembali harta dan darahnya daripadaku kerana kezaliman (menentukan harga) tersebut."²⁶²

Rasulullah s.a.w. menyifatkan tindakan menentukan harga sebagai suatu kezaliman kepada penjual, jika perubahan harga di pasaran berlaku secara normal. Kenaikan harga akibat permintaan merupakan ruang untuk penjual mendapat lebih keuntungan daripada suasana pasaran yang wujud. Menentukan harga bermakna memaksa penjual menjual pada harga yang ditetapkan dan menghalangnya daripada mendapat peluang kelebihan rezeki yang diberi oleh Allah s.w.t. Berdasarkan kenyataan ini, adalah tidak bertentangan dengan kehendak Syarak jika peserta pasaran mengambil keuntungan kesan daripada kenaikan dan penurunan harga berdasarkan permintaan dan penawaran sebenar harga sesuatu perkara yang ditawarkan.

Perbezaan Spekulasi dan Judi

Sekali imbas, spekulasi dan judi ialah tindakan yang hampir sama. Oleh kerana itu kita pernah mendengar, misalnya, saranan yang menyatakan jangan jadikan pasaran saham sebagai tempat berjudi. Anggapan ini timbul kerana

262 Hadis riwayat Tirmizi.

spekulator memasuki pasaran semata-mata bergantung kepada nasib yang serupa dengan ciri-ciri mereka yang berjudi.

Pasaran saham bukan tempat berjudi sebaliknya ialah tempat bagi membolehkan mereka yang mempunyai saham melepaskan pegangannya kepada orang lain untuk mendapatkan kecairan. Anggapan judi atau tidak bergantung kepada perilaku individu yang masuk dan keluar pasaran serta niat mereka. Terdapat mereka yang memasuki pasaran dengan penyelidikan. Ini baik kerana mereka memasuki pasaran dengan pertimbangan tertentu. Manakala terdapat pula yang memasuki pasaran hanya semata-mata mengharapkan nasib. Cara seperti ini bukan sahaja mendedahkan mereka kepada risiko tetapi juga tidak selaras dengan apa yang telah disarankan oleh Islam.

QABADH

KEPUTUSAN

Kumpulan Penyelidikan Instrumen Islam (KPII), dalam mesyuarat kelapan pada 25 Januari 1996, memutuskan bahawa `urf setempat menjadi asas dan garis panduan untuk menentukan status *qabadh* dalam sesuatu urusan niaga. Justeru, apa sahaja yang diterima pakai oleh `urf sebagai *qabadh* dapat dijadikan garis panduan untuk urusan niaga yang dilakukan dalam pasaran modal di Malaysia.

PENGENALAN

Qabadh menurut fukaha bermaksud penguasaan dan pemilikan terhadap sesuatu perkara yang kebiasaannya merujuk kepada sesuatu *uqud mu'awadat* (akad pertukaran). Ia boleh dilakukan dengan cara zahir seperti membuat pengambilan barang selepas jual beli, atau secara tidak zahir seperti pengiktirafan bahawa akibat sesuatu tindakan tertentu, menunjukkan *qabadh* telah berlaku dengan sempurna. Secara amnya, *qabadh* bergantung kepada tanggapan `urf atau pemakaian kebiasaan masyarakat setempat tentang cara bagaimana sesuatu penguasaan dan pemilikan telah sempurna berlaku.²⁶³ Fukaha juga menggunakan beberapa istilah lain yang membawa pengertian yang sama antaranya; *naqd*, *munajazah*, *hiyazah*, *yadd*, *yadd bi yadd*, *ha' wa ha'*, *qadha' wa iqtidha'*.²⁶⁴

Qabadh mempunyai hubungan yang rapat dengan teori akad dalam perundangan Islam dan hubungan ini boleh dilihat daripada dua dimensi:²⁶⁵

263 Nazih Hammad, *Mu'jam al-Mustalahat*, hh. 221–222.

264 OIC, *Majallah Majma' al-Fiqh*, bil. 6, j. 1, hh. 560–561, 712–716.

265 OIC, *Majallah Majma' al-Fiqh*, bil. 6, j. 1, h. 499.

- (a) Hasil dan obligasi sesuatu akad. Sesuatu akad yang diadakan akan menghasilkan obligasi tertentu yang mengikat pihak yang berakad. Sebagai contoh dalam akad jual beli, apabila berlakunya akad, maka menjadi tanggungjawab penjual untuk menyerahkan barangan yang telah dijual kepada pembeli. Begitu juga sebaliknya, menjadi tanggungjawab pembeli untuk menyerahkan bayaran kepada penjual. Pengambilan barangan oleh pembeli dan bayaran kepada penjual dipanggil *qabadh*; dan
- (b) Penyempurnaan kepada sesuatu akad. Terdapat akad yang memastikan *qabadh* sebagai penyempurna kepada akad tersebut. Sebagai contoh, mengambil bayaran dalam akad *salam*. Ia adalah *qabadh* yang merupakan syarat untuk menyempurnakan akad tersebut. Bagi jual beli barangan *ribawi*,²⁶⁶ *taqabudh* (serah menyerah pertukaran daripada kedua-dua belah pihak iaitu penjual dan pembeli) ialah penyempurna kepada akad; sekiranya pihak yang berakad berpisah sebelum berlaku *qabadh* maka akad tersebut akan dianggap tidak sah.

Secara umumnya perundangan Islam menggariskan dua bentuk *qabadh* iaitu:

Pertama: *Qabadh Haqiqi* atau *Qabadh Hissi*²⁶⁷

Ia merupakan *qabadh* dalam bentuknya yang zahir. Sebagai contoh, dalam jual beli *qabadh* berlaku apabila pembeli mengambil barangan yang telah dijual kepadanya. *Qabadh* dalam bentuk ini biasanya boleh berlaku dalam dua jenis harta iaitu:

- (a) '*Aqar* – iaitu harta tetap seperti tanah dan bangunan. *Qabadh* bagi harta tetap seperti tanah dianggap berlaku apabila pemilik asal memberi keizinan kepada pembeli untuk menguasai tanah dan berbuat apa sahaja aktiviti yang ingin dijalankannya tanpa halangan. Dalam konteks pentadbiran hartanah kini, pemindahan hak milik secara rasmi seperti pertukaran nama pada sijil hak milik dan

266 Barangan *ribawi* ialah beberapa jenis barang yang diklasifikasikan mempunyai unsur riba. Pertukaran barangan berkenaan mestilah mengikut cara yang tersendiri supaya terlepas daripada riba. Sila rujuk keputusan MPS berhubung dengan riba untuk huraian lanjut.

267 OIC, *Majallah Majma' al-Fiqh*, bil. 6, j. 1, hh. 717–723.

seumpamanya sudah memadai untuk dianggap sebagai *qabadh* yang sempurna;²⁶⁸ dan

- (b) *Manqul* – iaitu harta alih seperti barang-barang perniagaan, makanan, kenderaan dan sebagainya. *Qabadh hakiki* dianggap berlaku apabila wujud pengambilan. Sebagai contoh dalam pembelian buku, *qabadh hakiki* ditunjukkan dengan pengambilan buku oleh pembeli dan pembayaran harganya.

Kedua: *Qabadh Hukmi* atau *Qabadh Ma'nawi*²⁶⁹

Qabadh hukmi adalah sebalik kepada *qabadh hakiki*, iaitu *qabadh* yang berlaku secara tidak zahir. Walaupun tidak zahir, perundangan Islam tetap menyamakan statusnya dengan *qabadh hakiki*. Keadaan berikut dianggap sebagai *qabadh hukmi*. Ia dapat dibahagikan kepada beberapa bentuk iaitu:

- (a) *Takhliah* – iaitu penjual memberi keizinan kepada pembeli untuk mengambil barang jualan tanpa sebarang halangan. Contohnya ialah penjual menyerahkan barangan jualan kepada seseorang yang diarahkan oleh pembeli untuk menerima sebagai wakil bagi pihaknya. Contoh yang lain ialah penjual membuka kunci gudang sebagai tanda menyerahkan gandum yang dijual di dalamnya;²⁷⁰
- (b) *Muqassah* – bermaksud kontra hutang. Dalam kontra hutang, pengambilan tidak zahir dianggap telah berlaku antara kedua-dua pihak iaitu antara penghutang dan pemiutang. Akibatnya, selepas kontra itu berlaku, maka tiada lagi hutang antara kedua-dua pihak. Sebagai contoh, Ahmad berhutang dengan Ali sebanyak RM2,000 kemudian Ali berhutang pula dengan Ahmad sejumlah yang sama. Ini bermakna kedua-dua pihak tidak mempunyai hutang lagi ke atas satu sama lain. Dalam konteks ini *qabadh hukmi* sebanyak jumlah hutang yang ditanggung telah berlaku walaupun ia dalam bentuk kontra;²⁷¹

268 Al-Zarqa', *Al-Madkhal Al-Fiqhi*, j. 2, h. 648.

269 OIC, *Majallah Majma' al-Fiqh*, bil. 6, j. 1, hh. 560–561, 712–716. Ibnu 'Abidin, *Hasyiah Rad al-Muhtar*, j. 4, h. 562.

270 OIC, *Majallah Majma' al-Fiqh*, bil. 6, j. 4, h. 562. Haidar, *Durar al-Hukkam*, j. 1, h. 251 (Seksyen 263, *Majallah al-Ahkam al-'Adliyyah*).

271 OIC, *Majallah Majma' al-Fiqh*, bil. 6, j. 4, hh. 726–727.

- (c) Tindakan terdahulu – *qabadh hukmi* juga boleh berlaku berasaskan tindakan terdahulu yang menunjukkan *qabadh* telah berlaku lebih awal, walaupun *qabadh* yang awal berbeza bentuknya dengan *qabadh* yang baru. Perkara ini boleh berlaku misalnya dalam kes *qabadh* sewa yang kemudiannya diikuti oleh pembelian. Ketika menyewa, penyewa telah menduduki premis sewa. Ia merupakan bentuk *qabadh* yang awal. Kemudian katakan premis itu dijual kepadanya, maka *qabadh hukmi* telah berlaku walaupun *qabadh hakiki* adalah selepas akad jual beli;²⁷² dan
- (d) *Itlaf* – *qabadh hukmi* juga berlaku apabila terjadinya *itlaf*. *Itlaf* bermaksud kerosakan. Sekiranya berlaku kerosakan barangan – walaupun sebelum akad jual beli – di tangan pembeli, *qabadh* dianggap telah berlaku. Dengan sebab itu, katakan pembeli sedang meneliti barangan dan berlaku kerosakan barangan seperti terjatuh dan sebagainya yang disebabkan olehnya, maka pembeli mestilah membayar harga barangan tersebut kerana *qabadh* barangan telah sempurna.²⁷³

Dalam konteks semasa bagi pasaran modal, konsep *qabadh* banyak menyentuh isu-isu seperti *bai' dayn*, kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah dan dagangan kontra dalam pasaran modal. Justeru, pemahaman konsep ini amat penting bagi menentukan status urus niaga instrumen yang terbabit selaras dengan prinsip Syariah.

PANDANGAN FUKAHA SILAM

Oleh kerana Rasulullah s.a.w. sendiri telah menyebut perkara *qabadh* dalam beberapa situasi jual beli, maka fukaha telah membincangkan sama ada ia merupakan syarat sah dalam jual beli atau sebaliknya.

Sebahagian besar fukaha sependapat bahawa *qabadh* merupakan syarat sah dalam urus niaga barangan *ribawi* sekiranya barangan tersebut mempunyai *'illah* riba yang sama seperti persamaan dari sudut jenis (jual beli emas dengan emas) atau berlainan jenis (jual beli emas dengan perak). Urus niaga ini hendaklah memenuhi syarat serah menyerahkan barangan yang dijual dan bayarannya secara tunai dalam majlis akad.

272 OIC, *Majallah Majma' al-Fiqh*, bil. 6, j. 4, h. 729.

273 OIC, *Majallah Majma' al-Fiqh*, bil. 6, j. 4, hh. 731–732.

Syarat tersebut tidak lagi terpakai apabila jual beli barangan *ribawi* yang berlainan *`illah* seperti membeli emas dan membayarnya dengan beras. Emas dikategorikan sebagai barangan pengukur nilai manakala beras pula sebagai barangan makanan asasi.

JUAL BELI SEBELUM *QABADH HAKIKI*

Secara umumnya terdapat dua pandangan fukaha dalam isu ini:

Pandangan Pertama: Sebahagian fukaha berpandangan bahawa *qabadh* bukan merupakan syarat sah jual beli. Justeru, seseorang harus menjual sesuatu (tanpa pengecualian) sebelum berlaku *qabadh*. Antara mereka yang berpandangan sedemikian ialah `Ata',²⁷⁴ 'Uthman al-Batti²⁷⁵ dan Syi'ah Imamiyah.²⁷⁶

Pandangan Kedua: Sebahagian besar fukaha berpandangan bahawa *qabadh hakiki* merupakan syarat sah yang dikhususkan kepada jual beli beberapa bentuk barangan.²⁷⁷ Ini berdasarkan kepada hadis-hadis sahih yang melarang penjualan beberapa bentuk barangan sebelum *qabadh hakiki*.

Namun mereka berbeza pendapat dalam menentukan *`illah* dan garis panduan bagi perkara-perkara yang termasuk dalam larangan ini. Ini kerana hadis-hadis yang membicarakan tentang *qabadh* adalah dalam bentuk umum dan dihubungkan dengan makanan. Para fukaha cuba mencari jawapan apakah larangan tersebut dikhususkan kepada makanan sahaja atau boleh dikiaskan kepada perkara-perkara lain. Antara hadis yang dijadikan sandaran mengenai *qabadh hakiki* ialah:

عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم نهى أن يبيع الرجل طعاما
حتى يستوفيه، قلت لابن عباس: كيف ذلك؟ قال:
ذلك دراهم بدراهم والطعام مرجأ

Maksudnya: "Daripada Ibnu `Abbas r.a. telah diriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. melarang seseorang lelaki menjual makanan sebelum

274 Ibnu Hazm, *Al-Muhalla*, Dar al-Turuth, Kaherah, tt., j. 8, h. 520.

275 Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, j. 2, h. 237.

276 OIC, *Majallah Majma' al-Fiqh*, bil. 6, j. 1, h. 478.

277 Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 4, h. 382.

ia memperolehnya. Ibnu `Abbas telah ditanya bagaimana bentuknya? Baginda berkata: "Dirham dengan dirham dan makanan setelah diperoleh."²⁷⁸

عن عبد الله بن دينار قال: سمعت ابن عمر رضي الله
عنهما يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم: من
ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه

Maksudnya: Daripada Abdullah bin Dinar bahawa beliau telah mendengar Ibnu `Umar berkata, Rasulullah s.a.w. telah bersabda: "Sesiapa yang membeli makanan, maka janganlah ia menjualnya kembali sebelum ia memperolehnya (*qabadh hakiki*)."²⁷⁹

Berdasarkan kepada hadis di atas dan beberapa riwayat lain yang mempunyai pengertian sama, Rasulullah s.a.w. telah melarang penjualan semula makanan sebelum *qabadh hakiki*. Dalil tersebut menunjukkan pentingnya *qabadh hakiki* dalam urusan jual beli khususnya bagi makanan. Ini memandangkan sifat makanan tersebut yang mudah rosak.

Secara umumnya Mazhab Hanafi, Syafi'i dan Hanbali berpandangan `illah (sebab) larangan menjual sesuatu sebelum *qabadh hakiki* adalah disebabkan wujudnya unsur *gharar*. Ini kerana dibimbangi barangan tersebut tidak dapat diserahkan kerana rosak dan seumpamanya.

278 Hadis riwayat Bukhari, Muslim dan Tirmizi.

279 Hadis riwayat Bukhari dan Malik.

DHA` WA TA`AJJAL

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS) telah membincangkan isu *dha` wa ta`ajjal* dalam beberapa siri mesyuaratnya. Pada mesyuarat ke-10 bertarikh 16–17 Oktober 1997, MPS bersetuju untuk menerima pakai kaedah *dha` wa ta`ajjal* bagi memajukan instrumen pasaran modal Islam.

PENGENALAN

Dha` wa ta`ajjal ialah tindakan pemiutang menggugurkan sebahagian daripada hutangnya apabila penghutang melunaskan baki hutang tersebut lebih awal.²⁸⁰

Secara amnya, kaedah *dha` wa ta`ajjal* ini penting dalam usaha membangunkan bon korporat Islam di pasaran sekunder. Bon Islam yang dikeluarkan adalah berasaskan konsep *ijarah*, *istisna`*, *murabahah*, *musyarakah* dan *mudharabah*. Bagi membolehkan bon ini didagangkan di pasaran sekunder, pemegang sekuriti ini akan menjualnya dengan harga yang lebih rendah berdasarkan kepada konsep *dha` wa ta`ajjal*.

KAEDAH DHA` WA TA`AJJAL

Hasil daripada kajian yang dijalankan, MPS berpendapat bahawa konsep

280 Ali al-Salus, *Al-Iqtisad al-Islami*, Dar al-Thaqafah, Doha, 1996, j. 2, h. 568. Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 4, h. 693.

dha` wa ta`ajjal adalah diharuskan. Ini berdasarkan kepada dalil berikut:

Hadis Nabi s.a.w.

عن ابن عباس قال: أمر النبي صلى الله عليه وسلم بإخراج بني نضير من المدينة. جاءه ناس منهم فقالوا: يا رسول الله إنك أمرت بإخراجهم ولهم على الناس ديون لم تحل. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ضعوا وتعجلوا

Maksudnya: *Diriwayatkan daripada Ibnu `Abbas bahawa Nabi s.a.w. telah mengarahkan Bani Nadhir keluar dari kota Madinah lalu ada di kalangan mereka yang memberitahu Baginda: "Wahai Rasulullah, kamu mengarahkan mereka keluar, sedangkan masih ramai orang yang berhutang dengan mereka." Maka Nabi s.a.w. bersabda: "Berikan pengurangan hutang dan percepatkan bayaran."*²⁸¹

عن كعب أنه تقاضى ابن أبي حدرد دينا كان له عليه في المسجد فارتفعت أصواتها حتى سمعها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيته فخرج إليهما حتى كشف سجع حجرته فنادى يا كعب. قال: لبيك يا رسول الله، قال: ضع من دينك هذا وأوماً إليه أي الشطر قال: لقد فعلت يا رسول الله، قال: قم فاقضه

Maksudnya: *Ka'ab meriwayatkan bahawa beliau mempunyai hutang yang mesti ditunaikan oleh Ibnu Abi Hadrad; mereka telah berbincang tentang hutang tersebut di masjid dan mereka telah mengangkat suara mereka hingga didengari oleh Rasulullah s.a.w. yang sedang berada di rumahnya. Lalu Baginda s.a.w. keluar menemui kedua-duanya hingga kelihatan langsir biliknya. Baginda berseru: "Wahai Ka'ab!" Lalu Ka'ab menjawab: "Ya, wahai Rasulullah." Baginda berkata: "Kurangkanlah hutang kamu ini." (dengan memberi isyarat sebahagian daripadanya). Jawab Ka'ab: "Saya telah melaksanakannya wahai Rasulullah s.a.w." Rasulullah lantas berkata (kepada Ibnu Abi Hadrad): "Bangunlah dan tunaikan hutang kamu."*²⁸²

281 Hadis riwayat al-Baihaqi.

282 Hadis riwayat al-Bukhari.

Pandangan Ibnu `Abbas r.a.

Ibnu `Abbas r.a. berpandangan bahawa *dha` wa ta`ajjal* diharuskan dengan hujah berikut:

أنه جائز لأنه من باب أخذ لبعض حقه وتارك لبعضه

Maksudnya: "*la (dha` wa ta`ajjal)* diharuskan kerana termasuk dalam perkara mengambil sebahagian daripada haknya dan melepaskan sebahagian yang lain."²⁸³

Pandangan Fukaha Silam

Fukaha masa silam tidak sependapat dalam menentukan hukum *dha` wa ta`ajjal*. Secara amnya terdapat dua pendapat utama dalam isu ini:

Pendapat pertama mengharuskan *dha` wa ta`ajjal*. Antara mereka ialah Ibnu `Abbas, al-Nakh`i, Zufar, Abu Thaur, Ibnu al-Qayyim dan Ibnu Taimiyyah. Hujah mereka berdasarkan kepada hadis yang diterangkan di atas.²⁸⁴

Pendapat kedua pula tidak mengharuskan. Ia merupakan pendapat sebahagian besar fukaha. Hujah mereka ialah wujudnya persamaan antara konsep *dha` wa ta`ajjal* dengan riba dari sudut pertambahan yang diharamkan. Bentuk persamaan ini adalah dengan menjadikan tempoh sebagai ukuran kepada penetapan sesuatu harga. Ini jelas apabila sesuatu tempoh dilanjutkan maka nilai harga akan ditambah dan begitulah sebaliknya apabila sesuatu tempoh dipendekkan maka nilai harga akan dikurangkan.²⁸⁵ Ibnu Qaiyyim telah memperkukuhkan pandangan kumpulan yang mengharuskan *dha` wa ta`ajjal* dengan kesimpulan berikut:

"Tidak wujud riba dalam isu ini sama ada dari sudut realiti, bahasa dan `urf. Pada hakikatnya riba merupakan sesuatu yang bertambah sedangkan hal ini tidak berlaku dalam *dha` wa ta`ajjal*. Mereka yang mengharamkan

283 Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, j. 4, h. 189.

284 Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, j. 2, hh. 236–237. Al-Salus, *Al-Iqtisad al-Islami*, j. 2, h. 569. Ibnu Qayyim, *l'lam al-Muwaqqi'in*, j. 3, h. 371.

285 Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, j. 2, hh. 236–237. Al-Salus, *Al-Iqtisad al-Islami*, j. 2, h. 569. Ibnu Qayyim, *l'lam al-Muwaqqi'in*, j. 3, h. 371.

telah mengkiaskannya dengan riba, sedangkan di sana terdapat perbezaan yang nyata antara perkataan–

- (a) sama ada awak melebihkan bayaran (kerana lewat membayar) atau membayar hutang (mengikut tempoh). Ini adalah riba; dan
- (b) segerakan membayar hutang saya dan sebagai ganjaran kepada awak saya kurangkan nilai hutang yang perlu dibayar. Ini adalah *dha` wa ta`ajjal*.

Di manakah persamaan antara kedua-dua perkataan ini? Tambahan pula tidak terdapat *nas*, *ijmak* dan *qiyas* yang sahih, yang mengharamkan konsep ini.²⁸⁶ Berasaskan pandangan tersebut MPS telah menerima pakai prinsip pengurangan hutang untuk diaplikasikan dalam pasaran modal.

286 Ibnu Qayyim, *l'lam al-Muwaqqi'in*, j. 3, h. 371.

‘UMUM BALWA

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat kedua pada 21 Ogos 1996, ketika membincangkan isu ukur rujuk elemen haram dalam syarikat bercampur, memutuskan bahawa situasi yang dikategorikan sebagai *‘umum balwa* perlu diambil kira dalam menentukan status syarikat bercampur.

PENGENALAN

‘Umum balwa menurut istilah fukaha ialah sesuatu situasi tidak baik yang meluas²⁸⁷ terkena kepada kebanyakan orang dan sukar untuk menghindarkan diri daripadanya.²⁸⁸

KEMAAAFAN SYARAK DALAM SITUASI ‘UMUM BALWA

Terdapat beberapa kaedah fikah yang memberi kemaafan kepada orang Islam bagi situasi *‘umum balwa*. Tujuan kemaafan tersebut adalah untuk memberi kemudahan kepada mereka dalam menjalankan aktiviti harian. Sekiranya kemudahan tidak diberi maka *maslahat* umum akan terjejas terutama dalam bidang ekonomi yang melibatkan penguasaan *mal* dan perdagangan serta pemantapan umat. Antara kaedah fikah yang menyentuh situasi *‘umum balwa* adalah seperti yang berikut:

287 Perkara yang dikategorikan sebagai *‘umum balwa* dengan nisbahnya yang sedikit adalah dimaafkan oleh Syarak. Sila rujuk *Mu‘jam al-Mustalahat*, h. 203.

288 Nazih Hammad, *Mu‘jam al-Mustalahat*, h. 203.

المشقة تجلب التيسير

Maksudnya: "Kesusahan mengharuskan kemudahan."

الأمر إذا ضاق اتسع

Maksudnya: "Sesuat perkara apabila ada kesukaran maka Syarak mengizinkan kelapangan sebagai jalan keluar."

ما عمت بليته خفت قضيته

Maksudnya: "Sesuat perkara yang berlaku secara meluas (dan sukar dielakkan) Syarak mengizinkan keringanan kepada yang terkena."

Imam al-Suyuti ketika menghuraikan kaedah fikah (المشقة تجلب التيسير), telah memasukkan perkara *umum balwa* dalam perkara yang membolehkan prinsip "*taisir*" iaitu keringanan diguna pakai. Ini bermakna jika sesuatu perkara dikategorikan sebagai *umum balwa*, Syarak memberikan keringanan supaya tidak menimbulkan kesusahan kepada umat Islam.²⁸⁹

289 Al-Suyuti, *Al-Asybah wa al-Naza'ir*, hh. 77–78.

TA`WIDH

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-20 pada 14 Julai 1999, telah bersetuju untuk mengharuskan pengenaan bayaran *ta`widh* (ganti rugi) atas kelewatan membayar balik sesuatu pembiayaan Islam.

Seterusnya, MPS, dalam mesyuarat ke-30 pada 8 November 2000, telah memutuskan bahawa bayaran *ta`widh* bagi (i) bayaran tertunggak dan (ii) kegagalan membuat bayaran selepas tarikh matang, adalah diharuskan untuk pembiayaan Islam yang terbentuk berasaskan *`uqud mu`awadhat* (akad pertukaran) termasuk sekuriti hutang Islam. *Ta`widh* boleh dikenakan setelah didapati wujudnya unsur *mumatil* (sengaja melengah-lengahkan pembayaran) pada pihak penerbit instrumen untuk menjelaskan pembayaran pokok atau keuntungan. Kadar *ta`widh* atas kelewatan membuat pembayaran keuntungan ialah 1% setahun atas jumlah tertunggak serta tidak boleh dikompaunkan. Manakala kadar *ta`widh* atas kegagalan menjelaskan bayaran pokok adalah berdasarkan kadar pasaran semasa dalam Pasaran Wang Antara Bank Secara Islam (IIMM) dan ia juga tidak boleh dikompaunkan.

PENGENALAN

Ta`widh atau syart *jaza'i* menurut istilah Arab ialah denda yang telah dipersetujui oleh pihak berakad sebagai ganti rugi yang layak dituntut oleh pemiutang²⁹⁰ apabila penghutang²⁹¹ gagal atau lewat melaksanakan obligasinya untuk membayar balik hutang.²⁹²

290 Pemiutang ialah pembiaya.

291 Penghutang ialah penerbit.

292 Uthman Syabir, *Buhuth Fiqhiyyah fi Qadaya Iqtisadiyyah Mu`asirah*, Dar al-Nafais, Jordan, 1998, j. 2, h. 855.

Ta`widh yang boleh dikenakan sebagaimana yang telah diputuskan adalah seperti yang berikut:

- (a) Bagi pembayaran keuntungan yang gagal dilunaskan, kadar *ta`widh* yang boleh dikenakan adalah 1% setahun atas bayaran keuntungan tertunggak. Walau bagaimanapun, jumlah *ta`widh* tersebut tidak boleh dikompaunkan;
- (b) Bagi pembiayaan pokok yang gagal dilunaskan dan melangkau tarikh matang, *ta`widh* yang boleh dikenakan adalah pada kadar semasa pasaran wang secara Islam;
- (c) Jumlah maksimum *ta`widh* yang boleh dikenakan atas pembiayaan yang tidak dilunaskan tidak boleh melebihi 100 peratus jumlah baki pembiayaan; dan
- (d) *Ta`widh* yang diperoleh daripada pembiayaan yang tidak dilunaskan, boleh digunakan oleh para pembiaya terlibat dan dibahagikan mengikut nisbah pembahagian keuntungan semasa bank.

HUJAH MENGHARUSKAN *TA`WIDH*

Keharusan mengenakan *ta`widh* berasaskan hujah yang berikut:

Hadis

Rasulullah s.a.w. menampelak orang yang melengahkan pembayaran hutang:

مطل الغني ظلم

Maksudnya: "Seorang kaya (mampu) yang melengahkan pembayaran hutang adalah melakukan kezaliman."

Qiyas

Kelewatan penghutang membayar hutang boleh dikiaskan dengan *ghasb* (merampas) sesuatu barangan yang bernilai. Ini kerana wujudnya persamaan *`illah* antara keduanya iaitu menghalang penggunaan harta dan manfaatnya secara zalim. Menurut Mazhab Syafi'i dan Hanbali, dalam kes *ghasb* manfaat

barangan yang dirampas adalah dalam jaminan dan perlu dibayar ganti rugi. Manakala bagi kes kelewatan membayar hutang, pemiutang juga menanggung kerugian kehilangan peluang untuk menggunakan dana bagi tujuan perniagaan lain, yang sepatutnya dijelaskan mengikut masanya. Oleh yang demikian, kerugian ini perlu dibayar ganti rugi oleh pihak penghutang berdasarkan *qiyas*.

Kaedah Perundangan Islam

Terdapat kaedah perundangan Islam yang menyentuh hal ini iaitu:

لا ضرر ولا ضرار

Maksudnya: *"Tiada mudharat dan tidak boleh menyebabkan kemudharatan (dalam Islam)."*

Berdasarkan kaedah ini, tindakan penghutang melewatkan bayaran adalah sesuatu yang memudaratkan pemiutang. Hal ini perlu dielakkan supaya urusan niaga yang berjalan memenuhi prinsip *istiqrar ta'amul* iaitu kelancaran perjalanan pasaran. Ia disokong oleh kaedah perundangan Islam yang lain iaitu:

الضرر يزال

Maksudnya: *"Sebarang kemudharatan hendaklah dihilangkan."*²⁹³

Dalam konteks perbincangan ini, kemudharatan yang ditanggung oleh pemiutang mesti dihilangkan dengan menyediakan pendekatan yang sesuai. Mengenakan *ta'widh* terhadap kelewatan membayar hutang merupakan pendekatan yang sesuai bagi menanggung kemudharatan yang dialami oleh pemiutang dan menggalakkan penghutang untuk menjelaskan bayaran mengikut jadual yang telah ditetapkan.

Keputusan Kadi Syuraih

Terdapat asas dalam perundangan Islam yang menunjukkan *ta'widh* boleh dikenakan dalam sesuatu urusan niaga. Contohnya keputusan Kadi Syuraih

293 Al-Suyuti, *Al-Asybah wa al-Naza'ir*, hh. 83–84.

dalam kes sewa yang telah diriwayatkan oleh Bukhari daripada Ibnu Sirin yang bermaksud:

Seorang penyewa berkata kepada pemilik binatang tunggangan yang bakal disewanya: "Siapkanlah binatang tunggangan kamu, sekiranya saya tidak jadi menyewa binatang tunggangan tersebut pada hari sekian-sekian, maka bagimu bayaran 100 dirham". Ternyata kemudiannya penyewa tidak jadi bertolak, maka menurut Kadi Syuraih: "Sesiapa yang membuat syarat ke atas dirinya secara sukarela, maka syarat tersebut adalah terpakai."²⁹⁴

Kadi Syuraih memutuskan syarat yang dinyatakan oleh bakal penyewa adalah syarat yang terpakai. Berdasarkan keputusan tersebut, ia boleh dijadikan sebagai prinsip perundangan Islam bagi keharusan mengenakan syarat berbentuk *ta'widh* dalam sesuatu urusan niaga. Bayaran ini adalah sebagai bayaran kepada kerugian melepas (*opportunity loss*) yang ditanggung oleh pemiutang. Al-Zarqa' merumuskan hal ini dengan katanya:

ضمان التعويض عن التعطل والانتظار

Maksudnya: "Ganti rugi terhadap kerugian (yang ditanggung oleh pihak yang terlibat dalam sesuatu urusan niaga) akibat menunggu dan tergendalanya sesuatu urusan."²⁹⁵

294 Al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, j. 5, h. 707.

295 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 496.

HIBAH RUQBA

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-44 pada 15 Januari 2003, memutuskan untuk menerima pakai prinsip *hibah ruqba*²⁹⁶ sebagai asas Syariah dalam pelaksanaan borang akaun *hibah* untuk transaksi yang melibatkan akaun bersama tabung unit amanah terutamanya akaun yang dipegang oleh orang Islam.

PENGENALAN

Kajian *hibah `umra*²⁹⁷ dan *ruqba* dilakukan bertujuan mencari jalan penyelesaian kepada kemungkinan timbulnya pertikaian apabila salah seorang daripada pemegang akaun bersama unit amanah meninggal dunia. Mengikut amalan semasa dalam tabung unit amanah, apabila salah seorang meninggal dunia, yang hidup akan memperoleh kesemua simpanan dalam tabung berkenaan. Amalan ini berasaskan kepada kaedah "survivorship".

296 *Hibah Ruqba* ialah "Suatu pemberian bersyarat yang ditentukan oleh pemberi *hibah* di mana harta *hibah* akan menjadi milik penerima *hibah* sekiranya pemberi *hibah* meninggal dunia. Tetapi jika penerima *hibah* meninggal dunia sebelum pemberi *hibah*, harta *hibah* akan kembali kepada pemberi *hibah*. Sila rujuk Al-Syawkani, *Nail al-Awtar*, Dar al-Fikr, Beirut, 1994, j. 6, hh. 112–113. Ibn Qudamah, *al-Mughniy*, Dar al-Fikr, Beirut, 1994, j. 5, h. 335. Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuhu*, Dar al-Fikr, Damsyik, 1989, j. 5, h. 10. Wizarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiah, *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah*, Kuwait, 1992, j. 23, hh. 5–6.

297 *Hibah `umra* ialah "Suatu pemberian yang bersifat sementara yang merujuk kepada hayat salah seorang sama ada pemberi *hibah* atau penerima *hibah*. Sekiranya penerima *hibah* meninggal dunia, harta *hibah* akan kembali kepada pemberi *hibah*. Sebaliknya jika pemberi *hibah* meninggal dunia, harta *hibah* akan kembali kepada waris pemberi *hibah*". Sila rujuk Wizarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiah, *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah*, j. 30, h. 311.

Berpandukan kepada surat ikatan amanah yang sedia ada, ia mensyaratkan bahawa jika salah seorang daripada pemegang unit amanah secara bersama meninggalkan dunia, pemilik bersama lain yang masih hidup berhak mendapat kesemua unit yang terdapat dalam akaun tersebut.

Pegangan bersama dalam unit amanah bermaksud seseorang yang memegang unit amanah atau sebahagian daripadanya berdasarkan peruntukan di bawah surat ikatan amanah bersama-sama dengan seseorang yang lain yang juga akan dikenali sebagai pemegang bersama.

Pada kebiasaannya, pegangan bersama dalam unit amanah disediakan bagi kepentingan ahli keluarga seperti anak atau individu lain yang belum sampai peringkat umur matang iaitu 18 tahun. Sekiranya individu yang belum sampai peringkat umur tadi mencapai umur yang dibenarkan, mereka diberi pilihan sama ada mahu meneruskan dalam akaun bersama atau memilih untuk menggunakan akaun sendiri.

Mereka juga semasa memegang unit amanah secara bersama, boleh memilih sama ada salah seorang atau kedua-dua mereka menurunkan tandatangan bagi pengeluaran wang atau penjualan unit. Keadaan ini dibolehkan jika mereka semuanya telah mencapai umur 18 tahun dan ke atas. Ini bermakna bahawa dalam akaun bersama terdapat ciri-ciri *hibah* atau pemberian yang mana kedua-dua pihak boleh memanfaatkan harta berkenaan semasa hayat. Ia berbeza dengan akaun yang mempunyai penama.

HUJAH MENGHARUSKAN *HIBAH RUQBA*

Pandangan Fukaha Silam

Al-Zaila'i mengatakan bahawa fukaha telah sepakat tidak mengharuskan *hibah* yang disyaratkan pemilikannya akan terlaksana pada suatu tempoh masa yang akan datang.²⁹⁸

Majoriti fukaha berpendapat *hibah* yang bersifat sementara seperti *hibah ruqba* dan *hibah `umra* adalah sah tetapi syarat terbatal.²⁹⁹ Mereka berhujah bahawa jika sekiranya syarat terpakai bermakna ia bertentangan dengan

298 Al-Zaila'i, *Tabyin al-Haqai'q Syarh Kanz al-Daqa'iq*, Dar al-Kitab al-Islami, Kaherah, tt., j. 5, h. 104.

299 Al-Kasani, *Bada'i' al-Sana'i'*, j. 6, h. 116. Al-Zaila'i, *Tabyin al-Haqai'q*, j. 5, h. 104. Ibn `Abidin, *Hasyiah Rad al-Muhtar*, Dar al-Fikr, Beirut, 1992, j. 5, h. 707. Ibn Qudamah, *al-Mughni*, Dar al-Fikr, Beirut, 1994, j. 6, hh. 339–340.

muqtadha al-`aqd dan juga kehendak hukum Syariah. Mereka juga berpandukan kepada sabda Nabi s.a.w.:³⁰⁰

أَمْسِكُوا عَلَيْكُمْ أَمْوَالَكُمْ لَا تَعْمُرُوهَا فَإِنَّ مِنْ أَعْمَرَ شَيْئًا
فَإِنَّهُ لَمِنْ أَعْمَرِهِ

Bermaksud: "Peliharalah harta kamu dan jangan kamu (menghibahnya) secara `umra kerana sesungguhnya sesiapa yang (menghibah) sesuatu secara `umra, maka ia menjadi milik orang yang dihibahkan"

Sebahagian daripada fukaha Mazhab Hanbali, Imam Malik, Imam al-Zuhri, Abu Thur dan lain-lain serta pandangan awal (*qadim*) Imam Syafi'i berpendapat bahawa *hibah`umra* adalah harus dan syaratnya sah jika tidak dinyatakan oleh *penghibah* bahawa barangan yang dihibahkan akan menjadi milik waris penerima *hibah* selepas kematian penerima *hibah*.³⁰¹ Ini bermakna barangan *hibah* akan kembali kepada *penghibah* selepas kematian penerima *hibah*. Sementara pendapat yang lain pula mengambil pendekatan bahawa *hibah* yang bersifat sementara pada hakikatnya bukan *hibah* tetapi ia adalah `ariyah (peminjaman).³⁰²

Imam Abu Hanifah dan Imam Malik mengharuskan *hibah`umra* tetapi tidak mengharuskan *hibah ruqba*.³⁰³ Pandangan mereka ini berpandukan kepada hadis bahawa Rasulullah s.a.w. telah mengharuskan *hibah`umra* dan membatalkan *hibah ruqba*. Namun hadis ini dikritik oleh Imam Ahmad kerana ia tidak diketahui kesahihannya.³⁰⁴ Mereka juga berpendapat bahawa *hibah ruqba* adalah *hibah ta'liq* ke atas sesuatu yang tidak jelas dari sudut tempoh ia akan terlaksana.³⁰⁵

Berdasarkan perbincangan di atas, dapat dirumuskan bahawa antara isu penting yang membawa perbezaan pandangan di kalangan fukaha mengenai *hibah`umra* dan *hibah ruqba* ialah tertumpu kepada unsur *hibah* yang bersifat sementara dan *hibah* sesuatu yang dita'liqkan dengan hayat seseorang.

300 Al-Kasani, *Bada'i` al-Sana'i`*, j. 6, h. 116.

301 Ibn Qudamah, *al-Mughni*, j. 6, hh. 338-339.

302 Al-Ramli, *Nihayah al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj*, Dar al-Fikr, Beirut, 1984, j. 5, h. 410. Al-Nawawi, *al-Majmu` Syarh al-Muhazzab*, Dar al-Fikr, Beirut, tt., j. 15, h. 395. Al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 273.

303 Al-Hattab, *Mawahib al-Jalil*, Dar al-Fikr, Beirut, 1992, j. 6, h. 61; Al-Nawawi, *al-Majmu` Syarh al-Muhazzab*, j. 15, hh. 395-396. Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami*, j. 5, hh. 9-10.

304 Al-Nawawi, *al-Majmu` Syarh al-Muhazzab*, j. 15, h. 396.

305 Abd al-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh `Ala al-Mazahib al-Arba`ah*, al-Maktabah al-Taufiqiyyah, Kaherah, j. 3, h. 258.

Kedua-dua isu ini telah menimbulkan reaksi yang berbeza di kalangan fukaha.

Mazhab yang mengatakan *hibah`umra* dan *hibah ruqba* tidak diharuskan telah berpandukan kepada sabda Nabi s.a.w.:³⁰⁶

لا تعمروا و لا ترقبوا

Maksudnya: "Janganlah kamu memberi (*hibah*) sama ada secara *`umra* atau *ruqba*."

Mazhab yang mengharuskan *hibah ruqba* dan *hibah`umra* menjadikan hadis berikut sebagai hujah mereka. Sabda Nabi s.a.w.:³⁰⁷

العمرى جائز لأهلها والرقبى جائز لأهلها

Maksudnya: "(*hibah`umra*) dan *ruqba* adalah diharuskan bagi mereka."

Al-Ruju` Fi Al-Hibah (Pembatalan Hibah)

Kajian mengenai *al-ruju` fi al-hibah* dilakukan kerana ciri-ciri yang ada pada *al-ruju` fi al-hibah* mempunyai persamaan dengan konsep *hibah ruqba* dari sudut hak pemberi *hibah* mendapatkan kembali barangan yang dihibahkan. Biarpun cara mendapatkan semula barangan yang dihibahkan oleh pemberi *hibah* dalam konteks *al-ruju` fi al-hibah* berbeza dengan kaedah *hibah ruqba* namun kesannya adalah sama iaitu barangan *hibah* dapat dikembalikan semula kepada pemberi *hibah*.

Fukaha Mazhab Hanafi berpendapat pembatalan *hibah* diharuskan tetapi makruh walaupun penyerahan telah berlaku. Ini kerana hak mengembalikan semula harta *hibah* adalah tertakluk kepada budi bicara pemberi *hibah*.³⁰⁸

Hujah mereka berdasarkan kata Saidina Umar al-Khattab yang bermaksud: "Barangsiapa yang memberi *hibah* kepada sanak saudara atau (pemberian tersebut) atas dasar sedekah, sesungguhnya dia tidak boleh meminta dikembalikan barangan *hibah* tersebut, dan barangsiapa yang memberi

306 Ibn Qudamah, *al-Mughni*, j. 6, h. 335.

307 Ibn Qudamah, *al-Mughni*, j. 6, h. 335.

308 Ibn `Abidin, *Hasyiah Rad al-Muhtar*, j. 5, h. 698.

hibah dengan harapan mendapat balasan, maka dia boleh minta dikembalikan sekiranya dia tidak meredhainya.”³⁰⁹

Mazhab Syafi'i, Hanbali dan sebahagian fukaha Mazhab Maliki secara umumnya berpendapat, pembatalan *hibah* diharuskan selagi tidak berlaku *qabd* (penyerahan). Jika sekiranya berlaku *qabd*, maka akad *hibah* menjadi lazim (mengikat) dan pada ketika itu, tidak diharuskan pembatalan *hibah* kecuali *hibah* yang dilakukan oleh ibu-bapa terhadap anaknya.³¹⁰

Imam Ahmad dan fukaha di kalangan Mazhab Zahiri tidak mengharuskan pembatalan *hibah*.³¹¹ Hujah mereka berdasarkan kepada sebuah hadis umum yang disepakati kesahihannya yang bermaksud: “Barangsiapa yang mengambil kembali barangan *hibah* (yang diberikan olehnya) seumpama anjing yang menelan kembali muntahnya”.³¹²

Secara umumnya fukaha bersetuju mengenai keharusan pembatalan *hibah* sekiranya dilakukan secara reda meredai antara satu sama lain atau melalui keputusan hakim.³¹³

309 Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, j. 2, h. 428.

310 Abd al-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh `ala al-Mazahib al-Arba'ah*, j. 3, hh. 267–272.

311 Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, j. 2, h. 428.

312 Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, j. 2, hh. 428–429.

313 Al-Zaila'i, *Tabyin al-Haqaiq*, j. 5, h. 101. Ibn `Abidin, *Hasyiah Rad al-Muhtar*, j. 5, h. 704. Al-Sanhuri, *Nazariat al-Aqd*, Dar al-Fikr, Beirut, tt., h. 724

HIBAH BERSYARAT

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-44 pada 15 Januari 2003, memutuskan bahawa *hibah bi syart `iwadh* (*hibah* dengan syarat balasan) adalah selaras dengan prinsip Syariah dan boleh digunakan dalam menstruktur bon Islam.

PENGENALAN

Prinsip ini boleh digunakan sebagai prinsip sokongan dalam menstruktur bon Islam. Sebagai contoh dalam penstrukturan bon Islam bersandarkan aset, pihak pemilik asal aset (*originator*) boleh menjual haknya berbentuk hak kewangan untuk menerima bayaran belum terima dengan disertakan *hibah* (pemberian) terhadap hak miliknya ke atas hartanah tertentu kepada syarikat bertujuan khusus (SPV). Akad *hibah* dalam struktur ini merupakan akad sokongan kepada akad utama iaitu jual beli hak kewangan milik pemilik asal aset kepada SPV.

Ia merupakan antara penyelesaian bagi mengelak berlakunya *bai` dayn bi dayn* di pihak SPV apabila menerbitkan bon Islam. Ini kerana sekiranya hak kewangan yang dibeli oleh SPV daripada pemilik asal aset itu dijadikan sebagai aset pendasar kepada bon Islam yang berasaskan *bai` bi thaman ajil* (BBA), ia boleh menjurus kepada *bai` dayn bi dayn* yang diperselisihkan. Oleh itu, hartanah yang *dihibah* kepada SPV akan digunakan sebagai aset pendasar dalam menerbitkan bon Islam berasaskan BBA.

Namun begitu, bentuk *hibah* yang diberi oleh pemilik asal aset kepada SPV adalah *hibah* bersyarat. Pemilik asal aset meletakkan syarat kepada SPV

bahawa hartanah yang *dihibah* tersebut akan dipulangkan semula selepas digunakan oleh SPV dalam menerbitkan bon Islam.

HUJAH MENGHARUSKAN *HIBAH* BERSYARAT

Memasukkan syarat dalam sesuatu kontrak adalah isu muamalat yang disebut sebagai *nazariyyah muqtadha`aqd* (teori tujuan akad). Mazhab Hanbali dianggap paling terbuka dalam isu ini di mana mereka mengharuskan penambahan sesuatu syarat dalam akad bagi menjaga kepentingan pihak-pihak yang berakad selagi syarat tersebut tidak bercanggah dengan prinsip Syariah.³¹⁴

Sebagai contoh, harus bagi penjual meletakkan syarat kepada pembeli untuk tidak menjual barangan tersebut kepada orang lain selain penjual asal.³¹⁵

Majoriti fukaha sepakat mengharuskan *hibah bi syart `iwadh*. Namun mereka berselisih pendapat dalam menentukan jenis akad berkenaan.

Mazhab Hanafi berpandangan bahawa akad ini merupakan *hibah* di awal akad iaitu sebelum berlaku *qabd*, dan berakhir dengan *bai`* apabila berlaku *`iwadh*. Manakala Mazhab Maliki berpandangan akad ini menyerupai *bai`*.

Mazhab Syafi'i dan Hanbali berpandangan akad ini merupakan akad *bai`* dan perlu menepati syarat-syarat jual beli.³¹⁶

314 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, hh. 482–491. Al-Buhuti, *Kasysyaf al-Qina`*, j. 3, hh. 188–192.

315 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 491.

316 Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 5, hh. 29–30.

PROSES *WHEN ISSUE*

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-38 pada 2 April 2002, bersetuju bahawa proses *When Issue* (urus niaga hadapan sekuriti) dalam pasaran bon Islam adalah selaras dengan kehendak Syariah iaitu proses yang diamalkan bersesuaian dengan prinsip "*al-wa'd*" iaitu janji. Aktiviti ini diharuskan kerana ia telah dikenal pasti tidak terlibat dengan unsur riba atau *gharar*.

PENGENALAN

Proses urus niaga hadapan sekuriti diwujudkan bertujuan untuk mendapatkan harga bida yang sesuai oleh pihak "Peniaga Utama" atau "*Principal Dealer*" semasa membuat tawaran pembelian sebelum bon diterbitkan. Dalam masa yang sama Peniaga Utama boleh mengenal pasti tahap permintaan terhadap sesuatu bon yang hendak diterbitkan. Dengan mengenal pasti permintaan terhadap sesuatu bon, Peniaga Utama boleh menjangkakan pengawalan risiko yang harus diambil semasa tempoh pembelian bon tersebut.

Proses urus niaga hadapan sekuriti yang berlaku antara para pelabur dengan peniaga utama tidak melibatkan sebarang akad atau kontrak tetapi ia adalah janji untuk membeli dan menjual. Semua janji untuk membeli dan menjual dimasukkan ke dalam sistem dan pihak-pihak yang melakukan janji bertanggungjawab menunaikan janji mereka. Sekiranya pihak yang melakukan janji untuk menjual tidak berjaya dalam proses pembidaan, mereka akan mendapatkannya daripada pasaran untuk menyerahkan kepada pihak yang dijanjikan.

Kemungkinan janji dimungkiri oleh pihak-pihak yang berjanji dalam proses ini adalah tipis kerana pihak-pihak yang melakukan janji tersebut akan berusaha menunaikan janji mereka demi menjaga reputasi mereka selain memelihara kelancaran pasaran.

Buat masa ini tiada peruntukan khusus mengenai bentuk pampasan atau denda yang dikenakan ke atas pihak yang mengingkari janji. Namun begitu, kaedah yang berjalan kini di mana pihak yang membuat janji biasanya akan menunaikan janji mereka dengan mendapatkan barangan daripada pasaran. Justeru, keingkaran janji dalam proses urus niaga hadapan sekuriti belum pernah berlaku semenjak pasaran bon diperkenalkan di pasaran negara ini.³¹⁷

HUJAH MENGHARUSKAN *AL-WA`D*

Merujuk kepada keputusan MPS mengenai proses penerbitan Bon *Murabahah* Khazanah, dua prinsip Syariah telah diluluskan iaitu:

- (a) *Prinsip Bai` Muzayadah* – proses pembidaan atau *bidding process*; dan
- (b) *Prinsip Ittifaq Dhimni* – iaitu suatu langkah persetujuan tersirat yang berlaku antara pihak-pihak yang terlibat sebelum sesuatu kontrak dimeterai.

Berdasarkan keputusan MPS di atas, adalah jelas kedua-dua prinsip Syariah tersebut memainkan peranan yang sama dalam proses urus niaga hadapan sekuriti sebagaimana berlaku dalam proses bon Khazanah. Cuma isu tambahan yang melibatkan asas Syariah dalam proses urus niaga hadapan sekuriti ialah janji atau *wa`d*.

Prinsip *Al-Wa`d*

Penggunaan kaedah janji atau komitmen antara pelabur dengan Peniaga Utama tidak dapat dielakkan dalam proses urus niaga hadapan sekuriti kerana ia adalah elemen penting bagi menjayakan proses penerbitan bon pada kos yang efisien. Tanpa janji, urus niaga hadapan sekuriti tidak mungkin wujud

317 Berdasarkan kepada kenyataan wakil BNM/Perbendaharaan.

dan begitulah sebaliknya. Janji yang berlaku ialah janji untuk membeli dan janji untuk menjual.

Menurut al-Zarqa', janji pada asalnya tidak memerlukan kepada beban tanggungjawab ke atas mereka yang melakukannya dan juga tidak memberi sebarang hak kepada mereka yang dijanjikan. Namun dalam konteks dosa pahala, ia dituntut supaya menunaikan janji sepertimana yang dijanjikan. Jika mereka tidak menunaikannya mereka dikira berdosa. Jadi menurut pemahaman asal janji ialah, orang yang melakukan janji tidak boleh dipaksa atau dikenakan sebarang denda ke atasnya.

Hukum Janji Untuk Membeli dan Janji Untuk Menjual

Majoriti fukaha silam mengharuskan amalan berjanji untuk menjual dan berjanji untuk membeli. Mazhab Maliki berpendapat sekiranya janji digunakan untuk penetapan kadar keuntungan, ia diharamkan.

Terdapat pandangan dari kalangan fukaha semasa yang tidak mengharuskan janji untuk menjual dan janji untuk membeli. Penolakan mereka terhadap prinsip ini adalah kerana mereka menganggap ia sama seperti yang berlaku dalam *bai`inah*. Ia diharamkan kerana terdapat unsur *tawatu'* (persepakatan) antara pembeli dan penjual.³¹⁸

Fatwa Sheikh Abdul Aziz bin Baz, Mufti Arab Saudi, memutuskan bahawa janji untuk menjual adalah harus sekiranya barang yang dijanjikan telah menjadi milik orang yang berjanji.³¹⁹

Keharusan Berjanji Untuk Jual Beli Mata Wang

Imam Syafi'i mengharuskan janji untuk jual beli mata wang.³²⁰ Mazhab Maliki tidak mengharuskan janji dilakukan dalam transaksi mata wang melainkan dengan secara spot atau lani.³²¹

318 Ibn Qayyim, *I'lam Al-Muwaqqi'in*, j. 3, h. 323.

319 Mohammad Sulaiman Al-Asyqar, "Bai' al-Murabahah Kama Tajrihi al-Bunuk al-Islamiyyah". Kertas kerja dibentangkan di Mukhtamar Ke-2 Kewangan Islam yang diadakan di Kuwait pada 21–23 Mac 1983.

320 Imam As-Syafi'i, *Al-Umm*, j. 3, h. 27.

321 Ibn Rusyd, *Muqaddimat*, j. 3, h. 58.

Ibn Hazm mengharuskan janji untuk jual beli mata wang dengan harga yang dipersetujui pada hari tersebut kemudian disusuli dengan jual beli sebenar yang dimeterai bersama. Namun pihak-pihak yang berjanji boleh untuk tidak meneruskan janji dengan tidak melakukan akad jual beli. Ini kerana janji boleh dibatalkan kerana ia tidak mengikat.³²²

322 Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, j. 9, h. 583.

PENETAPAN HARGA BERASASKAN HARGA HADAPAN

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat ke-30 pada 8 November 2000, memutuskan bahawa penggunaan harga hadapan (*forward pricing*) dalam urusan mewujudkan dan membatalkan unit dalam tabung unit amanah yang berlaku antara pihak pengurus dan pemegang amanah adalah diharuskan.

PENGENALAN

Suruhanjaya Sekuriti telah memperuntukkan satu peraturan di mana harga mewujudkan dan membatalkan unit adalah bersamaan dengan nilai aset bersih seunit pada penilaian berikutnya. Ini bermakna, harga seunit bagi unit yang diwujudkan dan dibatalkan tersebut akan hanya diketahui pada akhir hari transaksi (berdasarkan *forward pricing*).³²³

Penetapan Harga Berdasarkan Harga Hadapan

Tujuan mewujudkan dan membatalkan unit-unit berdasarkan harga hadapan adalah untuk menjaga kepentingan pemegang unit amanah yang sedia ada di dalam skim amanah tersebut. Ini kerana sekiranya harga tersebut ditetapkan pada harga semalam (*historic pricing*), syarikat pengurusan boleh memanipulasi harga unit untuk kepentingan syarikat pengurusan dan pada masa yang sama menganiaya kepentingan pemegang unit amanah yang sedia ada.

323 Suruhanjaya Sekuriti, Garis Panduan Tabung Unit Amanah.

Contohnya, jika mewujudkan unit-unit dengan berdasarkan kepada harga semalam, dan syarikat pengurusan mendapati pasaran saham berada dalam keadaan menaik, syarikat pengurusan boleh mengaut keuntungan dengan mengarahkan pemegang amanah mewujudkan unit-unit amanah pada hari ini (berdasarkan harga semalam) dan mengarahkan pemegang amanah pada keesokan harinya untuk membatalkan unit-unit tersebut. Harga pembatalan dalam kes ini berkemungkinan besar menjadi lebih tinggi (kerana pasaran saham menaik) daripada harga semasa unit diwujudkan dan perbezaan ini terpaksa ditanggung oleh pemegang-pemegang unit amanah yang sedia ada.

Selain daripada itu, syarikat pengurusan juga boleh mengambil strategi sebaliknya jika mendapati pasaran saham berada dalam keadaan menurun. Syarikat pengurusan akan mengarahkan pemegang amanah untuk membatalkan unit-unit amanah pada hari ini (berdasarkan harga semalam) dan mengarahkan pemegang amanah pada keesokan harinya untuk mewujudkan unit-unit tersebut. Harga mewujudkan unit-unit dalam kes ini berkemungkinan besar menjadi lebih rendah (kerana pasaran saham menurun) daripada harga pembatalan dan perbezaan ini terpaksa ditanggung oleh pemegang-pemegang unit amanah tersebut.

HUJAH MENGHARUSKAN HARGA HADAPAN

Harga adalah unsur yang sangat penting dalam kontrak jual beli dalam Islam. Jika suatu kontrak jual beli dilakukan tanpa ditentukan harga, kontrak tersebut boleh membawa kepada tidak sah. Namun begitu, terdapat pelbagai kaedah dalam menentukan harga yang mana ia merupakan sebahagian daripada proses jual beli.

Kesesuaian Harga Hadapan Dengan Asas Syariah

Secara amnya, majoriti fukaha menggariskan bahawa tidak sah suatu kontrak jual beli tanpa menentukan kadar harga semasa berjual beli. Ini merupakan garis panduan umum yang perlu dipatuhi.³²⁴

324 Al-Dharir, *al-Gharar Wa Atharuhu fi al-'Uqud fi al-Fiqh al-Islami*, h. 255. Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 2, hh. 691-692.

Syariah mensyaratkan keperluan mengetahui harga adalah untuk mengelak berlakunya *niza`* (pertikaian) dan *gharar*.³²⁵ Sekiranya kedua-dua pihak yang berkontrak bersetuju tentang asas yang mesti digunakan dalam penetapan harga mengikut mekanisme tertentu, maka isu *niza`* dan *gharar* dapat diselesaikan.

Ibnu Qayyim berpendapat jual beli yang dilakukan tanpa mengetahui harga terlebih dahulu semasa berkontrak adalah sah, asalkan cara penentuan harga sedemikian telah dipersetujui oleh kedua belah pihak, penjual dan pembeli. Kaedah ini diambil daripada pandangan Imam Ahmad dan dikuatkan dengan hujah *`urf* dan *qiyas*.³²⁶

Menurut beliau, *`urf* digunakan untuk mengharuskan jual beli berkenaan kerana ia tidak menyebabkan *niza`*. Ini dapat dibuktikan di mana pada zamannya, orang ramai telah pun mempraktikkan jual beli sedemikian dalam pembelian roti atau daging. Apa yang penting di sini ialah persetujuan kedua-dua pihak tentang cara bagaimana harga ditentukan untuk berjual beli dan bukan semestinya harga diketahui terlebih dahulu.

Beliau juga meng*qiyas*kan jual beli sebegini dengan *mahr mithl*³²⁷ dalam akad nikah. Walaupun jumlah mahar tidak diketahui semasa akad nikah dijalankan, hukum nikah tersebut sah kerana cara penetapan mahar itu telah dipersetujui iaitu berdasarkan *mahr mithl*. Perkara yang sama juga diiktiraf oleh fukaha dalam menentukan *ijarah* berdasarkan nilai *mithl*.

Sebahagian fukaha mutakhir Mazhab Hanafi mengiktiraf jual beli yang dinamakan sebagai *bai` al-istijrar*.³²⁸ Bentuk jual beli ini mempunyai persamaan dengan *al-bai` bima yanqati` bihi al-si`r* yang diharuskan dalam Mazhab Hanbali. Dengan ini wujud titik pertemuan antara fukaha mutakhir Mazhab Hanafi dengan Mazhab Hanbali.³²⁹

Berdasarkan kajian, menggunakan harga semalam sebagai rujukan harga, boleh membuka ruang lebih besar kepada amalan manipulasi dan seterusnya

325 Al-Jaziriy, *Kitab al-Fiqh `Ala al-Mazahib al-Arba`ah*, j. 2, h.165. Al-Dharir, *al-Gharar Wa Atharuhu fi al-Uqud fi al-Fiqh al-Islami*, h. 271.

326 Ibnu Qayyim, *I`lam al-Muwaqqi`in*, j. 4, hh. 5–6.

327 Mas kahwin berdasarkan kepada nilai mas kahwin saudara-saudara perempuan terdekat yang telah berkahwin.

328 Maksudnya: membeli barang-barang keperluan daripada penjual dengan membayar harganya kemudian. Sila rujuk Ibn `Abidin, *Hashiah Rad al-Muhtar*, j. 4, h. 12.

329 *Al-Mausu`ah al-Fiqhiyyah*, j. 9, hh. 43–47.

mengakibatkan *dharar* (mudharat) kepada pasaran. Dalam Islam, menghapuskan *dharar* ialah suatu tuntutan. Ini berasaskan kaedah fikah:

الضرر يزال

Maksudnya: "Kemudharatan hendaklah dihilangkan."

dan kaedah fikah:

الضرر يدفع بقدر الإمكان

Maksudnya: "Kemudharatan hendaklah dihilangkan sedapat mungkin."³³⁰

330 Muhammad al-Zarqa', *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, hh. 179, 207.

KRITERIA SYARIAH SEKURITI TERSENARAI



University of Malaya

KRITERIA SYARIAH SEKURITI TERSENARAI

PENGENALAN

Pada akhir tahun 1995, Jabatan Pasaran Modal Islam (JPMI), Suruhanjaya Sekuriti (Suruhanjaya) dengan kerjasama Kumpulan Penyelidikan Instrumen Islam (KPII) telah mengambil inisiatif untuk memulakan penyelidikan terhadap sekuriti yang disenaraikan di Bursa Malaysia (sebelum ini Bursa Saham Kuala Lumpur). Hasil daripada penyelidikan tersebut, terbentuklah kriteria yang dijadikan sebagai panduan asas untuk mengkaji sekuriti tersenarai. Penyelidikan ini diteruskan oleh JPMI dengan penubuhan Majlis Penasihat Syariah (MPS) yang menggantikan KPII. Peranan MPS adalah untuk memastikan penyelidikan yang dilakukan selaras dengan prinsip Syariah. Pada bulan Jun 1997, Suruhanjaya mengumumkan senarai patuh berdasarkan prinsip Syariah. Pada masa itu, jumlah sekuriti patuh hanyalah sebanyak 371 atau kira-kira 57% sahaja daripada jumlah keseluruhan sekuriti tersenarai. Sehingga 28 Oktober 2005, sebanyak 857 sekuriti atau 85% sekuriti didapati patuh prinsip Syariah bagi membolehkan pelabur Islam melabur secara Islam.

Pihak KPII dan MPS telah menjalankan kajian daripada pelbagai sudut termasuk mempertimbangkan pandangan dari dalam dan luar negara sebelum senarai awal sekuriti patuh Syariah dapat diumumkan. Walaupun begitu, kriteria yang menjadi asas dalam mengkaji sekuriti masih terus dikemas kini dari semasa ke semasa berdasarkan pengalaman penyelidikan dan kajian kes terhadap seluruh sekuriti yang tersenarai di Bursa Malaysia. Ini bagi memastikan sekuriti yang patuh Syariah telah melalui proses kajian yang wajar selaras dengan keperluan pembangunan dan kemajuan pasaran modal Islam di negara ini.

KRITERIA SYARIAH

Dalam membentuk kriteria tersebut, tumpuan diberikan kepada aktiviti utama syarikat dari sudut barangan dan perkhidmatan yang dihasilkan. Ini kerana, aktiviti utama mendatangkan pulangan kepada syarikat dan seterusnya dibahagikan kepada para pemegang saham dalam bentuk keuntungan dan dividen. Aktiviti tersebut perlu dikenal pasti sama ada bertentangan dengan kehendak Syariah atau tidak. Sekiranya ia bertentangan, maka sekuriti syarikat tersebut dianggap terkeluar daripada senarai patuh Syariah.

KRITERIA AKTIVITI UTAMA

Setelah menjalankan penyelidikan sekian lama dan juga perbincangan dengan pelbagai pihak dari dalam dan luar negeri, MPS mendapati kriteria berikut dapat digariskan dalam menilai sesuatu sekuriti itu sebagai patuh Syariah atau sebaliknya. Penggunaan kriteria tersebut dapat mengasingkan sekuriti patuh Syariah daripada keseluruhan sekuriti yang tersenarai. KPII, dalam mesyuarat kelima pada 23 Ogos 1995, telah memutuskan empat kriteria asas utama bagi menilai sesuatu sekuriti tersenarai.

Secara umumnya, kriteria berkenaan dirangka setelah merujuk kepada al-Quran, hadis dan prinsip am Syariah dan dirumus mengikut aktiviti syarikat yang berkaitan.

Kriteria Pertama

Aktiviti utama syarikat berteraskan riba seperti yang dijalankan oleh institusi kewangan konvensional termasuk bank perdagangan, bank saudagar, syarikat kewangan dan lain-lain.

Hujah kriteria pertama

(a) Dalil al-Quran berdasarkan ayat 275–276 daripada *Surah al-Baqarah*:

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
مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ
فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١٧٥﴾ يَمْحُوكُ
اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿١٧٦﴾

Maksudnya: "Orang yang memakan (mengambil) riba tidak dapat berdiri betul melainkan terhayong-hayang seperti orang yang dirasuk syaitan (pada hari kiamat kelak). Keadaan mereka yang demikian itu kerana mereka berkata sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, sedangkan Allah s.w.t. telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang yang telah sampai kepadanya larangan daripada Tuhannya, lalu terus berhenti (daripada mengambil riba) maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan ini); dan urusannya terserah kepada Allah s.w.t. Orang yang mengulangi (mengambil riba) maka orang itu adalah penghuni neraka dan mereka kekal di dalamnya. Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah dan Allah s.w.t. tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekufuran dan selalu berbuat dosa."

(b) Dalil ijmak

Fukaha dalam semua mazhab telah sepakat bahawa riba adalah sesuatu yang haram. Oleh kerana persepakan ini maka pengharaman riba telah menjadi sesuatu yang diijmakkan.³³¹

Kriteria Kedua

Aktiviti utama syarikat ialah kegiatan judi seperti kasino, nombor ekor dan yang seumpamanya.

331 Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, j. 4, h. 134. Al-Syirazi, *Al-Muhazzab*, j. 1, h. 170. Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, j. 2, h. 217. Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, j. 4, h. 670.

Hujah kriteria kedua

Pengharaman judi jelas dalam al-Quran. Allah s.w.t. memerintahkan orang-orang yang beriman meninggalkannya sebagaimana firmanNya:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ
مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Maksudnya: "Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) arak, berjudi, pemujaan berhala, menilik nasib, adalah perbuatan keji yang termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan tersebut agar kamu mendapat kejayaan."
(Surah al-Maidah: 90)

Kriteria Ketiga

Aktiviti utama syarikat adalah pengeluaran dan penjualan barangan dan perkhidmatan yang diharamkan dalam Islam dan ia merangkumi:

- (a) Memproses, mengeluarkan dan memasarkan minuman keras;
- (b) Membekalkan daging yang tidak halal seperti daging babi dan sebagainya; dan
- (c) Memberi perkhidmatan tidak bermoral seperti pelacuran, pub, disko dan seumpamanya.

Hujah kriteria ketiga

- (a) Dalil al-Quran tentang makanan

Islam menggesa manusia seluruhnya memakan makanan yang halal dan baik. Gesaan tersebut dapat dilihat berdasarkan firman Allah s.w.t. dalam ayat:

يَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّوْا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا
خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

Maksudnya: "Wahai manusia, makanlah sesuatu yang halal lagi baik yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; kerana sesungguhnya syaitan itu ialah musuh yang nyata bagimu."

(Surah al-Baqarah: 168)

Dalam ayat yang lain disebutkan secara terperinci perkara yang diharamkan seperti berikut:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ
بَدَاءً وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ
السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى التُّصْبِ

Maksudnya: "Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, daging haiwan yang disembelih atas nama selain Allah, yang mati tercekik, yang mati dipukul, yang mati terjatuh, yang mati ditanduk, dan yang mati diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelihnya (sebelum binatang itu mati), dan diharamkan juga bagi kamu memakan binatang yang disembelih atas nama berhala..."

(Surah al-Maidah: 3)

(b) Dalil pengharaman arak

Firman Allah s.w.t.:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ
مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Maksudnya: "Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) arak, berjudi, pemujaan berhala, menilik nasib, adalah perbuatan keji yang termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan tersebut agar kamu mendapat kejayaan."

(Surah al-Maidah: 90)

Dalam satu hadis diriwayatkan:

إن الله تعالى لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وشاربها
وساقيتها وحاملها والمحمولة إليه وبائعها ومشتريها
وأكل ثمنها

Maksudnya: "Sesungguhnya Allah s.w.t. melaknat arak, pemerah anggur untuk dijadikan arak, pembeli air perahan anggur untuk dijadikan arak, meminumnya, pemberi minuman arak, pembawa hidangan arak, penuang yang menuangkan arak ke dalam gelas untuk peminum, penjual arak, pembelinya dan orang yang memakan wang hasil jualan arak."³³²

- (c) Larangan terhadap aktiviti tidak bermoral

Dalam hal zina, Islam melarang umatnya mendekati perbuatan terkutuk itu, sehingga pelakunya layak menerima hukuman yang amat berat sekiranya sabit kesalahan. Allah s.w.t. berfirman:

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

Maksudnya: "Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji, dan suatu jalan yang buruk."
(Surah al-Isra': 32)

Begitu juga syarikat yang menjalankan aktiviti tidak bermoral seperti menjual minuman keras, pub, disko, pelacuran dan sebagainya kerana aktiviti tersebut menggalakkan wujudnya maksiat.

Kriteria Keempat

Aktiviti utama syarikat bersifat *gharar*³³³ (ketidakpastian) seperti perniagaan insurans konvensional.

332 Hadis riwayat al-Hakim dan Ibnu Hibban.

333 Untuk huraian lanjut sila rujuk keputusan MPS berhubung *gharar*.

Asas larangan *gharar* ialah hadis Nabi s.a.w.:

أن النبي عليه الصلاة والسلام قد نهى عن بيع الغرر

Maksudnya: "Sesungguhnya Nabi s.a.w. menegah jual beli *gharar*."³³⁴

334 Hadis riwayat Muslim.

SYARIKAT BERCAMPUR

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat kedua pada 21 Ogos 1996, membincangkan status syarikat yang bercampur aktiviti antara halal dan haram. MPS telah memutuskan bahawa syarikat bercampur yang elemen haramnya sedikit dan tidak melebihi ukur rujuk yang telah ditetapkan oleh MPS, boleh dimasukkan dalam *Senarai Sekuriti Patuh Syariah oleh Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti*. MPS juga telah memutuskan bahawa perkara *ʿumum balwa* dan *gharar yasir* perlu diambil kira dalam membuat justifikasi terhadap sesebuah syarikat bercampur, yang aktiviti utamanya adalah halal. Manakala dalam mesyuarat MPS kesembilan pada 27 Ogos 1997, satu ukur rujuk berhubung faktor imej syarikat telah diputuskan.

PENGENALAN

Syarikat bercampur bermaksud aktiviti utama syarikat adalah terdiri daripada aktiviti yang dibenarkan Syariah, namun terdapat juga aktiviti sampingan yang haram dengan nisbah kecil.

Bagi syarikat bercampur, MPS mempertimbangkan beberapa kriteria tambahan sebelum memasukkannya dalam senarai sekuriti patuh Syariah, iaitu—

- (a) aktiviti utama syarikat mestilah bukan aktiviti yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Syariah sebagaimana telah digariskan oleh empat kriteria utama (telah diterangkan sebelum ini), manakala unsur haram adalah amat kecil berbanding dengan aktiviti utamanya;

- (b) pandangan masyarakat umum tentang imej syarikat berkenaan mestilah baik; dan
- (c) aktiviti utama syarikat mempunyai kepentingan dan *maslahah* kepada umat Islam dan negara manakala unsur haram yang amat kecil melibatkan perkara *'umum balwa*, *'urf* dan hak masyarakat bukan Islam yang diperakui oleh Islam.

STATUS SYARIKAT BERCAMPUR MENGIKUT SYARIAH

Penglibatan Umat Islam Dalam Pembelian Ekuiti

Struktur syarikat yang wujud masa kini membolehkan pemilik saham terbesar sesebuah syarikat menguasai syarikat tersebut. Ini bermakna umat Islam boleh menguasai syarikat dengan mempunyai pegangan terbesar dalam sesebuah syarikat. Ini ialah suatu perkara strategik dan penting yang perlu difahami oleh masyarakat Islam. Namun pada masa yang sama, suatu persoalan mungkin timbul iaitu perpindahan penguasaan syarikat ke tangan umat Islam tidak semestinya dapat menyelesaikan masalah aktiviti haram. Ada kalanya syarikat telah bertukar tangan, tetapi aktiviti haram terus berjalan. Ini bergantung kepada setakat mana keprihatinan masyarakat Islam tentang suruhan dan larangan agama dan wujudnya suasana *fasad al-zaman*.³³⁵

Persoalan wujudnya aktiviti haram dalam syarikat bukanlah suatu perkara baru, malah ia pernah dibincangkan oleh ulama semasa misalnya Al-Khayyat. Beliau memberi contoh dalam soal riba, terdapat syarikat yang membuat akad riba dalam urusan perdagangan yang dilakukan oleh pihak pengurusan syarikat. Tindakan ini merupakan tindakan berasingan daripada aktiviti utama syarikat. Dengan itu dosa ditanggung oleh pihak pengurusan kerana ia tidak termasuk dalam aktiviti utama syarikat.³³⁶ Namun, jika aktiviti utama syarikat adalah aktiviti haram seperti perkhidmatan kewangan riba, judi dan pembuatan arak, maka tiada keraguan lagi mengenai hukum haram syarikat tersebut.

335 *Fasad al-zaman* bermaksud berkurangnya amalan mulia pada sesuatu zaman.

336 Abdul 'Aziz Khayyat, *Al-Syarikat fi Dhau' al-Islam*, Al-Idarah al-Maliyyah, Al-Majma' al-Malaki, Amman, 1989, j. 1, h. 196.

Kedudukan Syarikat Bercampur

Perkara yang menjadi persoalan adalah apabila aktiviti utama sesebuah syarikat itu diharuskan tetapi pada masa yang sama terdapat aktiviti haram. Sebagai contoh, syarikat besar dengan aktiviti utamanya pengeluaran barangan industri, tetapi mempunyai sebuah anak syarikat yang menjalankan aktiviti riba. Aktiviti tersebut bersifat dalaman iaitu memberikan pinjaman sesama anak syarikat dan syarikat induk bagi aktiviti syarikat mereka.

Contoh aktiviti syarikat bercampur yang lain pula adalah misalannya sebuah syarikat besar dengan aktiviti utamanya pembangunan hartanah, tetapi mempunyai anak syarikat yang terlibat menjalankan operasi hotel atau pusat peranginan dan turut menjual arak dalam premis tersebut. Bagaimanakah status syarikat seperti ini menurut Syariah? Adakah aktiviti utama yang lebih besar tidak diambil kira oleh Islam untuk membenarkan umat Islam melabur dalam syarikat mereka? Sedangkan aktiviti halal tersebut memberi faedah lebih besar kepada orang ramai berbanding dengan aktiviti haramnya yang kecil.

Bentuk aktiviti haram dalam kes pertama lebih kepada pembiayaan modal syarikat bagi pembelian mesin, peralatan dan sebagainya. Manakala bentuk perkara haram bagi syarikat kedua lebih kepada penyediaan kemudahan kepada mereka yang bukan Islam.

Pandangan Fukaha Silam

Terdapat perbincangan fukaha dalam penulisan fikah klasik yang berkaitan dengan masalah syarikat bercampur. Perbincangan ini dapat dilihat dalam persoalan status syarikat yang dikongsi bersama antara orang Islam dan bukan Islam. Mereka menyentuh tentang bagaimana jika orang bukan Islam menjalankan aktiviti riba dan berniaga minuman keras bagi syarikat yang dikongsi bersama itu sedangkan riba dan minuman keras itu diharamkan bagi umat Islam. Namun dalam masa yang sama Islam mengiktiraf hak-hak bukan Islam. Islam mengklasifikasikan perkara tersebut sebagai *mal* bagi mereka.³³⁷ Islam juga telah menggariskan bahawa umatnya tidak boleh merosakkan atau mencerooboh kepunyaan masyarakat bukan Islam walaupun bagi masyarakat Islam barangan tersebut adalah haram. Oleh kerana adanya keadaan ini, maka terdapat perbezaan pandangan di kalangan fukaha silam tentang keharusan mewujudkan syarikat sedemikian dalam Islam.

337 Zaydan, *Al-Madkhal*, hh. 186–187.

Perkara seterusnya yang juga disentuh oleh fukaha silam ialah syarikat yang dikongsi sesama orang Islam, namun terdapat rakan kongsi syarikat yang melakukan aktiviti haram seperti aktiviti riba. Keadaan ini berlaku kerana pihak rakan kongsi itu tidak begitu prihatin tentang amalan agama dan akhlak. Hal seperti ini juga menjadi perbezaan pandangan antara fukaha silam kerana ia berkaitan dengan prinsip dosa seseorang yang tidak akan berpindah kepada seseorang yang lain dan juga prinsip urusan *muamalat* pada amnya bersifat harus. Maksudnya, kita diharuskan bermuamalat sama ada sesama orang Islam yang baik atau yang *fajir*³³⁸ atau sesama orang Islam dengan bukan Islam atau sebaliknya.

Fukaha silam tidak mensyaratkan persamaan dari sudut agama untuk bersyarikat melainkan bagi syarikat *mufawadhah*.³³⁹

Golongan yang Mengharuskan

Sebahagian fukaha telah mengharuskan perkongsian orang Islam dengan bukan Islam dan menghukumnya sebagai makruh. Mereka ialah Mazhab Syafi'e, sebahagian kalangan Mazhab Hanafi, Mazhab Maliki dan Hanbali.³⁴⁰

Hujah ini berasaskan kepada *qiyas* yang menetapkan kedua-dua rakan kongsi layak menjadi wakil secara mutlak. Oleh itu mereka harus menjalankan syarikat *mufawadhah* sebagaimana keharusan syarikat *mufawadhah* diwujudkan oleh sesama mereka yang beragama Islam dan sesama mereka yang tidak beragama Islam. Kedua-dua pihak (Islam dan bukan Islam) layak melakukan aktiviti syarikat dengan sendirinya, walaupun mereka berbeza dari segi hukum halal dan haram dalam melakukan sesuatu aktiviti. Menurut para fukaha tersebut, orang Islam tidak boleh melakukan aktiviti haram, umpamanya aktiviti bersangkutan dengan riba dan perniagaan minuman keras, sedangkan tiada halangan bagi yang bukan Islam untuk berbuat demikian. Persamaan agama tidak semestinya wujud dalam syarikat

338 Muslim *fajir* bermaksud orang Islam yang meninggalkan suruhan Allah s.w.t. dan tidak memelihara diri daripada melakukan perkara haram.

339 Syarikat *mufawadhah*, ialah suatu bentuk syarikat yang rakan kongsi mempunyai perkongsian yang sama dari sudut modal, tindakan, hutang dan keuntungan, bermula daripada awal operasi syarikat hingga ke akhirnya. Lihat Al-Khafif, *Ahkam al-Muamalat*, h. 458. Nazih Hammad, *Mu'jam al-Mustalahat*, h. 169.

340 Al-Hattab, *Mawahib al-Jalil*, j. 5, hh. 118–119. Al-Buhuti, *Kasysaf al-Qina'*, j. 3, h. 496. Al-Ramli, *Nihayah al-Muhtaj*, Dar al-Fikr, Beirut, tt., j. 5, h. 6. Al-Rafi'i, *Fath al-'Aziz (Al-Majmu' Syarh al-Muhazzab)*, Dar al-Fikr, Beirut, tt., j. 10, h. 405.

mufawadhah. Islam mengharuskan syarikat *mufawadhah* dilakukan antara orang Majusi dengan Ahli Kitab walaupun agama kedua belah pihak berbeza. Orang Majusi menyembah api dan menganggap tempat sembah mereka sebagai *mal* sedangkan Ahli Kitab tidak sedemikian.³⁴¹

Golongan yang Tidak Mengharuskan

Imam Hanafi dan Muhammad daripada kalangan generasi awal mazhab Hanafi tidak mengharuskan perkongsian antara orang Islam dengan bukan Islam secara *mufawadhah*. Ini kerana aktiviti orang Islam dan bukan Islam tidak sama. Apa yang dibenarkan bagi bukan Islam malah dianggap sebagai *mal* seperti minuman keras dan khinzir adalah haram bagi orang Islam.

Rasional Mengharuskan Kemasukan Syarikat Bercampur Dalam Senarai Sekuriti Patuh Syariah

Pendapat Ramai Fukaha Mengharuskan

Berdasarkan pendapat sebahagian besar fukaha,³⁴² pendekatan untuk mengharuskan masyarakat Islam melabur dalam saham syarikat yang bercampur aktiviti halal dan haram adalah berasas. Ini kerana fukaha muktabar tidak mengharamkan syarikat sedemikian ketika menilai status syarikat yang dikongsi oleh orang Islam dan bukan Islam. Begitu juga bagi syarikat yang dikongsi bersama antara orang Islam yang baik dan *fajir*, walaupun sebahagian aktiviti syarikat itu kelak akan membabitkan perkara haram seperti riba dan penjualan minuman keras.

Fukaha silam juga telah membincangkan isu percampuran wang daripada sumber halal dan haram. Sebahagian besar fukaha telah mengharuskan urusan niaga dengan wang yang bercampur antara halal dan haram dengan syarat, kadar halalnya adalah lebih besar.

341 Al-Hattab, *Mawahib al-Jalil*, j. 5, hh. 118–119. Al-Buhuti, *Kasysyaf al-Qina'*, j. 3, h. 496. Al-Ramli, *Nihayah al-Muhtaj*, j. 5, h. 6. Al-Rafi'i, *Fath al-'Aziz*, j. 10, h. 405.

342 Sebahagian besar fukaha mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali telah mengharuskan syarikat bercampur. Biar pun fukaha terdahulu daripada mazhab Hanafi tidak mengharuskan syarikat sebegini, namun fukaha selepas mereka mengharuskannya kerana mempunyai interpretasi yang berlainan terhadap situasi masyarakat yang boleh mempengaruhi sesuatu fatwa. Perubahan hukum daripada tidak diharuskan kepada diharuskan dilihat sebagai memenuhi keperluan masyarakat Islam untuk terlibat sama menguasai syarikat dalam suasana masyarakat majmuk.

Izz al-Din bin Abd al-Salam menyebut:

وإن غلب الحلال بأن اختلط درهم حرام بألف درهم
حلال جازت المعاملة

Maksudnya: "Sekiranya wang yang halal adalah lebih banyak iaitu satu dirham wang haram bercampur dengan seribu dirham yang halal, maka urusan niaga tersebut adalah diharuskan."³⁴³

Al-Kasani juga menyebut:

كل شيء أفسده الحرام والغالب عليه الحلال فلا بأس عليه

Maksudnya: "Setiap perkara akan dirosakkan oleh perkara haram, namun sekiranya perkara yang halal itu banyak, maka harus untuk berjual-beli dengannya."³⁴⁴

Ibnu Taimiyyah juga memberi pandangan sama dalam isu percampuran harta yang halal dan haram:

... فإن كان الحلال هو الأغلب لم يحكم بتحريم
المعاملة... وإن كان في ماله حلال وحرام واختلط لم
يحرم الحلال بل له أن يأخذ قدر الحلال ...

Maksudnya: "Sekiranya perkara yang halal lebih banyak maka sesuatu urusan niaga tidaklah dihukumkan sebagai haram... dan sekiranya pada harta seseorang itu terdapat percampuran antara halal dan haram, maka unsur halal tidaklah diharamkan, bahkan diharuskan kepada pemiliknya untuk mengambil kadar yang halal tersebut."³⁴⁵

Perundangan Islam Menerima Hakikat *Gharar Yasir* dan *Ghabn Yasir*

*Gharar*³⁴⁶ dan *ghabn*³⁴⁷ merupakan dua unsur negatif dan jika berlaku dalam

343 Izz al-Din bin Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam*, j. 1, h. 72–73.

344 Al-Kasani, *Bada'it al-Sana'it*, j. 6, h. 144.

345 Ibnu Taimiyyah, *Majmu' Fatawa*, j. 29, h. 273.

346 *Gharar* bermaksud ketidakpastian dan penipuan. Sila lihat *Al-Mu'jam al-Wasit*, j. 2, h. 648. Fairuz Abadi, *Al-Qamus al-Muhit*, h. 577.

347 *Ghabn* bermaksud tindakan mengambil keuntungan lebih daripada harga pasaran. Sila lihat Nazih Hammad, *Mu'jam al-Mustalahat*, h. 210.

akad, boleh merosakkan akad tersebut. Namun sekiranya ia berlaku dalam peratusan yang sedikit, perundangan Islam menganggap ia sesuatu yang normal dan tidak mengganggu keredaan akad. Dalam erti kata lain, kewujudan dua unsur negatif tersebut dalam akad dimaafkan sekiranya ia kecil. Keadaan yang sama boleh berlaku dalam syarikat bercampur yang aktiviti halalanya lebih besar daripada aktiviti haram. Maka sifat syarikat seperti ini adalah dalam lingkungan yang diharuskan Syarak dan dimaafkan.

Prinsip `Umum Balwa

Kebanyakan perkara haram yang kecil dalam urus niaga hari ini dapat dikategorikan sebagai *'umum balwa*.³⁴⁸ Perkara sedemikian sebagaimana dijelaskan sebelum ini termasuk dalam perkara yang dimaafkan oleh Syarak.

Prinsip al-Dharuriyat al-Khamsah

Merujuk kepada *masalih dharuriah*³⁴⁹ Syarak telah menyenaraikan *hifz al-mal*³⁵⁰ sebagai salah satu *masalih dharuriah* yang mesti diambil perhatian secara serius. Soal keutuhan dan kekukuhan ekonomi umat merupakan salah satu faktor penting kepada penerusan dan kemajuan umat Islam.

Syarikat besar yang aktiviti utamanya adalah halal tidak sepatutnya ditinggalkan oleh umat Islam hanya kerana terdapat beberapa kegiatan yang tidak bertepatan dengan kehendak Syariah. Jika umat Islam terlibat sama dalam aktiviti ini sudah tentu mereka dapat menggembleng modal mereka pada aktiviti halal yang merupakan aktiviti lebih besar berbanding dengan aktiviti haram. Di samping itu, ia dapat memberi manfaat kepada penyertaan umat dalam ekonomi khususnya dalam syarikat-syarikat penting dan strategik.

Perubahan Hukum Kerana Perubahan Tabii Manusia

Perubahan suasana dan tempat memberi kesan besar kepada ketetapan hukum pada sepanjang masa. Ini kerana Islam merupakan agama yang sesuai

348 Sila rujuk keputusan MPS berhubung *'umum balwa* untuk huraian lanjut.

349 Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, j. 2, hh. 8–10. *Al-Masalih al-Dharuriyyah* merujuk kepada lima kepentingan utama yang amat diperlukan oleh manusia iaitu pemeliharaan terhadap agama, diri, akal, zuriat dan harta.

350 *Hifz al-mal* bermaksud memelihara harta.

untuk memenuhi keperluan manusia pada setiap masa dan tempat. Bagi memenuhi tuntutan tersebut maka berlakulah perubahan hukum. Ini kerana, setiap hukum yang disyariatkan mempunyai tujuannya yang tersendiri bagi memenuhi tuntutan keadilan, *maslahat* dan menghindar daripada kerosakan dan keruntuhan. Selain faktor masa, tempat dan suasana, perubahan hukum juga berkaitan dengan perubahan akhlak umat. Berdasarkan sejarah perundangan Islam, terdapat banyak hukum yang telah berubah kerana berlaku perubahan masa, tempat dan suasana. Dengan sebab itu perundangan Islam telah menyatakan satu kaedah fikah:³⁵¹

لا يَنكُرُ تَغْيِيرَ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ

Maksudnya: "Tidak dinafikan perubahan hukum, disebabkan perubahan masa."

Sungguhpun begitu, perubahan itu terhenti setakat hukum yang bersifat *ijtihadi*.

Sesuatu hukum itu boleh berubah akibat berkurangnya sifat warak dan lemahnya pematuhan terhadap suruhan agama secara menyeluruh pada sesuatu tempat atau dikenali sebagai *fasad al-zaman*. Selain itu, hukum juga boleh bertukar dengan berlakunya perubahan sistem ekonomi atau dikenali sebagai *asalib iqtisadiyah* kerana jika hukum tidak berubah selaras dengan keperluan semasa maka ia dianggap tidak praktikal lagi. Implikasinya, ini akan menjadikan Syariah itu seolah-olah statik dan jumud kerana tidak dapat menangani keperluan semasa, sedangkan menurut Imam al-Syatibi, tiada yang sia-sia dalam Syariah.³⁵²

Contoh perubahan hukum akibat perubahan suasana yang melingkungi umat dapat dilihat dalam hukum upah mengajar al-Quran dan seumpamanya. Generasi awal ulama silam menetapkan hukum tidak harus mengambil upah bagi tujuan mengajar al-Quran dan agama. Namun apabila zaman telah banyak berubah, tugas-tugas sedemikian perlu diberi upah yang setimpal. Jika tidak diberi upah maka pendidikan agama akan terabai kerana tiada orang yang berminat untuk mengajarnya. Kesannya, tiada siapa yang dapat mendalami ilmu al-Quran dan agama kerana kemahiran ilmu berkenaan tidak dapat disediakan. Oleh yang demikian, ulama terkemudian mengambil

351 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 2, h. 923.

352 Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, j. 1, h. 137.

pendekatan mengharuskan pengambilan upah walaupun pada asalnya tidak diharuskan sesuai dengan perubahan masa dan suasana.³⁵³

Tujuan penetapan hukum yang berlainan sama sekali daripada hukum yang awal iaitu daripada tidak diharuskan kepada harus adalah supaya masalah agama akan terus kekal terpelihara. Sekiranya hukum tidak diselaraskan dengan perubahan masa dan suasana, sudah pasti urusan pengajian agama dan penyebarannya akan terabai sama sekali. Ini sudah pasti bertentangan dengan kehendak Syariah sendiri yang mahukan usaha-usaha murni ini berterusan. Oleh itu, mengekalkan hukum lama yang tiada masalah adalah bertentangan dengan prinsip Syariah.

Jawapan Terhadap Pandangan yang Mempertikaikan Keharusan Syarikat Bercampur

Terdapat pihak yang mempertikaikan kemasukan syarikat bercampur dalam senarai patuh Syariah sedangkan ia bertentangan dengan kaedah *إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام* yang bermaksud sekiranya bercampur sesuatu yang halal dan haram, maka ia dihukumkan sebagai haram. Mereka beranggapan bahawa syarikat ini tidak sepatutnya dimasukkan sama sekali dalam senarai sekuriti patuh Syariah.

Namun perlu difahami bahawa terdapat hujah-hujah yang kuat untuk menolak hujah tersebut seperti berikut:

- (a) Kelemahan kaedah (*إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام*).

Kaedah yang disebutkan di atas juga dipertikaikan kesahihannya. Tidak dinafikan bahawa kaedah ini sesuai bagi kes-kes tertentu seperti percampuran sembelihan orang Islam dan Majusi, namun ia tidak sesuai untuk kes syarikat bercampur.

Al-Suyuti menyebut bahawa kaedah tersebut adalah berdasarkan satu hadis Rasulullah s.a.w.:

ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال

³⁵³ Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 2, h. 930.

Maksudnya: "Apabila bercampur perkara halal dan haram maka perkara tersebut dihukumkan sebagai haram."

Namun ulama telah membahaskan tentang status hadis ini. Menurut al-Hafiz Abu al-Fadhl al-'Iraqi, hadis ini tidak diketahui asalnya. Manakala al-Subki menukulkan daripada al-Baihaqi, bahawa hadis tersebut diriwayatkan oleh Jabir al-Ja'fiy seorang yang bertaraf lemah dan telah meriwayatkannya daripada al-Sya'biy daripada Ibn Mas'ud dalam bentuk *munqati'* (hadis yang terputus sanadnya);³⁵⁴

(b) Wujudnya kaedah berlawanan

Terdapat kaedah berlawanan bagi kaedah tersebut yang disebutkan dalam Al-Asybah³⁵⁵ pada akhir perbincangan kaedah *إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام*. Kaedah tersebut adalah *الحرام لا يحرم الحلال* bermaksud: "*Perkara haram tidak mengharamkan yang halal.*" Kaedah ini terbentuk berdasarkan hadis warid yang terdapat dalam Sunan Ibn Majah dan Al-Darqutniy yang diriwayatkan daripada Ibn Omar; dan

(c) *Maslahah*

Di samping kelemahan kaedah tersebut, *maslahah* juga merupakan hujah yang kuat untuk mengharuskan syarikat bercampur. Ia diperkuatkan dengan hujah-hujah wujudnya situasi *'umum balwa*, *fasad al-zaman*, *'urf*, *asalib iqtisodiyah* dan hak-hak orang bukan Islam yang diiktiraf.

Oleh yang demikian, kaedah fikah sebagaimana yang dikemukakan oleh Izz al-Din 'Abd al-Salam³⁵⁶ mengenai perkara yang bercampur kebaikan dan keburukan hendaklah diaplikasikan di sini. Kaedah tersebut berbunyi:

إذا اجتمعت مصالح ومفاسد فانظر ...

Maksudnya: "Apabila terdapat perkara kebaikan dan keburukan bercampur, maka perlu dilihat..."

354 Al-Suyuti, *Al-Asybah*, hh. 139–144.

355 Al-Suyuti, *Al-Asybah*, h. 151.

356 Izz al-Din 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam*, j. 1, h. 83.

Jika sekiranya perkara tersebut dilaksanakan, harapan untuk memperoleh kebaikan lebih cerah dan keburukan dapat diatasi dan dihindari, maka hendaklah perkara tersebut diteruskan. Ini mengambil kira perintah Allah s.w.t.:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

Maksudnya: "Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu."

(Surah al-Taghabun: 16)

Sebaliknya, jika keburukan tidak dapat diatasi dan kebaikan tidak diperoleh disebabkan keburukan lebih besar berbanding kebaikan, maka keputusan untuk tidak melaksanakan perkara berkenaan adalah lebih baik bagi menghindarkan keburukan.

ASAS-ASAS MEMBENTUK UKUR RUJUK

Untuk memutuskan status syarikat bercampur sebagai syarikat/sekuriti patuh Syariah, perlu digariskan ukur rujuk tertentu bagi memastikan unsur haramnya sangat kecil dan berkaitan dengan perkara-perkara yang dimaafkan Syarak. Dalam erti kata lain, kewujudan perkara haram yang kecil tidak menjejaskan perkara halal yang lebih utama dan besar.

Fukaha silam yang muftakar tidak menggariskan ukur rujuk bagi menentukan status sesebuah syarikat bercampur. Oleh itu, perkara ini memberi ruang untuk fukaha masa kini memikirkan tentang ukur rujuk tersebut.

MPS mempertimbangkan beberapa ukur rujuk sebagai asas yang boleh dianggap sebagai *ihhtiyat* yakni berhati-hati dalam mengklasifikasikan syarikat bercampur bawah kategori syarikat yang diharuskan sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibnu Subki dalam *al-Asybah wa al-Naza'ir* bahawa "menghukum perkara bercampur halal dan haram sebagai haram ialah suatu *ihhtiyat*, bukan semestinya perkara tersebut haram."³⁵⁷

MPS mengambil kira unsur tambahan lain seperti masalah, *`umum balwa*, *`urf khas min asalib iqtisodiyah*,³⁵⁸ *fasad al-zaman* dan *huquq ghair muslimin*.³⁵⁹

357 Al-Suyuti, *Al-Asybah*, h. 151.

358 *`Urf khas min asalib iqtisodiyah* ialah sesuatu perkara yang diterima pakai secara meluas khususnya dalam kegiatan ekonomi.

359 *Huquq ghair muslimin* ialah hak-hak orang bukan Islam.

MPS juga melihat beberapa fatwa yang menjadi pengecualian kepada kaedah *إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام* yang bermaksud sekiranya bercampur sesuatu yang halal dan haram, maka ia dihukum sebagai haram.

Sebagai contoh, sembelihan orang Islam dan Majusi yang telah bercampur, maka campuran tersebut dihukum haram keseluruhannya.³⁶⁰ Fatwa ini selaras dengan kaedah *إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام* kerana benda yang bercampur itu haram pada zatnya. Manakala jika zat benda itu suatu yang tidak haram, tetapi haram dengan sebab lain, ia perlu dilihat secara berbeza.

Ibnu Qayyim dalam *Bada'ī al-Fawa'id*³⁶¹ membahagikan sifat harta yang haram kepada dua bahagian:

- (a) Haram daripada segi zatnya seperti arak, khinzir dan sebagainya. Ini boleh disamakan dengan campuran sembelihan sebagaimana di atas; dan
- (b) Haram disebabkan oleh perkara lain, seperti haramnya wang kerana usaha mendapatkannya daripada perbuatan yang haram. Wang pada zatnya tidak haram, tetapi sekiranya wang tersebut diperoleh daripada hasil rompak, curi, menipu dan sebagainya, maka wang itu dianggap sebagai haram. Ini boleh disamakan dengan sekuriti syarikat bercampur, kerana sekuriti pada zatnya tidak haram. Ia haram kerana aktiviti syarikat yang akan menghasilkan pendapatan melalui pendapatan dividen.

Pengecualian kepada kaedah *إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام* adalah seperti fatwa bagi kain sutera yang bercampur dengan benang biasa. Kain sutera haram dipakai oleh lelaki sebagaimana hadis Rasulullah s.a.w.:

أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم حريرا فجعله في
يمينه، وأخذ ذهباً فجعله في شماله، ثم قال إن هذين
حرام على ذكور أمتي، وزيادة الرواية عند ابن ماجه حل
لإنائهم

Maksudnya: Rasulullah s.a.w. mengambil sutera, lalu meletakkan di sebelah kanannya, dan Baginda mengambil emas, kemudian

360 Al-Suyuti, *Al-Asybah*, h. 140.

361 Ibnu Qayyim, *Bada'ī al-Fawa'id*, j. 3, h. 257.

diletakkan di sebelah kirinya, lantas baginda bersabda: "Kedua-dua perkara ini haram bagi orang lelaki dan dalam riwayat Ibn Majah ditambah halal bagi perempuan di kalangan umatku."³⁶²

Namun ia harus dipakai oleh lelaki jika nisbah benang sutera bercampur dengan benang biasa dan tidak melebihi 50% berbanding benang biasa.

Ukur rujuk mengenai perkara bercampur di sini ialah 50%. Dengan kata lain jika percampuran itu tidak melebihi 50%, kain tersebut masih diharuskan untuk kaum lelaki memakainya. Persoalannya, adakah ukur rujuk ini sesuai untuk diguna pakai dalam konteks sekuriti yang bercampur? Walau bagaimanapun, dari sudut sifat harta, kedua-dua perkara tersebut sama kerana masing-masing merupakan harta yang tidak haram pada zatnya.

Ukur Rujuk Satu Per Tiga

Isyarat Rasulullah s.a.w. yang menyatakan 1/3 (33.33%) ialah had yang sudah cukup banyak juga boleh dipertimbangkan sebagai asas ukur rujuk bagi syarikat bercampur. Kenyataan tersebut dapat dilihat dalam perkara wasiat Sa`ad Ibn Abi Waqas untuk menyumbang hartanya sebagai sedekah seperti dalam hadis berikut:

أنه عاد سعد بن أبي وقاص فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: قد بلغ مني الوجع ما ترى وأنا ذو مال ولا يرثني إلا ابنة لي، أفأصدق بثلثي مالي، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا، فقال له سعد فالشطر، قال: لا، ثم قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: الثلث والثلث كثير، إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عائلة يتكفون الناس.

Maksudnya: Suatu hari, Rasulullah s.a.w. menziarahi Sa`ad bin Abi Waqas yang sedang sakit. Sa`ad menyatakan kepada Rasulullah s.a.w. bahawa dia merasakan sakitnya telah sampai ke penghujung dan saat kematian telah hampir. Beliau meminta pendapat daripada Rasulullah s.a.w. untuk menyedekahkan hartanya kerana dia hanya mempunyai seorang anak perempuan yang bakal mewarisi harta tersebut. Oleh

362 Hadis riwayat Ahmad, Abu Daud, Nasa'i dan Ibn Majah.

itu dia berhasrat menyedekahkan 2/3 daripada hartanya. Namun Rasulullah s.a.w. telah menegah hasrat tersebut. Kemudian Sa'ad bertanya sama ada beliau boleh menyedekahkan 1/2 hartanya. Namun Rasulullah s.a.w. masih menegahnya. Kemudian Rasulullah bersabda: Satu per tiga (daripada harta Sa'ad untuk disedekahkan) sudah memadai, itu pun terlalu banyak. Sesungguhnya engkau meninggalkan warismu dalam keadaan kaya (berharta) lebih baik daripada meninggalkannya dalam keadaan hina dan meminta-minta belas kasihan orang ramai.”³⁶³

Berdasarkan kepada kenyataan Rasulullah s.a.w., 1/3 atau 33.33% “sudah cukup banyak”, ia boleh dijadikan panduan sebagai asas pembentukan ukur rujuk. Persoalannya, apakah ukur rujuk ini sesuai untuk dijadikan ukur rujuk syarikat bercampur kerana ia berkaitan dengan soal wasiat harta dan sedekah? Walaupun begitu, tidak dapat disangkal bahawa ia boleh dijadikan suatu ukur rujuk bagi had tertinggi perkara bercampur kerana jika melebihi daripada peratus tersebut adalah dianggap suatu yang keterlaluan.

Ukur Rujuk Berasaskan *Ghabn Fahisy*

Perbuatan *ghabn fahisy*³⁶⁴ dalam perdagangan tidak diharuskan dalam Islam. Namun jika *ghabn* ini bersifat kecil maka ia dimaafkan. Maksud *ghabn* ialah keuntungan melampaui harga pasaran. Teori *ghabn fahisy* menggambarkan keuntungan melampaui harga pasaran dengan menggunakan penipuan. Jika *ghabn* berlaku tanpa sebarang penipuan, perkara tersebut diharuskan.

Kegiatan *tanajusy*³⁶⁵ iaitu manipulasi jika disertai unsur *ghabn fahisy* boleh memberi hak kepada pembeli membatalkan akad jual beli menurut pandangan majoriti fukaha Mazhab Maliki, Syafi'i dan Hanbali.³⁶⁶ Ini menunjukkan jika *ghabn fahisy* disertai unsur *tanajusy* maka ia tidak

363 Hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim.

364 *Ghabn* merujuk kepada keuntungan yang berlaku dalam sesuatu akad pertukaran yang terbahagi kepada *ghabn fahisy* iaitu melampau dan *ghabn yasir* iaitu sedikit. Sila rujuk Nazih Hammad, *Mujam al-Mustalahat*, h. 210.

365 *Tanajusy* merujuk kepada persepakatan antara penjual dan pembeli di sebalik pasaran sebenar supaya dengan cara tersebut boleh mencetuskan keinginan pembeli lain untuk membeli dengan harga yang lebih tinggi, sedangkan sebenarnya pembeli tersebut tidak mahu membeli barangan berkenaan. Tujuan persepakatan ini adalah untuk mempengaruhi pasaran dan seterusnya mengambil kesempatan mengaut keuntungan. Ia merupakan suatu bentuk penipuan dan dilarang dalam Islam. Sila rujuk Nazih Hammad, *Mujam al-Mustalahat*, h. 274.

366 Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi*, j. 1, h. 378.

diharuskan. Namun jika ia berlaku bawah ukur rujuk, perkara tersebut dimaafkan. Mazhab Hanafi telah menggariskan had tertinggi bagi *ghabn fahisy* diharuskan seperti berikut:

- (a) 5% bagi barangan biasa;
- (b) 10% bagi binatang termasuk tunggangan/kenderaan; dan
- (c) 20% bagi aset tetap.

University of Malaya

IMEJ SEBAGAI KRITERIA SEKURITI TERSENARAI

KEPUTUSAN

Majlis Penasihat Syariah (MPS), dalam mesyuarat yang ke-40 pada 22 Julai 2002, memutuskan bahawa faktor imej adalah merupakan sebahagian daripada kriteria Syariah yang menjadi asas kajian syarikat-syarikat yang disenaraikan di Bursa Malaysia. Faktor imej dijadikan sebagai salah satu kriteria kerana merujuk kepada tiga asas berikut:

- (a) Imej berasaskan *masalah rajihah* (kebaikan yang jelas)

Imej yang melibatkan kepentingan umum dan percampuran aktiviti yang tidak patuh adalah kecil dan boleh dimaafkan. Contohnya aktiviti perhotelan. Imej seperti ini mempunyai tanda aras 25%;

- (b) Imej berasaskan *sadd zari`ah*

Imej yang melibatkan aktiviti yang dipertikaikan manfaatnya dan boleh membawa kepada kemudharatan dan fitnah kepada masyarakat. Contohnya aktiviti pengeluaran kondom. Imej seperti ini mempunyai tanda aras 5%; dan

- (c) Imej berasaskan faktor antara masalah dengan *sadd zari`ah*

Imej yang melibatkan aktiviti yang mempunyai manfaat yang besar kepada umat Islam tetapi dalam masa yang sama ia mempunyai elemen negatif yang memberikan gambaran buruk kepada masyarakat Islam. Contohnya seperti aktiviti penjualan minuman keras dalam pengangkutan awam. Imej seperti ini tidak mempunyai tanda aras khusus dan keputusannya berdasarkan kepada budi bicara MPS.

PENGENALAN

MPS telah menggunakan dua pendekatan dalam membuat keputusan bagi kajian syarikat-syarikat tersenarai:

- (a) Kaedah pertama ialah secara kuantitatif (kiraan). Melalui kaedah ini MPS membuat keputusan berdasarkan kepada sumbangan peratusan (%) aktiviti yang tidak patuh kepada perolehan dan keuntungan sebelum cukai kumpulan yang disediakan oleh SC. MPS akan membandingkan peratusan ini dengan tanda aras yang telah ditetapkan seperti 5%, 10% dan 25%; dan
- (b) Manakala kaedah kedua pula ialah secara kualitatif (bukan berbentuk kiraan). Melalui kaedah ini MPS akan membuat keputusan berdasarkan kepada beberapa faktor luaran syarikat seperti imej, *masalah* (kepentingan) dan sebagainya. Kaedah ini tidak merujuk kepada tanda aras bagi aktiviti tidak patuh Syariah dalam menentukan status syarikat tersenarai.

Keputusan MPS ke atas status sekuriti tersenarai yang berkaitan dengan imej ini bergantung kepada kategori berikut:

Imej yang Mempunyai Tanda Aras

Penentuan status syarikat berdasarkan faktor imej ini dibuat berdasarkan kaedah kuantitatif kerana MPS telah meletakkan tanda aras bagi kriteria imej ini. Ia dibahagikan kepada dua aktiviti dan dapat di lihat dalam kes-kes seperti berikut:

- (a) Aktiviti perhotelan (termasuk *resort* dan *chalet*) – 25%

MPS telah membuat keputusan bahawa aktiviti perhotelan merupakan aktiviti yang tidak patuh Syariah kerana faktor imej. Ini kerana terdapatnya aktiviti kelab malam yang disediakan oleh pihak hotel yang tidak boleh dikira sumbangannya kerana dianggap sebagai “*complimentary*” kepada pelanggan hotel yang disediakan oleh pihak hotel. Di samping itu, aktiviti hotel juga menggambarkan imej yang kurang baik kepada masyarakat umum. Oleh itu MPS telah meletakkan tanda aras 25% bagi faktor imej aktiviti perhotelan ini; dan

- (b) Aktiviti pengeluaran/penjualan kondom – 5%

MPS telah membuat keputusan bahawa aktiviti pengeluaran dan penjualan kondom dianggap sebagai aktiviti yang tidak patuh Syariah kerana faktor imej. Untuk itu, MPS telah meletakkan tanda aras 5% bagi aktiviti ini. Keputusan ini dibuat berdasarkan kajian yang menunjukkan bahawa kebanyakan penggunaan kondom adalah untuk kegiatan yang tidak bermoral.

Imej yang Tidak Mempunyai Tanda Aras

Penentuan status syarikat berdasarkan faktor imej ini biasanya dibuat mengikut kes (*case-by-case*) dan tidak melibatkan tanda aras. Ia berasaskan keputusan kualitatif oleh ahli MPS bagi sesuatu kes. Ia dapat dilihat dalam kes-kes seperti berikut:

- (a) Penyediaan minuman keras dalam pengangkutan awam;
- (b) Perniagaan berkaitan babi;
- (c) Penjualan minuman keras di restoran;
- (d) Pengambilalihan syarikat kasino;
- (e) Pengiklanan minuman keras; dan
- (f) Pemegang syarikat tersenarai yang tidak patuh Syariah.

HUJAH MENGHARUSKAN PENGGUNAAN IMEJ SEBAGAI KRITERIA

Kajian imej menurut perspektif Syariah dilakukan bertujuan mengenal pasti maksud imej yang sebenar menurut pandangan Syariah. Pada masa yang sama, ia juga bagi mengelak daripada berlaku salah faham terhadap penggunaan istilah imej yang selama ini dijadikan asas untuk menilai sesebuah syarikat tersenarai.

Definisi Imej

Menurut Kamus Dewan, imej mempunyai dua maksud³⁶⁷ iaitu:

- (a) Gambaran atau cerminan bayangan; dan
- (b) Keperibadian atau watak seseorang atau sesuatu sebagaimana yang terparap pada pandangan atau tanggapan orang atau pihak lain.

Ini bermakna, imej pada istilah bahasa ialah suatu gambaran mental atau tanggapan seseorang tentang sesuatu perkara. Pengertian imej menurut bahasa arab ialah "*surah zihniyyah*" bermaksud gambaran mental.³⁶⁸

Pengertian imej tidak diperoleh secara jelas dalam istilah fikah. Walau bagaimanapun ia boleh ditakrifkan sebagai sudut pandangan Syariah terhadap sesuatu kerana sesuatu gambaran atau tanggapan seseorang terhadap sesuatu juga tidak ada maknanya dari sudut hukum jika tidak berteraskan kepada Syariah. Jadi yang jelas di sini ialah perlu dibezakan antara pandangan yang berteraskan semata-mata kepada akal fikiran dengan pandangan yang berasaskan Syariah.

Menurut Yusuf al-Qaradhawi, tumpuan undang-undang ciptaan manusia adalah bagi memenuhi tuntutan manusia semata-mata yang berlandaskan budaya masyarakat dan cara hidup mereka. Ia tidak kira sama ada budaya dan cara hidup tersebut menyimpang daripada tatasusila kemanusiaan atau boleh memudharatkan ummat secara amnya.

Manakala tumpuan Syariah dalam membentuk sesuatu peraturan atau perundangan, ialah mementingkan kesejahteraan umat dengan menghindarkan segala unsur-unsur negatif yang ada pada masyarakat seperti budaya yang merosakkan, kebebasan yang berteraskan hawa nafsu, sikap berkepentingan yang memudharatkan orang lain dan sebagainya.³⁶⁹

Asas-Asas Penilaian Syariah Ke Atas Kajian Imej

Kajian imej mempunyai kaitan rapat dengan kajian syarikat bercampur. Ini kerana kebanyakan keputusan terhadap aktiviti imej adalah tergolong dalam

367 Dewan Bahasa dan Pustaka, *Kamus Dewan Edisi Baru*, Kuala Lumpur, 1989.

368 *The Concise Oxford English-Arabic Dictionary*, Edited by N.S. Doniach, Oxford University Press, 1982.

369 Yusuf al-Qaradhawi, *Madkhal li Dirasah al-Syari'ah al-Islamiyyah*, h. 104.

golongan aktiviti syarikat bercampur. Ini bererti, asas-asas Syariah yang digunakan dalam menilai syarikat bercampur juga menjadi asas kepada kajian imej. Mungkin terdapat beberapa prinsip tambahan yang lebih relevan dengan kajian imej. Antara asas-asas Syariah yang dijadikan sandaran ke atas kajian imej ialah:

Prinsip *masalah rajihah*

Maslahah rajihah merupakan faktor utama pertimbangan MPS untuk mengkaji syarikat bercampur. Ukuran *masalah* yang menjadi pegangan para fukaha dalam memastikan sesuatu hukum Syariah terlaksana secara saksama ialah berpandukan kepada *maqasid Syariah*. Antara prinsip yang menjadi teras *maqasid* sebagaimana yang digariskan oleh para fukaha ialah prinsip *hifz mal* (memelihara harta). Persoalan *hifz mal* merupakan salah satu *masalih dharuriah*³⁷⁰ yang mesti diberi keutamaan. Soal keutuhan dan kekukuhan ekonomi umat merupakan salah satu faktor yang menjadi "*survival*" umat Islam. Dalam masa yang sama perlu diawasi usaha-usaha *tahrib mal al-muslimin* **تهريب مال المسلمين** oleh mereka yang iri hati terhadap kekukuhan ekonomi umat Islam.

Kepentingan memelihara ekonomi adalah suatu perkara yang amat dituntut oleh Syariah. Kekuatan umat mempunyai kaitan yang kuat dengan kestabilan dan kekuatan kuasa ekonomi sesebuah umat. Oleh yang demikian, fukaha berpandangan sekiranya umat Islam menjadi miskin dan lemah maka tuntutan perkara *dharuriyat* lain mungkin akan terjejas atau tergadai lantaran kelemahan orang-orang Islam menguasai kedaulatan ekonomi mereka sendiri.³⁷¹

Prinsip *sadd zari`ah*

Sadd zari`ah adalah antara kaedah yang diterima pakai oleh sebahagian fukaha. Malah ia telah menjadi salah satu asas yang penting bagi Mazhab Maliki dalam menentukan sesuatu hukum.

Maksud *zari`ah* ialah "Suatu perkara yang pada zahirnya harus tetapi berkemungkinan besar akan terlibat dengan perkara yang dilarang oleh Syariah".³⁷²

370 Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, j. 2, hh. 8–10.

371 Mas'ud al-Yubi, *Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyyah*, hh. 283–284.

372 Mahmud Uthman, *Qa'idah Sad al-Zarai' i*, h. 62.

Kaedah *tazarra`* sebagaimana yang dibahaskan oleh fukaha terbahagi kepada dua bahagian. Pertama, ia memberi maksud jalan atau cara yang dituntut sama ada tuntutan tersebut wajib, sunat atau harus. Dalam konteks ini ia dinamakan sebagai "*fath zari`ah*" atau jalan-jalan yang terbuka dan diharuskan. Sementara bahagian kedua ialah bermaksud jalan-jalan yang akan membawa kepada perkara keburukan dan perkara yang diharamkan. Bahagian kedua inilah yang menjadi asas kepada fukaha Mazhab Maliki dalam menentukan hukum.

Contoh *sadd zari`ah* seperti hukum menjual anggur kepada orang yang akan memproses anggur menjadi arak. Menurut Mazhab Maliki, jualan seperti ini haram kerana setiap perlakuan jual beli yang boleh mendatangkan kepada perkara haram, maka hukumnya haram.³⁷³

Prinsip *al-Ta`arudh Bayna al-Masalih Wa al-Mafasid* (Pertembungan Antara Kebaikan Dengan Keburukan)

Dalam kes-kes tertentu boleh berlaku keadaan di mana syarikat yang dikaji wujud *maslahah* kepada umat tetapi dalam masa yang sama ia juga boleh mencetuskan keburukan jika diluluskan. Dalam keadaan ini, fukaha berpendapat keputusan harus mengambil kira mana satu yang lebih *aslah* (terbaik) antara menghapuskan mudharat atau mengambil manfaatnya.

Izz al-Din menggesa supaya apabila berlaku pertembungan antara kebaikan dan keburukan, maka jalan penyelesaiannya ialah dengan menimbang secara bijaksana sejauh mana kebaikan boleh terlaksana dan keburukan boleh dihindarkan.³⁷⁴

Hubungan Imej Dengan Prinsip Syariah

Asas-asas Syariah bagi syarikat bercampur sebagaimana yang dijelaskan di atas diguna sama dalam menilai status imej. Cuma bagi memperkemas dan melengkapkan lagi tentang wujudnya pertalian antara asas-asas Syariah dengan perkiraan imej, maka prinsip-prinsip berikut dijadikan asas utama kepada kriteria imej. Tiga asas utama yang dimaksudkan ialah:

373 Al-San`ani, *Subul al-Salam*, j. 3, h. 831.

374 Izz al-Din `Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam*, j. 1, h. 83.

Maslahah Rajihah

Aktiviti syarikat yang boleh dikaitkan dengan *maslahah rajihah* ialah seperti aktiviti yang memberi manfaat yang besar kepada umum tetapi terdapat percampuran yang boleh dimaafkan. Misalannya, aktiviti yang melibatkan hak orang bukan Islam atau yang mengandungi unsur *syubhah* yang sukar untuk dikira nisbah sumbangannya kepada perolehan sesebuah syarikat.

Aktiviti syarikat yang dikira mempunyai kaitan rapat dengan kaedah ini ialah seperti syarikat yang menjalankan aktiviti perhotelan termasuk *resort* dan *chalet*. Walaupun pada asalnya, aktiviti perhotelan atau rumah rehat adalah harus mengikut Syariah, tetapi oleh kerana terdapat perkhidmatan sampingan yang diharamkan Syariah seperti penjualan arak, rumah urut, kelab malam dan sebagainya, maka ia telah terikat dengan kriteria imej. Namun oleh kerana meraikan hak-hak orang bukan Islam maka ia dimaafkan.

Sadd Zari`ah

Aktiviti syarikat yang termasuk bawah kaedah ini ialah aktiviti yang manfaatnya dipertikaikan oleh para fukaha dan boleh menimbulkan kemudharatan atau fitnah kepada masyarakat jika tidak dikawal. Ia seperti aktiviti pengeluaran dan penjualan kondom.

Produk kondom itu sendiri asalnya tidak menjadi masalah sekiranya digunakan pada tempat yang halal. Tetapi oleh kerana kajian mendapati ia banyak digunakan pada aktiviti yang tidak bermoral maka ia boleh menimbulkan fitnah seperti masalah seks bebas yang diharamkan.

Oleh sebab itu, aktiviti sebegini harus disekat dan caranya ialah dengan mengambil kaedah *sadd zari`ah*.

Pertembungan Antara Maslahah dan Sadd Zari`ah

Pertembungan antara *maslahah* dan *sadd zari`ah* boleh berlaku apabila sesuatu aktiviti itu dilihat sebagai aktiviti yang membawa manfaat yang besar kepada umat. Namun pada masa yang sama terdapat aktiviti campuran yang memberi gambaran buruk kepada imej Islam dan kaca mata umat Islam.

Contoh yang dapat diberikan bawah kaedah ini seperti syarikat yang menjalankan aktiviti pemprosesan makanan dan minuman. Aktiviti seperti

ini merupakan aktiviti yang banyak mendatangkan manfaat kepada umum. Namun demikian terdapat anak syarikatnya yang menjalankan aktiviti penternakan/pemprosesan daging babi. Walaupun sumbangan daripada aktiviti yang diharamkan adalah di bawah tanda aras iaitu 0.05%.

Maslahahnya ialah kebanyakan produk pemakanan dan minuman adalah halal yang memberi manfaat yang besar kepada umum. Tetapi disebabkan unsur haramnya merupakan jenis yang sama yang melibatkan makanan, maka unsur imej yang membabitkan percampuran tidak sihat menjadi perhatian MPS untuk menilai mana yang lebih *aslah* kepada umum.

University of Malaya

GLOSARI

Glosari ini menerangkan maksud istilah Arab yang digunakan dalam buku ini.

<i>Ahli Kitab</i>	Golongan yang berpegang kepada kitab Taurat dan Injil (Yahudi dan Kristian)
<i>`aqd</i>	Ikatan antara beberapa pihak yang mewujudkan tanggungjawab tertentu atas dasar keredaan seperti jual beli, perkongsian, penggunaan manfaat dan sebagainya berlandaskan hukum Syarak
<i>`aqd tauthiqiy</i>	Kontrak jaminan
<i>athar</i>	Perkataan atau perbuatan yang disandarkan kepada para sahabat Rasulullah s.a.w.
<i>ba`i</i>	Akad jual beli yang diharuskan Syarak
<i>ba`i` dayn</i>	Akad jual beli ke atas hutang yang terbentuk hasil daripada aktiviti perniagaan yang selaras dengan Syarak
<i>ba`i` kali' bi kali'</i>	Akad jual beli hutang dengan hutang
<i>ba`i` ma`dum</i>	Akad jual beli sesuatu yang tidak wujud ketika akad
<i>ba`i` maujud</i>	Akad jual beli sesuatu yang sudah ada ketika akad dilakukan

<i>ba'î muzayadah</i>	Akad jual beli apabila penjual menawarkan aset jualan diikuti permintaan para pembeli yang menawarkan harga berdasarkan kesanggupan masing-masing. Kemudian aset tersebut dijual kepada pembeli yang menawarkan harga tertinggi
<i>ba'î salam</i>	Akad jual beli yang pembayarannya ditunaikan semasa akad tetapi penyerahan barang dibuat pada suatu masa yang ditetapkan
<i>ba'î wafa</i>	Akad jual beli bersyarat yang menetapkan pembeli mengembalikan semula aset jualan kepada penjual sekiranya penjual membayar semula harga aset yang dijual
<i>dalil</i>	Bukti, hujah Syariah
<i>dayn</i>	Hutang
<i>dharurah</i>	Keperluan
<i>fatwa</i>	Keputusan yang dikeluarkan oleh cendekiawan Islam yang layak
<i>fiqh muamalat</i>	Undang-undang perniagaan Islam
<i>fuqaha</i>	Mereka yang pakar dalam bidang Fikah
<i>ghalat</i>	Salah sangka pembeli yang menyebabkan pembeli bersedia melakukan akad jual beli
<i>gharar</i>	Ketidakpastian yang berlaku dalam akad jual beli akibat kejahilan terhadap barangan, harga atau perkhidmatan
<i>ghasb</i>	Rampasan
<i>hadis</i>	Kenyataan yang diungkap oleh Rasulullah s.a.w.
<i>halal</i>	Dibenarkan oleh Islam
<i>haq</i>	Hak

<i>haq dayn</i>	Hak hutang
<i>haq maliy</i>	Hak yang mempunyai nilai dan boleh diniagakan
<i>haq tamalluk</i>	Hak persendirian atas sesuatu aset atau perkhidmatan
<i>hawalah</i>	Akad memindahkan hutang daripada tanggungan penghutang kepada pihak yang lain
<i>hibah</i>	Hadiah
<i>hukm</i>	Hukum
<i>īarah</i>	Akad atas manfaat antara peminjam dengan pemilik tanpa bayaran tertentu seperti A meminjam buku B
<i>ihtiyat</i>	Langkah berwaspada
<i>ijmak</i>	Kesepakatan pendapat di kalangan ulama <i>mujtahid</i> mengenai sesuatu hukum pada sesuatu masa selepas kewafatan Nabi Muhammad s.a.w. Ia merupakan salah satu sumber hukum dalam perundangan Islam
<i>ijarah</i>	Akad atas manfaat antara penyewa dengan pemilik apabila kadar sewa dan tempoh sewaan ditentukan semasa akad
<i>ijtihad</i>	Daya fakir dan usaha bersungguh-sungguh, yang digembleng oleh ulama <i>mujtahid</i> untuk menghasilkan penetapan sesuatu hukum Syarak secara tepat dalam perkara yang tidak dinyatakan secara jelas, sama ada dalam al-Quran atau Sunnah
<i>illah</i>	Sebab
<i>īnan</i>	Kontrak perkongsian di mana semua rakan kongsi menyumbang modal dan tenaga. Perkongsian untung berdasarkan persetujuan bersama dan

	perkongsian kerugian berdasarkan nisbah sumbangan modal
<i>initizar</i>	Penantian
<i>istihsan</i>	Kaedah pengambilan hukum Syarak dengan berpaling daripada sesuatu prinsip kepada prinsip lain yang lebih sesuai
<i>istiqrar ta'amul</i>	Pasaran yang berjalan lancar dan stabil atas dasar reda meredai
<i>jahalah</i>	Ketidakpastian sifat sesuatu objek dalam sesuatu akad pertukaran
<i>jahiliyah</i>	Zaman sebelum kedatangan Islam
<i>juz'ie</i>	Cabang
<i>kadi</i>	Hakim
<i>khiyar</i>	Hak pihak yang berakad sama ada ingin meneruskan akad atau membatalkannya berdasarkan sebab-sebab yang diharuskan oleh Syarak
<i>mal</i>	Harta/aset
<i>manhaj</i>	Metodologi
<i>masalahah</i>	Kepentingan atau manfaat
<i>mazhab</i>	Cabang ajaran Islam
<i>muamalah (satu)/ muamalat (banyak)</i>	Transaksi
<i>mudabbar</i>	Hamba
<i>mujtahid (satu) / mujtahidun @ mujtahidin (banyak)</i>	Orang yang berijtihad

<i>muqamarah</i>	Perjudian
<i>murabahah</i>	Kos campur keuntungan jualan
<i>musya`</i>	Perkongsian yang nisbahnya telah ditetapkan tetapi bahagian yang akan diagihkan belum dikenal pasti
<i>musyarakah</i>	Perkongsian
<i>nas</i>	Teks al-Quran atau hadis
<i>qabadh</i>	Penguasaan dan pemilikan terhadap perkara yang telah dibeli
<i>qardh</i>	Akad pinjaman wang
<i>qiyas</i>	Analogi
<i>rahn</i>	Akad untuk menjadikan suatu aset yang bernilai sebagai cagaran kepada hutang. Cagaran ini akan digunakan bagi tujuan pembayaran balik hutang jika penghutang gagal melunaskannya dalam tempoh yang telah ditetapkan
<i>riba</i>	Tambahan atau lebih yang diperoleh oleh salah satu pihak daripada pihak yang lain tanpa mendapat imbalan yang wajar
<i>sadd zari`ah</i>	Pendekatan untuk menyekat perkara yang boleh membawa seseorang terjebak dalam perkara yang diharamkan
<i>sahih</i>	Sah
<i>salam</i>	Jualan hadapan. Pembelian barangan yang diketahui melalui spesifikasi atau pemerian untuk penghantaran pada masa tertentu kemudiannya, dengan bayaran penuh harga pada masa kontrak
<i>sukuk</i>	Dokumen kewangan yang nilainya disandarkan kepada harta

<i>ta`attul</i>	Penangguhan (bayaran hutang)
<i>tabarru`at</i>	Pemberian hak milik secara percuma
<i>tabi`in</i>	Golongan yang sempat bertemu dengan para sahabat selepas kematian Rasulullah s.a.w.
<i>tanazul</i>	Pengguguran tuntutan hak
<i>ta`widh</i>	Bayaran yang dikenakan atas penghutang yang <i>mumatil</i> (melewatkan bayaran)
<i>ta`wil</i>	Interpretasi
<i>taqabudh</i>	Serah menyerah pertukaran daripada kedua-dua belah pihak iaitu penjual dan pembeli
<i>taqlid</i>	Mengikut pandangan seseorang/ mazhab tertentu
<i>thamanul mithl</i>	Harga pasaran
<i>ulama`</i>	Orang yang pakar dalam pengetahuan agama Islam
<i>ummah</i>	Masyarakat Islam
<i>`urbun</i>	Amaun yang dibayar oleh pembeli atau penyewa dalam sesuatu akad sebagai tanda komitmen
<i>`urf</i>	Kelaziman yang diterima oleh masyarakat, sama ada dalam bentuk perkataan atau perbuatan yang tidak bercanggah dengan Syarak
<i>`uqud</i>	Kontrak-kontrak
<i>`uqud mu`awadat</i>	Sebarang ikatan pertukaran pemilikan yang mewujudkan tanggungjawab dan hak kepada pihak yang berakad

BIBLIOGRAFI

A Dictionary of Economics & Commerce: Arabic – English, Librairie du Liban, Beirut, 1986.

AAOIFI, *Al-Ma'ayir al-Syar'iyah*, Bahrain, 2002.

AAOIFI, *Al-Ma'ayir al-Syar'iyah*, Bahrain, 2001.

Abadi, Fairuz, *Al-Qamus al-Muhit*, Dar al-Fikr, Beirut, 1995.

Abu Ghuddah, Abd al-Sattar, *Al-Tafahum al-Janibi fi Majal al-Uqud*, Hawliyyah al-Barakah, Dis. 2000.

Abu Jaib, Sa'di, *Al-Qamus al-Fiqhi*, Dar al-Fikr, Damsyik, 1988.

Abu Zuhrah, *Usul al-Fiqh*, Dar al-Fikr, Kaheerah, tt.

Akademi Fikah OIC dalam persidangannya yang ke-10 pada 28 Jun–3 Julai 1997 di Jeddah.

Akta Suruhanjaya Sekuriti 1993.

Akta Syarikat 1965.

Al-'Asqalani, Ibnu Hajar, *Fath al-Bari*, Dar al-Fikr, Beirut, 1993.

Al-'Al, Ismail Salim Abd, *Al-Bahth al-Fiqhi*, Maktabah al-Zahra', Kaheerah, 1992.

Al-Asfahani, *al-Mufradat*, Dar al-Makrifah, Beirut, tt.

- Al-Asyqar, Mohammad Sulaiman, "*Ba' al-Murabahah Kama Tajrihi al-Bunuk al-Islamiyyah*," Kertas kerja yang dibentangkan pada Muktamar kedua Kewangan Islam yang diadakan di Kuwait pada 21–23 Mac 1983.
- Al-Buhuti, *Kasysyaf al-Qina`*, Dar al-Fikr, Beirut, 1982.
- Al-Bukhari, *Al-Jami` al-Sahih*, Dar Ibn Kathir, Beirut, 1987.
- Al-Dardir, *al-Syarh al-Kabir*, Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, Kaherah, tt.
- Al-Dharir, Sodiq, *Al-Gharar wa Atharuhu fi al-Uqud fi al-Fiqh al-Islami*, 1967.
- Al-Daryuis, Ahmad bin Yusuf, *Ahkam al-Suq fi al-Islam wa Atharuha fi al-Iqtisad al-Islami*, Dar `Alam al-Kutub, Riyadh, 1989.
- Al-Duri, Qahtan Abd Rahman, artikel "*Al-Ihtikar*" dalam *Al-Idarah al-Maliyyah fi al-Islam*, Al-Majma` al-Malaki li Buhuth al-Hadarah al-Islamiyyah, Jordan, 1989.
- Al-Duraini, Fathi, *Al-Manahij al-Usuliyyah*, Muassasah al-Risalah, Damsyik, tt.
- Al-Duraini, Muhammad Fathi, artikel "*Al-Tas'ir al-Jabri fi al-Fiqh al-Islami al-Muqaran*" dalam *Al-Idarah al-Maliyyah fi al-Islam*.
- Al-Dusuqi, *Hasyiah al-Dusuqi `ala al-Syarh al-Kabir*, Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, Kaherah, tt.
- Al-Ghazali, *Ihya' `Ulumuddin*, Dar al-Khair, Beirut, 1990.
- Al-Hattab, *Mawahib al-Jalil li Syarh Mukhtasar Khalil*, Dar al-Fikr, Beirut, tt.
- Al-Humam, Nizam, *Al-Fatawa al-Hindiyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, 1991.
- Al-Husary, Ahmad, *Al-Siyasah al-Iqtisadiyyah wa al-Nuzum al-Maliyyah fi al-Fiqh al-Islami*, Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, Kaherah, tt.
- Al-Jarihi, Ma`bid Ali, *Al-Aswaq al-Maliyyah fi Dau' Mabadi' al-Islam*, Al-Idarah al-Maliyyah fi al-Islam, *Al-Majmak al-Malaki*, Jordan, 1989.
- Al-Jassas, *Ahkam al-Quran*, Dar Ihya' al-Turath al-`Arabi, Beirut, tt.

- Al-Jaziri, Abd al-Rahman, *Kitab al-Fiqh `Ala al- Mazahib al-Arba`ah*, al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, Kaherah, tt.
- Al-Kasani, *Bada`i` al-Sana`i`*, Dar al-Fikr, Beirut, tt.
- Al-Khafif, Ali, *Ahkam al-Mu`amalat al-Syar`iyyah*, Dar al-Fikr al-`Arabi, Kaherah, tt.
- Al-Khafif, Ali, *Al-Milkiyyah fi al-Syari`ah al-Islamiyyah*, Dar al-Fikr al-`Arabi, Kaherah, tt.
- Al-Khurasyi, *Hasyiah Al-Khurasyi*, Dar al-Fikr, Beirut, tt.
- Al-Maidani, *al-Lubab Syarh al-Kitab*, Dar al-Kitab al-`Arabi, Beirut, tt.
- Al-Mardawi, *Al-Insaf fi Makrifah al-Rajih min al-Khilaf*, Beirut, tt.
- Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah*, Dar al-Wafa', Kaherah, 1989.
- Al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, Dar al-Kutub al-Arabiyyah, Beirut, 1994.
- Al-Misri, Abd al-Sami`, *Al-Masraf al-Islami: `Ilmiyyan wa `Amaliyyan*, Maktabah Wahbah, Kaherah, 1988.
- Al-Misri, Rafiq Yunus, *Usul al-Iqtisad al-Islami*, Dar al-Qalam, Damsyik, 1989.
- Al-Misri, Rafiq, *Masraf al-Tanmiyah al-Islami*, Muassasah al-Risalah, Beirut, 1987.
- Al-Mu`jam al-Wasit*, Dar al-Dakwah, Istanbul, 1980.
- Al-Muti`i, Sheikh Najib, *Takmilah al-Majmu`*, Maktabah al-Irsyad, Jeddah, tt.
- Al-Nasa`i, *Sunan al-Nasa`i*, Maktabah al-Matbu`at al-Islamiyyah, 1986.
- Al-Nawawi, *Al-Majmu` Syarh al-Muhazzab*, Dar al-Fikr, Beirut, tt.
- Al-Qaradhawi, Yusuf, *Madkhal li Dirasah al-Syariah al-Islamiyyah*, Maktabah Wahbah, Kaherah.

- Al-Qaradhawi, Yusuf, *Bai` al-Murabahah li al-Amir bi al-Syira'*, Maktabah Wahbah, Kaherah, 1987.
- Al-Rafi'i, Fath al-'Aziz, *Al-Majmuk Syarh al-Muhazzab*, Dar al-Fikr, Beirut, tt.
- Al-Raisuni, Ahmad, *Nazariyyah al-Maqasid `inda al-Imam al-Syatibi*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon, 1992.
- Al-Ramli, *Nihayah al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj*, Dar al-Fikr, Beirut, 1984.
- Al-Salam, Izz al-Din `Abd, *Qawaid al-Ahkam*, Dar al-Makrifah, Beirut, tt.
- Al-Salus, Ali, *Al-Iqtisad al-Islami*, Dar al-Thaqafah, Doha, 1996.
- Al-San`ani, *Subul al-Salam*, Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut, 1987.
- Al-Sanhuri, Abdul Razzak, *Masadir al-Haq fi al-Fiqh al-Islami*, Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Beirut, tt.
- Al-Sanhuri, *Nazaryyah al-'Aqd*, Dar al-Fikr, Beirut, tt.
- Al-Sarakhsi, *Al-Mabsut*, Dar al-Makrifah, 1989.
- Al-Sowi, Muhammad Solah, *Musykilah al-Istismar fi al-Bunuk al-Islamiyyah wa Kaifa 'Alajaha al-Islam*, Dar al-Wafa', Kaherah, 1990.
- Al-Subki, *Takmilah al-Majmu`*, Maktabah al-Irsyad, Jeddah, tt.
- Al-Suyuti, *Al-Asybah wa al-Naza'ir*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1994
- Al-Syafi'i, *Al-Umm*, Dar al-Fikr, Beirut, 1990.
- Al-Syarqawi, *Hasyiah al-Syarqawi*, Matba'ah al-Babi al-Halabi, Kaherah, 1941.
- Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, 1986.
- Al-Syaukani, *Nail al-Autar*, Dar al-Fikr, Beirut, 1994.
- Al-Syirazi, *Al-Muhazzab*, Dar al-Fikr, Beirut, tt.
- Al-Tabari, Ibn Jarir, *Jami` al-Bayan*, Dar al-Fikr, Beirut, 1995.

- Al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut, tt.
- Al-Zaila'i, *Tabyin al-Haqai'q Syarh Kanz al-Daqa'iq*, Dar al-Kitab al-Islami, Kaherah, tt.
- Al-Zarqa', Mustafa Ahmad, *Al-Madkhal al-Fiqhi al-Am*, Dar al-Fikr, Beirut, 1968.
- Al-Zarqa', Ahmad b. Muhammad, *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, Dar al-Qalam, Damsyik, 1993.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Dar al-Fikr, Damsyik, 1989.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Fikr, Damsyik, 1986.
- Ba'alawi, *Bughyah al-Mustarsyidin*, Dar al-Ma'rifah, tt.
- Bousquet Franck & Alaian Fayard, *Road Infrastructure Concession Practice in Europe*, World Bank, 2001, *Futures Industry Act 1993*.
- Daradikah, Yasin Ahmad Ibrahim, *Nazariyyah al-Gharar fi al-Syariah al-Islamiyyah*, Wizarah al-Auqaf, Amman, tt.
- Dewan Bahasa dan Pustaka, *Kamus Dewan Edisi Baru*, Kuala Lumpur, 1989.
- Dewan Bahasa dan Pustaka, *Kamus Ekonomi*, Kuala Lumpur, 1993.
- Ernst & Young, *Privatization: Investing in State-Owned Enterprises Around the World*, John Wiley & Sons, Inc., New York, 1994.
- Faruqi, Harith Suleiman, *Faruqi's Law Dictionary (English-Arabic)*, Librairie du Liban, Beirut, 1991.
- Friedman, Jack P., *Dictionary of Business Terms*, Barron's, New York, 1987.
- Haidar, Ali, *Durar al-Hukkam*, Dar al-Jil, Beirut, 1991.
- Hammad, Nazih, *Al-'Uqud al-Mustajiddah: Dhawabituha wa Namazij minha, Majallah Majmak al-Fiqh al-Islami*, Jeddah, OIC.
- Hammad, Nazih, *Mu'jam al-Mustalahat al-Iqtisadiyyah fi Lughah al-Fuqaha'*,

- The International Institute of Islamic Thought, Herndon, 1993.
- Hasan, Muhammad Beltaji, *Al-Milkiyyah al-Fardiyyah fi al-Nizam al-Iqtisadi al-Islami*, Maktabah al-Syabab, Kaherah, 1988.
- Hawwas, Abd al-Wahab, *Al-Iqta` fi al-Fiqh al-Islami wa Atharuhu fi al-Tanmiyyah*, Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, Kaherah, 1994.
- Hussein, E-Kotby, *Financial Engineering For Islamic Banks*, The Institute of Middle Eastern Studies IUJ, 1990.
- Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Dar al-Turath, Kaherah, tt.
- Ibn Humam, *Fath al-Qadir*, Dar al-Fikr, Beirut, tt.
- Ibn Juzay, *Al-Qawanin al-Fiqhiyyah*, Dar al-Qalam, Beirut, tt.
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, Dar al-Jil, Beirut, tt.
- Ibn Nujaim, *Al-Bahr al-Ra'iq Syarh Kanz al-Daqa'iq*, Dar Al-Makrifah, Beirut, 1993.
- Ibn Qaudar, *Takmilah Fath al-Qadir*, Dar al-Fikr, Beirut, tt.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ilam al-Muwaqqi'in*, Dar al-Fikr, Beirut, 1995.
- Ibn Qayyim, *Al-Turuq al-Hukmiyyah fi al-Siyasah al-Syar'iyah*, Matba'ah al-Madani, Kaherah, 1985.
- Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, Dar al-Fikr, Beirut, 1994.
- Ibn Rusyd, *al-Muqaddimat al-Mumahhidat*, Dar Sodir, Beirut, tt.
- Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, Dar al-Jil, Beirut, 1986.
- Ibn Taimiyyah, *Al-Hisbah fi al-Islam aw Wazifah al-Hukumah al-Islamiyyah*, Masjid al-Tauhid, Amsterdam, 1990.
- Ibn Taimiyyah, *Al-Uqud*, Maktabah Ibnu Taimiyyah, Kaherah, tt.
- Ibn Taimiyyah, *Majmu` al-Fatawa*, Jeddah, tt.
- Ibnu `Abidin, *Hasyiah Rad al-Muhtar*, Dar al-Fikr, Beirut, 1992.

- Kahf, Monzer, *Market Regulation in Islamic Perspectives : Principles, Objectives and Tools*, Seminar on Islamic Approach to Market Regulation and Economic Stability, Tehran, 2000.
- Kamal, Yusuf, *Fiqh Iqtisad al-Suq*, Dar al-Wafa', Kaherah, 1996.
- Kementerian Kewangan, *Proses Perolehan Kerajaan*, 2002.
- Khairil Anuar Abdullah, "The Issues and Prospects of Establishing a Sound Islamic Capital Market", Labuan International Summit on Islamic Financial and Investment Instruments, Financial Park Complex, Labuan, 16–18 June 1997.
- Khallaf, Abd al-Wahab, *Masadir al-Tasyri` al-Islami fi ma la Nassa fih*, Dar al-Qalam, Kuwait, 1982.
- Khayyat, Abd al-`Aziz, *Al-Syarikat fi Dhau' al-Islam*, Al-Idarah al-Maliyyah, *Al-Majma' al-Malaki*, Amman, 1989.
- Lembaga Piawaian Perakaunan Malaysia, *Presentation of Financial Statement of Islamic Banks and Similar Financial Institutions*, Exposure Draft ED 1-1 issued for comments by 31 March 2001, hh. 31, 41.
- Markas al-Iqtisad al-Islami, *Dalil al-Fatawa al-Syar`iyyah fi al-A`mal al-Masrafiyyah*, Kaherah, 1989.
- Musa, Muhammad Yusuf, *Al-Amwal wa Nazariyyah al-`Aqd*, Dar al-Fikr al-Arabi, Kaherah, 1996.
- Muslim, *Sahih Muslim bi Syarh al-Imam al-Nawawi*, Dar al-Ma`rifah, Beirut, 1994.
- Nik Ramlah Nik Mahmood, "Regulatory Framework and the Role of the Securities Commission in Developing the Islamic Capital Market", National Conference on Islamic Banking and Investment, Kuala Lumpur, 19 November 1996.
- OIC, *Majallah Majma` al-Fiqh al-Islami*, Jeddah.
- Pelan Urusan Suruhanjaya Sekuriti* 1998–2000.
- Petikan artikel "Global Equity Investing - Depositary Receipt Services", Bank of New York at www.bny.com.

- Qal`ahji, Muhammad Rawwas, *Mabahith fi al-Iqtisad al-Islami*, Dar al-Nafais, Amman, 1991.
- Qal`ahji, Muhammad Rawwas, *Mausu`ah Fiqh `Umar b. al-Khattab*, Dar al-Nafais, Beirut, 1986.
- Qalyubi wa `Umairah, *Hasyiata Qalyubi wa `Umairah*, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, Kaherah, tt.
- Qararat wa Tausiyat Majma` al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Qalam, Damsyik, 1998.
- Rahman, Afzalur, *Economic Doctrines Of Islam*, Islamic Publications, Lahore, tt.
- Simposium Dallah al-Barakah dalam persidangannya yang ke-18 pada 4–5 Oktober 2000 di Damsyik. Rujuk Hawliyah al-Barakah, bil. 2, Dis. 2000.
- Suruhanjaya Sekuriti, *Capital Market Master Plan Malaysia*, Februari 2001.
- Suruhanjaya Sekuriti, *Garis Panduan Dana Unit Amanah*.
- Suruhanjaya Sekuriti, *Memahami Waran Panggilan*, tt.
- Syabir, Muhammad Uthman, *Ahkam al-Kharaj fi al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Qalam, Kuwait, 1986.
- Syarikat al-Barakah li al-Istithmar wa al-Tanmiyyah*, Fatawa Nadawat al-Barakah, Jeddah, 1997.
- The Concise Oxford English-Arabic Dictionary*, Edited by N.S. Doniach, Oxford University Press, 1982.
- Wehr Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Librairie Du Liban, Beirut, 1980.
- Wizarah al-Auqaf wa al-Syu`un al-Islamiyyah, *Al-Mausu`ah al-Fiqhiyyah*, Kuwait, 1990.
- Zaydan, Abd al-Karim, *Al-Madkhal li Dirasah al-Syari`ah al-Islamiyyah*, Muassasah al-Risalah, Beirut, 1989.